

Od ekopsychologii do ekozofii transpersonalnej: Szamanizm, psychedeliki i psychologia transpersonalna

(From ecopsychology to transpersonal ecosophy: Shamanism, psychedelics and transpersonal psychology)

Refleksja autobiograficzna

by

Mark A. Schroll

Sofia University, Palo Alto, CA, USA

European Journal of Ecopsychology 4: 116-144 (2013)

wersja ang. <http://www.en.psilosophy.info/tblmpjgyaxgyaqjycnamcwar>
original text: http://eje.naturalresourceswellbeing.com/v4/EJE v4_Schroll.pdf
backup source: http://www.psilosophy.info/resources/EJE v4_Schroll.pdf

[tłumaczenie: cjuchu]

Spis Treści:

Streszczenie

Prolog

Wprowadzenie

Rozpoznawanie kryzysu związanego z zanieczyszczeniem wewnętrznym ludzkości

Korzenie ekopsychologii w psychologii humanistycznej i transpersonalnej

Rozpoznawanie ograniczeń psychologii transpersonalnej

Szamanistyczne i neoszamanistyczne odrodzenie

Przełom w 1990: Kontynuacja wytyczania wielu ścieżek ekozofii transpersonalnej

Wniosek

Podziękowania

Stopki

Odnośniki

Streszczenie

Praca ta jest autobiograficznym przeglądem różnych wpływów, które wciąż sprzyjają mojemu trwającemu przejściu z ekopsychologii do ekozofii transpersonalnej. Wpływy te (zarówno osobiste jak i zawodowe) są omówione w niniejszym dokumencie; i obejmują psychologię transpersonalną, szamanizm, i psychedeliki. Ta kronika wpływów i powiązanych wydarzeń służy przywróceniu historii ekopsychologii. W dodatku, omówione jest krótkie przebadanie eko-zdysocjowanych ograniczeń w hinduizmie, taoizmie, oraz buddyzmie jako przypomnienie o rozdrobnieniu teorii i praktyki w tradycjach, które poza tym są uważane za ścieżki do oświecenia.

Słowa kluczowe: transpersonalny, ekozofia.

Prolog

27 marca 2004, przewodniczyłem sympozjum, które zorganizowałem na temat "Psychedeliki: Ich wartość i społeczna odpowiedzialność" na wiosennej konferencji Towarzystwa Antropologii Świadomości, odbywającej się na Uniwersytecie Kaliforni-Berkeley, Berkeley, Kalifornia (UC-Berkeley). Wśród uczestników był Ralph Metzner, Adele Getty, Stanley Krippner, Maura T. Lucas, a wśród członków publiczności była Mary Gomes. Gomes (wraz z Theodore Roszak i Allen Kanner) przysłużyła się jako redaktor *Ekopsychologia: Przywracanie*

Ziemi, uzdrawianie umysłu (1995), (*Ecopsychology: Restoring the Earth, healing the mind*), choć jej zainteresowanie moim sympozjum wynikało z faktu, że Getty i Lucas byli wśród autorów w numerze ReVision z 2003, który Gomes redagowała w "Women and Entheogens". Mówiąc nam, "Wydaje mi się, że cieniem eksploracji psychedelicznej, przynajmniej tak, jak rozwinęło się to na Zachodzie, jest fascynacja dziwnymi i abstrakcyjnymi doświadczeniami, które poszerzają umysł lecz nie otwierają serca" (Gomes, 2003: 2). Getty (zameżna wcześniej z Francis Huxley) zgodziła się z Gomes, mówiąc:

... na przestrzeni lat odbyły się duże konferencje szczegółowo opisujące różne aspekty psychedelików większość mówców to ktoś, kogo nazywam "Molekułowymi Ludźmi" ... Mogą wyklepać długie chemiczne alfabety i jeszcze dłuższą wielosylabową terminologię objaśniającą neuroprzekazniki, inhibitory MAO, [etc.] ... Biorąc pod uwagę czasy, w których żyjemy, jest to cudowne osiągnięcie, i naukowcom tym powinno się gratulować i ich wspierać. ... [Ale] leczniczy aspekt psychedelików jest starożytny i sięga korzeniami poprzez nasze wspomnienia genetyczne do rdzennych kultur plemiennych, koło ogniska z bębmem, grzechotką, i pieśnią szamana ... Szzz! Kobiety palono na stosie za dużo mniej (Getty, 2003: 14-7).

W mojej korespondencji online z Robertem Greenway (od 2000 do 2010 - która skupiała się na historii i teorii), dowiedziałem się, że to Ilan Shapiro (absolwent Greenway), utworzył w 1989 grupę ds. badania pokoju na UC-Berkeley w proteście przeciwko pierwszej wojnie w Zatoce Perskiej. Grupa ta przyciągnęła Gomesa, Greenwaya, Kannerę, i ostatecznie Roszaka jako uczestników. Wśród spostrzeżeń, które pojawiły się w tej grupie było to, że konflikt wojenny zawsze stwarza powszechne zniszczenie środowiska. W ten sposób, "badania pokojowe" i grupy antywojenne (które zawsze są motywowane politycznie) są bezpośrednio związane z konwersacją i zainteresowaniami, które doprowadziły Roszaka do napisania w 1992 książki *Głos Ziemi* (*The Voice of the Earth*).

Wprowadzenie

Krippner wskazał, że "Dlatego jest to czas na psychologię transpersonalną, i ogólnie na badania transpersonalne, by ponownie ocenić i odzyskać jej historię dotyczącą ekopsychologii tak by mogła wystąpić i wypełnić tę pustkę. Muszę powiedzieć, że ruch psychedeliczny załapał to dawno temu. Pamiętam jak w latach 1960 ludzie zaczęli nieformalnie pracować z psychedelikami. Jednym tematem, który pojawiał się raz po raz było to, że niszczymy środowisko, i że branie psychedelików zwiększało nie tylko nasze docenianie natury, lecz wszystkich form życia. Myślę też, że ruchowi psychedelicznemu zostało dane krótkie rozgrzeszenie przez historyków na wiele innych sposobów, ponieważ pomógł on również stymulować zainteresowanie Ruchem Pokojowym, ruchem na rzecz Praw Obywatelskich, et cetera." (Schroll, *et al*, 2009: 47)¹

Komentarze Krippnera wspierają moją decyzję o napisaniu przeglądu i refleksji autobiograficznej o moim zaangażowaniu w historyczny rozwój ekopsychologii, i o tym jak perspektywa ekopsychologiczna zajął się z badaniami szamanizmu², psychedelików³, psychologii transpersonalnej⁴, i z wyłanianiem *ekozofii transpersonalnej*. Moja wiedza i rozumienie ekozofii transpersonalnej wyłoniły się z sympozjum, które zorganizowałem o "Historii i Przyszłości Ekozofii" na konferencji w 2009, Towarzystwa Antropologii Świadomości o "Łączeniu Przyrody i Ludzkiej Natury". To podczas tego sympozjum Alan Drengson zwrócił uwagę, w odpowiedzi na *Toward a Transpersonal Ecology* (1990) Warwick Foxa, że Arne Naess powiedział, że lepszym tytułem byłoby "Toward a Transpersonal Ecosophy" (Schroll, 2011c: 4). Wkrótce po tej konferencji, Drengson wysłał mi kopię swej książki *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* (2008), pod redakcją Billa Devalla, która ponowiła tę kwestię:

Warwick Fox sugeruje, by tych, wliczając Naessa, których ostateczne przesłanki wymagają poszerzonego poczucia identyfikacji z ekologicznym ja, nazywać transpersonalnymi ekozofami (str. 37).

Ekozofie nie są platformami dla ruchu politycznego czy polityki [wyjaśniają Drengson i Devall] lecz są osobistymi filozofiami życia w świetle światopoglądowym (str. 33).

Dlatego ekozofie służą tej samej funkcji co mity osobiste lub nasza osobista mitologia, definiowane jako "coś

więcej niż tylko konstrukty intelektualne; są wrodzonymi modelami rzeczywistości, które decydują jak postrzegasz swój świat i jak rozumiesz swoje miejsce w nim" (Feinstein & Krippner, 1988: 2). Ponadto określenie ekozofia transpersonalna bardziej sprzyja perspektywie interdyscyplinarnej niż określenie ekopsychologia, jak również pomaga uwolnić nas od krytyki wysuniętej przez Susan Clayton i Gene Myers:

Jednakże związek między ekopsychologią a psychologią jest kwestionowany. Nie wszyscy ekopsycholodzy są przeszkoleni jako psychologowie, a prace o ekopsychologii były krytykowane za brak naukowej obiektywności, odwołując się do pojęć w rodzaju duchowości i rodzimej mądrości, które są trudne do jasnego zdefiniowania. Reser w rozważnej krytyce [(1995)] wywnioskował, że założenia i metody ekopsychologii są zbyt różne od zaakceptowanych standardów psychologicznych by były uważane za obszar psychologii (Clayton & Myers, 2009: 10).

Po pierwsze, Clayton, Myers, i Reser są w błędzie, że duchowość jest trudna do zdefiniowania - po definicje duchowości, patrz Elkins *et al.* (1988) i Lazar (2009). Natomiast trudnością związaną z duchowością, według moich dyskusji z Johnem Rowanem, nie jest nasza niemożność jej zdefiniowania:

Przez różne znaczenia i [często sprzeczne] zastosowania terminu duchowość, ja [Rowan] wolę stosować termin transpersonalny. ... Główną zaletą stosowania terminu transpersonalny jest to, że ... [sytuuje nas on lub odsyła do stanów świadomości, które następują] po przedosobowym i osobowym, w procesie rozwoju psychoduchowego. ... Nie będzie tak z duchowością, która obejmuje cały ten obszar (Schroll, Rowan & Robinson, 2011: 124-5).

Po drugie, Jurgen W. Kremer podał dokładne definicje "rodzimej mądrości" lub "rodzimej nauki" w numerze czasopisma *ReVision* (1997). Patrz również praca Pameli Colorado (1996), "Rodzima Nauka" ("Indigenous Science"). Po trzecie, zamykanie ekopsychologii w standardach psychologii ogranicza ją do czegoś, co jak zgodzili się Roszak i Metzner, nigdy nie miało mieć miejsca (Metzner, 1993, 1999: 2). Roszak zaargumentował, że "Ocalenie życia planety jest największą sprawą polityczną, jaką ludzie dotychczas podjęli; wymaga ona wizji ludzkiej osobowości, która jest równie wielka" (Metzner, 1999: x).

Wszystko to nawiązuje do obserwacji Krippnera odnośnie nieformalnych ocen psychodelików w latach 1960, i wspiera pogląd, "że branie psychodelików zwiększyło nie tylko nasze docenianie natury, lecz wszystkich form życia". Jest to wsparte często przytaczanym fragmentem z książki Alberta Hofmanna *LSD: Moje trudne dziecko* (1983: ix-x), przypominającym o doznaniu szczytowym w naturze w wieku dziewięciu lat, które zapewniło mu zdolność rozpoznania swego przypadkowego spożycia LSD, w kwietniu 1943, mającym podobne pochodzenie psychoduchowe. Metzner dodaje obserwację, że odkrycie LSD "w 1943, w środku II Wojny Światowej nastąpiło w ciągu kilku miesięcy od pierwszej kontrolowanej nuklearnej reakcji łańcuchowej Enrico Fermiego, która bezpośrednio doprowadziła do zbudowania bomby atomowej; jakby to był rodzaj psychoduchowego antidotum na tę zabójczą broń" (2008: 21). Niestety bogactwo wiedzy, która mogłaby nam pomóc poprzeć te twierdzenia o powiązaniu między psychodelikami a ekologią dobiegło końca w 1965, "kiedy nastąpiło ukrócenie rządu, [i] zakazane zostały nawet badania kliniczne" (Smith *et al.*, 2004: 123). Wprowadzono kilka niedawnych wyjątków, takich jak MacLean, Johnson & Griffiths (2011), istotność, którą powinniśmy później omówić w tej pracy. Wciąż jednak, dla większości z nas, trwa zakaz jakiegokolwiek eksperymentowania z psychodelikami. Zatem, z drugiej strony, to "czyni ocalałych wczesnych badaczy wyjątkowo wartościową grupą" i "z powodu ich zaawansowanego wieku są wyraźnie zagrożonym zasobem" (Smith *et al.*, 2004: 123). Z drugiej strony, prawie całkowity zakaz badań psychodelicznych eliminuje dla większości z nas powielanie jego wpływu na naszą relację z naturą i innymi gatunkami - z wyjątkiem antropologów świadomości, którzy badają kultury rodzime (Beyer, 2009, 2012; Dickens & Tindall, 2013; Harrison, 2011; Webb, 2013).

Wśród tych zagrożonych zasobów jest Stanislav Grof (pionier badań psychodelicznych i psychologii transpersonalnej), który stwierdził w odpowiedzi na pytanie, "Czy możesz opisać okoliczności i wpływ swego pierwszego doznania psychodelicznego":

Zacząłem zdawać sobie sprawę, że nawet po długim czasie, rezultaty [psychoanalizy] akurat nie zapierały tchu w piersiach. Moja własna analiza trwała siedem lat, i uwielbiałem każdą jej minutę: bawiąc się mymi snami, i przekonując się, że było jakieś głębokie znaczenie w każdym potknięciu mego języka. Lecz gdybyś zapytał, "Czy cię to zmieniło?", wahałbym się. Powiedziałbym, że choć zmieniłem się podczas tych siedmiu lat, nie było przekonującego związku przyczynowego między

wolnymi skojarzeniami, które robiłem na kanapie, a zmianami, które wydarzyły się w moim życiu. Natomiast *gdy miałem moją pierwszą sesję LSD, rano byłem jedną osobą i zupełnie inną osobą wieczorem, i nie było wątpliwości, że zmiana ta była wynikiem tego doświadczenia* (Grof et al, 2008: 156, kursywa dodana).

Nasuwa to pytanie, jaką stał się osobą? Grof dodaje:

W końcu, nie mamy stałej tożsamości. ... Możesz ostatecznie empirycznie osiągnąć kosmicznego kreatywnego Źródła i stać się tym Źródłem. Gdy masz takie doświadczenia [jak ja], zdajesz sobie sprawę, że źródło to nie różni się od całego pola energii kosmicznej" (Grof et al, 2008: 167)

[W konsekwencji] staje się oczywiste, że wszechświat jest jednolitą siecią, której wszyscy jesteśmy istotnymi częściami ... [i], że stajemy w obliczu problemu natury zbiorowej, który może rozwiązać jedynie zdecydowany wysiłek kooperacyjny. ... [Zatem] radykalne i trwałe rozwiązanie jest niewyobrażalne bez wewnętrznej transformacji i ruchu ku globalnej świadomości (Grof, 1985: 39).

Dlatego w próbie przedstawienia wszystkich tych spraw w ich właściwej perspektywie, praca ta będzie przebiegać chronologicznie od przeszłości do przyszłości (i okresowo spoglądać w przód i w tył w czasie, tak by można omówić konkretne punkty). Równie ważne, abyśmy wiedzieli, nim wkroczymy w główną część tej pracy, czy jej części zostały opublikowane gdzieś indziej, co również nasuwa pytanie, dlaczego istnieje potrzeba ponownego powtarzania tego omówienia? Odpowiedzią jest to, że uczyłem się na ostatnich pomyłkach Naessa i Roszaka. Żaden z nich nie powtarzał się wystarczająco, ani nie odwoływał się wystarczająco do swej wczesnej pracy, ani nie wyjaśnił wystarczająco swych podstawowych pojęć, ani nie wytłumaczył wystarczająco dobrze, co motywowało ich do prowadzenia swych poszczególnych dziedzin badawczych. W konsekwencji, zadanie stworzenia spójnego oświadczenia podsumowującego ich poszczególne wkłady pozostawiono innym. Podsumowanie spuścizny Naessa można znaleźć w Drengson, 2005; Drengson i Devall, 2008, oraz Drengson, Devall, i Schroll, 2011; podczas gdy podsumowanie od ekopsychologii do ekozofii transpersonalnej jest ogniskową tej pracy, a słuchanie muzyki tekstów przytoczonych w tej pracy pogłębi doświadczenie czytelników.

Rozpoznawanie kryzysu związanego z zanieczyszczeniem wewnętrznym ludzkości

Mama natura powiedziała, że to morderstwo, co zrobiliście,
posłałam wam mój najjaśniejszy świat, już prawie go nie ma.
Dziewicze pszczoły mówiły mi, że nie widzicie lasu przez
drzewa,
Zakryjcie oczy z ubolewaniem.
I nie mam rozwiązania, na wasze prześladowanie,
Jestem taka rozczarowana.

Mama natura powiedziała, jesteście winni tej zbrodni
Teraz to nie tylko kwestia faktu, lecz kwestia czasu.
Zemsta będzie okrutna, niektórzy mówią, nie wierzę w tę
historię,
A ja nie mam żadnych rozwiązań na wasze własne skażenie.

Mama nature said, it's murder what you've done,
I sent you forth my brightest world, now it's nearly gone.
Virgin bees been telling me, you can't see the forest for the
trees,
Cover up your eyes with sympathies.
And I've got no solution, to your persecution,
I'm so disillusioned.

Mama nature said, you're guilty of this crime
Now it's not just a matter of fact, but a matter of time.
Cruel will be the vengeance, some say I don't believe that
story,
And I've got no solutions to your own pollution.

- Phil Lynott/Thin Lizzy, 1973, Belfast, Irlandia

Jako nastolatek dorastający w latach 1970, zamiast słuchać disco, kontemplowałem rockowe teksty piosenek, takie jak *Mama Nature Said*. Ten duch czasów był również ukształtowany przez tło kulturowe filmów w rodzaju *Soylent Green* (1973), (na podstawie książki Harry Harrisona z 1967 *Make Room! Make Room!*) wyraźnie ostrzegając nas przed nadchodzącymi niebezpieczeństwami przeludnienia, skażenia, i niedoborów żywnościowych, z groźnymi wydzźwiękami strachu, winy, i samopoświęcenia jako jedynymi rozwiązaniami na, w przeciwnym razie, zbliżającą się apokalipsę. W najlepszym wypadku były reklamy telewizyjne przedstawiające hollywoodzką wersję rdzennej starszyny plemiennej roniącej łzy gdy śmieci były wyrzucane z samochodów bezczeszcząc krajobraz, które kończyły się przesłaniem apelującym do nas, byśmy

nie śmieć. Ale pomysł jakiegoś rodzaju "wewnętrznego zanieczyszczenia" przyczyniającego się do ekokryzysu był nieobecny w retoryce środowiskowej, którą słyszałem od dorosłych kształtujących mój młodzieńczy rozwój (Schroll, 2009: 29).

Moje poszukiwanie zrozumienia tego "wewnętrznego zanieczyszczenia" jest tym, co doprowadziło mnie do "ekopsychologii" (co jak zasugerowałem we wprowadzeniu może być dokładniej opisane jako "ekozofia transpersonalna"; w pracy tej będę jednak odnosił się zarówno do ekopsychologii jak i ekozofii transpersonalnej). Dlatego był to natychmiastowy przebłysk dla moich wspomnień o *Mama Nature Said* gdy usłyszałem Iana Prattisa mówiącego nam w *Failsafe: Saving the Earth From Ourselves* (2008): "Od samego początku muszę być szczery odnośnie kontekstu [naszego] obecnego ekologicznego, społecznego, i psychologicznego kryzysu. Na tej planecie istnieje zewnętrzny kryzys zanieczyszczenia środowiska, ponieważ istnieje wewnętrzny kryzys zanieczyszczenia ludzkości" (str. 38). Prattis identyfikuje to wewnętrzne zanieczyszczenie jako objawy (str. 27), co zgadza się (choć bez cytowania) z pracą Rogera Walsh, który wykazał to w swym artykule z 1984a "World at Risk" (str. 10-14), i który elaborował na ten temat w Walsh, (1984b, 1985). Jest to ważna kwestia, którą podnoszą Prattis i Walsh, i dostarczają nam punktu wyjścia ekozofii transpersonalnej: "jak, i w których kierunkach, możemy wyjść poza proste leczenie objawów rosnącej liczby socjalnych i środowiskowych kryzysów na świecie?" (Schroll, 2007: 30). Rozważenie tego pytania reprezentowało realny punkt zwrotny w moim myśleniu:

Pozwoliło mi to zdać sobie sprawę, że uzdrowienie społecznych i środowiskowych kryzysów na świecie nie miało nastąpić po prostu poprzez stworzenie nowych technologii i zaprzestanie stosowania paliw kopalnych, ani poprzez odrzucenie rozwoju nowych technologii i postaranie się by żyć prościej. Nie jest sprawą filozofów przewidywanie lepszej etyki środowiskowej dla pokierowania praktyką biologów zajmujących się ochroną oraz urbanistów, służących nam za lepszych włodarzy ziemi. Ani też skoncentrowana próba protestu ekoaktywistów stosujących poczucie winy, strach, i kampanie pisania listów, nie przekonają polityków do wprowadzenia sztywniejszych przepisów dotyczących ochrony środowiska, stworzenia swego rodzaju zmiany potrzebnej w naszym zachowaniu. Nieodzwrotnie, jak może być przy wszystkich tych podejściach, uważam, że prawdziwy punkt wyjścia w kierunku uzdrawiania kryzysu społecznego i środowiskowego zaczyna się od samokonfrontacji i samooceny. Potrzebujemy zbadać światopogląd wpływający na nasze postawy i nasze zachowanie (str. 30).

Niektórych mainstreamowych środowiskowców może urazić ten punkt zwrotny w moim myśleniu, wierzących, że nie wspieram już pracy aktywistów środowiskowych, lub zaangażowanych w zarządzanie zasobami, biologię ochrony, psychologię środowiskową i psychologię ochrony. Ale nie jest to prawdą. Nadal popieram te obawy⁵, jednak jestem przeciwny technokracji, to jest, społecznej inżynierii kultury. Faktycznie były to spostrzeżenia, które Roszak zdobył z *Frankensteina* Mary Shelley (1816/1983), z jego krytyką nauki i kultury (Roszak, 1980), co zmotywowało go do napisania *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition* (1969) ["Tworzenie kontrkultury: Refleksje na temat technokratycznego społeczeństwa i jego młodocianej opozycji"]. Ten konkretny punkt został pominięty zarówno przez Jonathana Coope'a (2010), jak i Tristana L. Snella, *et al.* (2011) przy ocenianiu wkładu Roszaka do ekopsychologii. Wstępne starania mające na celu rozwiązanie tego problemu zostały podjęte przez Schroll i Greenwood, 2011, choć wciąż potrzebne jest bardziej kompleksowe badanie. Niepowieściowe krytyki przekształcania wiedzy naukowej w stechnologizowaną politykę społeczną obejmują Batteau, 2010; Drengson, 1995, 2011; Fromm, 1968, Glendinning, 1994; oraz Roszak, 1973, 1999, i są odzwierciedlone w kilku krytykach powieściowych (Huxley, 1932/1969; Orwell, 1949; oraz Zamyatin, 1972). Wracając do tych spraw 30 lat później, Roszak napisał:

Kultury utrzymują tajemnice; pewne rzeczy naświetlają a inne tłumią. Każda kultura skrywa tak bardzo jak ujawnia; to jest jej styl i wyjątkowy wkład. Kultury przetrwają tak długo, jak długo mogą utrzymać ten styl, to znaczy, jak długo mogą ukrywać się przed sobą. Istnieje przekonanie, w którym każda kultura jest spiskiem, skoordynowanym wysiłkiem do otwarcia kilku drzwi percepcji i do zamknięcia innych (Metzner, 1999: viii).

Trudnym problemem, z jakim mamy do czynienia, jest to, że nasze uwolnienie się z uścisku "technokratycznego paradygmatu" (Roszak, 1969; Drengson, 2011) nie będzie łatwe, ponieważ naszej ścieżki do wyzwolenia nie można osiągnąć wyłącznie na podstawie logicznych argumentów zbudowanych na przyroście bitów danych.

Roszak przyznaje:

Ekologia już szybuje nad progiem herezji. Czy będzie na tyle odważna by przez niego przejść i, w ten sposób, zrewolucjonizować nauki jako całość? Jeśli ten krok ma zostać zrobiony, nie będzie to kwestią dalszych badań, lecz przekształconej świadomości (Roszak, 1973: 371).

Zadając sobie podobne pytania, były astronauta Apollo i założyciel Instytutu Noetyki, Edgar D. Mitchell, wywnioskował, że to, czego potrzebujemy, aby rozwiązać ekokryzys "jest przekształceniem świadomości" (Roberts, 2011: 6). Innymi słowy potrzebujemy pozytywnej wizji przyszłości opartej na kulturowym (antropologicznym) i osobowym (egzystencjalnym) zrozumieniu co to oznacza dla człowieka. Tylko najbardziej sceptyczni nadal zaprzeczają, że jesteśmy obecnie w środku ekokryzysu, który Rachel Carson (1962) przewidziała niemal 50 lat temu. Sceptycy i wierzący argumentując za i przeciw realności ekokryzysu pominęli wszakże punkt bardziej zasadniczy - Carson ostrzegł przed poleganiem na "nastawieniu technologicznym" jako rozwiązaniu ekokryzysu, choć nie oznacza to, że innowacja technologiczna nie jest ważna; jest. Obecnie używam kilku rodzajów innowacyjnych technologii przy realizacji tego artykułu, i polegam na innych w moim codziennym życiu. To, co Carson miał na myśli to, że nowe technologie same w sobie nie wystarczą do rozwiązania ekokryzysu, i że rozwiązania te są często udaremniane przez technokrację.

Podobnie (jak już wcześniej omawiałem bardziej szczegółowo):

w rozmowach, które odbyłem z ekopsychologami, którzy wspierają hipotezę, że potrzebna jest transformacja świadomości, wielu pytało, czy będzie potrzebna jakaś poważna, apokaliptyczna katastrofa środowiska by zmotywować większość nas (Schroll & Hartelius, 2011: 84).

Ram Dass podniósł tę samą kwestię w swym wywiadzie z Johnem Seedem (Ram Dass & Seed, 1991). Ram Dass zapytał: "Czy wyzwolenie transformacji świadomości wymaga niesamowitej traumy?" Na co Seed odpowiedział (parafrazując): "Mieliśmy już tyle traumy, która zdaje się nie jest wystarczającym środkiem do wyzwolenia zmiany w naszej świadomości. W rzeczywistości trauma często ma na nas przeciwny wpływ niwelujący"⁶. Zamiast tego, Seed zasugerował, że potrzebowalibyśmy czegoś w rodzaju cudu, który pozwoliłby nam "obudzić się pewnego dnia kimś innym" (Schroll & Hartelius, 2011: 84).

Wracając do anegdotycznego Hofmanna wspomnienia podobieństw między jego doświadczeniem w naturze, a początkowym doznaniem psychedelicznym, stawia to pytanie, czy spożycie rośliny psychedelicznej, takiej jak grzyby psilocybinowe wpływa na cechy osobowości i ostatecznie wywołuje transformację świadomości? Najnowsze dowody eksperymentalne w warunkach klinicznych (MacLean, Johnson & Griffiths, 2011) dostarczyły danych dowodzących, że zwiększona otwartość wiązała się z badanymi, którzy spożyli psilocybinę. Otwartość określają oni jako "relatywnie szeroki zakres współzależnych cech dotyczących wrażenia estetycznego i wrażliwości, fantazji oraz imaginacji, świadomości uczuć w sobie i w innych, zaangażowania intelektualnego. Ludzie o wysokich poziomach Otwartości są 'przenikliwi dla nowych idei i doświadczeń' oraz 'zmotywowani do poszerzania swoich doświadczeń na nowe terytorium'" (DeYoung *et al*, 2005: 1459). Mam nadzieję, że zatwierdzone zostaną dodatkowe badania mające przetestować podobne hipotezy, i pomogą rzucić więcej światła na to, czy transformacja świadomości może być wyzwolona doświadczeniem psychedelicznym, czy nie. MacLean *et al*. (2011: 1459) ostrożnie się zgadza, mówiąc nam:

Chociaż wyniki sugerują zmiany osobowości, które mogą być związane z ekspozycją na halucynogen⁷, nie jest możliwe wyizolowanie wpływu halucynogenów jako takich, z powodu błędu autoselekcji, co może zmylić wyniki badań przekrojowych. Potrzebne będą badania podłużne by powtórzyć zmiany w osobowości, postawach i wartościach związane z halucynogenem.

Ich wstępne wyniki badań wspierają ten sam oddźwięk nadziei Metznera:

Potencjał psychedelików do działania jako katalizatory transformacji w *gnozę*, lub bezpośrednią, w ciągłą świadomość boskiej rzeczywistości, nawet jeśli tylko u niewielkiej ilości ludzi, wydaje się mieć ogromne znaczenie. ... odkrycie psychedelików, w ułatwianiu takich doświadczeń i procesów można uznać za jeden, bardzo ważny czynnik w ogólnym duchowym przebudzeniu zbiorowej świadomości ludzkiej (str. 81). ... Wiedza pochodząca ze stanów odmiennych była, może być, i musi być zastosowana do rozwiązania oszałamiających problemów, z którymi konfrontuje się nasz

gatunek (Metzner, 1989: 88).

Poza tą wstępną dyskusją, aby zrozumieć kontekst, w którym mają zastosowanie badania kliniczne MacLean *et al* - jak również obawy wyrażone przez Mitchell, Prattis, Getty, Ram Dass, Seed, Roszak, Gomes, Grof, Krippner i Metzner - i zyskać szersze zrozumienie tego jak wyłoniła się koncepcja "wewnętrzznego zanieczyszczenia", trzeba uporządkować i ustalić historyczny rozwój, z którego wyłoniła się ekopsychologia.

Korzenie ekopsychologii w psychologii humanistycznej i transpersonalnej

Widzę rezygnację z nicości	I see the resignation of nothingness
Słyszę reperkusje bezcelowości	I hear the repercussions of pointlessness
Jestem całkowicie rozdarty	I'm completely torn
Cała moja postawa rodzi wzgardę.	My whole attitude bears my scorn.
Słyszę ciszę kolejnego dnia	I hear the silence of another day
Podczas gdy nasza egzystencja zostaje wymazana,	While our existence gets wiped away,
Znasz gry, w które wszyscy gramy.	You know the games that we all play.
Widzę, że grasz na mej tolerancji,	I see you're playing with my tolerance,
Muszę wznieść się ponad tę świadomość.	Gotta rise above this consciousness.

- Tim Masters, Lincoln, Nebraska, 1997

Kiedy zasiewana była zbieżność wydarzeń, które ostatecznie doprowadziły do narodzin zarówno psychologii humanistycznej jak i transpersonalnej (i ostatecznie ekopsychologii), miałem cztery lata. Greenway sownie przyczynił się do mojego rozumienia tej wczesnej historii, przypominając (w jednej z wielu naszych wymian emailowych z 2001-2010), że pewnego deszczowego popołudnia późną jesienią 1962 r, Abraham Maslow wyglądał przez okno, mówiąc, "To nie wystarczy, psychologia humanistyczna nie wystarczy." Zainicjowało to myślenie Maslowa o ograniczeniach psychologii humanistycznej, i to w tym czasie zaczął być pod wpływem poglądu Sir Juliana Huxleya na transhumanizm (1957). Miną kolejne cztery lata, zanim nadejdzie następny przełom, jak mówi nam Anthony Sutich (1969: 13): "W styczniu 1966, kilku członków Zarządu Redakcji [*Journal of Humanistic Psychology*] zostało zaproszonych na seminarium zatytułowane 'Teologia humanistyczna' z Ojcem [Patrickiem] MacNamara". Maslow był wśród tych uczestników na seminarium, którzy zaczęli następnie dociekać poprzez wymianę listów ze Sutich'em. Sutich dodaje (str. 13), że "Na początku stycznia 1967, termin 'Transhumanistyczny' ... stał się kluczowym słowem dla tej siły".

A jednak wciąż były potrzebne dalsze wyjaśnienia, jak wskazuje Miles Vich (1988: 107), że nazwa dla tej nowej granicy nie pojawiła się bez początkowego grzęźnięcia. Maslow był jednym z pierwszych, którzy użyli terminu "transpersonalny" w wiadomości do Suticha w 1967, i ponownie w 1968 w liście dotyczącym spotkania z Grofem:

Głównym powodem, dla którego piszę, jest to, że w trakcie naszych konwersacji myśleliśmy o używaniu słowa transpersonalny zamiast tego nieporadnego słowa transhumanistyczny lub transhumaniczny. Im więcej o tym myślę, tym bardziej to słowo mówi to, co wszyscy próbujemy powiedzieć, czyli poza indywidualność, poza rozwój osoby indywidualnej w coś, co jest bardziej inkluzywne niż osoba indywidualna, od czego jest większe (Sutich, 1967).

To odniesienie do czegoś większego, bardziej inkluzywnego, lub całkowitszego niż osoba indywidualna, jest kreatywnym wglądem, który zmotywował Maslowa do zbadania tego, co nazwał doświadczeniami szczytowymi (Maslow, 1964), i nawiązuje do Hofmanna doświadczenia natury gdy miał dziewięć lat, które dało mu sposób na zintegrowanie i zinternalizowanie jego pierwszego doświadczenia z LSD.

Wymagałoby to dokładniejszej analizy wczesnej historii psychologii humanistycznej i transpersonalnej (poza przedstawioną tu tą ograniczoną) by dowiedzieć się, czy którykolwiek z jej członków, lub MacNamara, byli w tym czasie pod wpływem doniosłego nawoływania Lynna White'a, Juniora, który (tego samego roku, co kluczowe seminarium MacNamara) odważnie skrytykował w 1967 zachodnią formę Chrześcijaństwa jako "najbardziej antropocentryczną religię jaką widział świat" (White, 1973: 25). Podsumowując jego argument, White ukazał, że: "Zarówno nasza obecna nauka, jak i nasza obecna technologia są tak bardzo nacechowane ortodoksyjną chrześcijańską arogancją wobec natury, że od nich samych nie można oczekiwać żadnego

rozwiązania dla naszego kryzysu ekologicznego. Ponieważ korzenie naszych problemów są tak bardzo religijne, środek zaradczy musi być zasadniczo religijny, czy go tak nazwiemy, czy nie" (str. 29-30). Metzner skrytykował "pomniejszą niewytworność [antropocentryzmu], terminu mieszanego pochodzenia greckiego i łacińskiego" (Metzner, 1991: 148), sugerując zamiast tego "diagnostyczną metaforę *ludzkiego (lub humanistycznego) kompleksu wyższości*" (Metzner, 1999: 84).

Dodatkowe wspomnienia z tej wczesnej historii zapewnił Krippner, który przypomniał w swej ostatniej rozmowie z Maslowem, że Abe mówił o założeniu nowej psychologii, którą nazywał psychologią trans-humaniczną: "Dlatego powinniśmy poszerzyć nasze zainteresowania - iść trans-humanicznie - a nie robić z tego psychologię humanocentryczną" (Schroll *et al*, 2009: 40). Krippner dodał, "Gdy o tym rozmawialiśmy, teraz, z perspektywy czasu zdaję sobie sprawę, że mówił o czymś, co nazywamy obecnie ekopsychologią" (Schroll, 2008/2009: 16). "Niestety Maslow nigdy nie zrealizował tego marzenia" (Schroll *et al*, 2009: 40); podsumowując swe poglądy na to wspomnienie, Krippner dodał opinię "że ekopsychologia jest [teraz] absolutnie istotna" (str. 46).

Aby odtworzyć w naszej świadomości burzliwy, społeczno psychologiczny kontekst, w którym wyłoniła się zarówno humanistyczna jak i transpersonalna psychologia, przypomnijmy sobie jeden z najbardziej szokujących obrazów naszych dwudziestopierwszowiecznych jaźni, który wszedł z krzykiem w nasze życie: surowy wokół piosenki *21st Century Schizoid Man*, której słowa wybuchają z gromką właściwością rewolucji lat 1960 w głosie, w stylu prezentacyjnym, i treścią:

Kocia stopa, żelazny szpon,	Cat's foot, iron claw,
Neurochirurgi krzyczą o więcej	Neurosurgeons scream for more
W zatrutych drzwiach paranoi	At paranoia's poison door
Dwudziesto pierwszo wieczny schizoid.	Twenty-first century schizoid man.
Stojak na krew, drut kolczasty	Blood rack, barbed wire,
Polityków stos pogrzebowy	Politicians' funeral pyre
Niewinni gwałceni ogniem napalmu	Innocents raped with napalm fire
Dwudziesto pierwszo wieczny schizoid.	Twenty-first century schizoid man.
Nasienie śmierci, ślepa chciwość człowieka,	Death seed, blind man's greed,
Poetów głodujące dzieci krwawią,	Poets' starving children bleed,
Niczego co ma, naprawdę nie potrzebuje,	Nothing he's got he really needs,
Dwudziesto pierwszo wieczny schizoid.	Twenty-first century schizoid man.

Są to słowa i poetyckie iluminacje Petera Sinfielda, którego inspiracje odarły naszą skórę w 1969, i wypaliły te myśli w naszych mózgach, wspomagane przez palący podmuch fuzji kontrolowanej znanej jako grupa muzyczna *King Crimson*. Mroźące odniesienie Sinfielda do typu osobowości schizoidalnej nadal mający w dużej mierze na horyzoncie przyszłości ludzkości, ostrzegając nas, abyśmy zbudzili się z naszego oddzielenia od siebie, od społeczeństwa, i od natury, ponieważ osoba schizoidalna nie jest już w kontakcie ze swoimi uczuciami. Zamiast tego, osoba schizoidalna żyje w stanie psychologicznego odłączenia od innych ludzi i świata natury. Wszyscy jesteśmy w niebezpieczeństwie stania się takim schizoidalnym człowiekiem (Schroll, 2008/2009: 16-7).

Ten człowiek schizoidalny jest tym, co Metzner wspomina w swojej książce *Green Psychology* jako "kolektywną psychopatologię związku między istotami ludzkimi a naturą" lub, innymi słowy, "dysocjają" (Metzner, 1999: 94-97). Psychologia powinna być zatem na pierwszej linii próby zbadania naszego światopoglądu, i nas samych, lecz psychologia mainstreamowa jest obecnie zdominowana przez technofilów. Technofile ci, lub być może, bardziej dojmująco nekrofile, aktywnie popierają konsumpcyjne traktowanie technologii oraz instrumentalne wykorzystanie natury (systematyczne przekształcanie natury na użytek ludzi)⁸.

Rok 1969 uświadczył narodzin *Stowarzyszenia Psychologii Transpersonalnej (Association for Transpersonal Psychology)*, którego początki znalazły inspirację w wizji Maslowa z 1968, że "bez transcendencji i transpersonalności, zachorujemy, staniemy się agresywni i nihilistyczni, albo beznadziejni i apatyczni" (Maslow, 1968: iv). Rozpoznawszy to, trudno powiedzieć, czy to psychologia miała wpływ na popkulturę, czy popkultura miała wpływ na psychologię, ponieważ w 1969, także Alan Watts opisywał autyzm emocjonalny dwudziestopierwszowiecznego schizoidalnego człowieka Seinfelda w *Does It Matter?: Essay's on Man's Relationship to Materiality* ("Czy to ma znaczenie?: Esej o relacji człowieka z materialnością"), mówiąc nam, że:

... Ludzie, czy to z Zachodu czy Wschodu, muszą zostać wyzwoleni i odhipnotyzowani z ich wizji symbolizmu, a tym samym stać się intensywniej świadomymi żywych wibracji realnego świata. Przez brak takiego zorientowania, nasza świadomość i sumienia stały się zrogowaciałe na codzienne okrucieństwa palenia dzieci napalmem, przepojenia bombardowaniami żyznej ziemi z wszystkimi jej roślinami, dzikimi zwierzętami, oraz owadami (nie wspominając o ludziach), na wytwarzanie broni jądrowej i chemicznej, odnośnie których prawdziwym problemem jest nie tyle zapobieganie ich wykorzystywaniu, co ściągnięcie ich z oblicza ziemi. [Jeśli kiedykolwiek będziemy mogli przetrwać to szaleństwo, będziemy] musieli stać się wyraźnie świadomi naszej ekologii, naszej współzależności i [naszej] faktycznej tożsamości ze wszystkimi innymi formami życia (Watts, 1969: xiv).

Watts mógł napisać te słowa wczoraj, i to jego i Maslowa dziedzictwu zawdzięczamy honorowanie ich wizji i wydanie na świat ekopsychologii, oraz ekozofii transpersonalnej. Równie przejmujący, tak jakby to była historia dzisiejszego topowego newsa, ten dominujący duch strachu, niepokoju i dysocjacji został niesamowicie podsumowany w Roszaka *The Making of a Counter*:

Jeśli technokracja w swym wielkim pochodzie przez historię faktycznie dąży do zadowolenia tak wielu ... powszechnie ratyfikowanych wartości jako Poszukiwania Prawdy, Podboju Natury, Bogatego Społeczeństwa, Kreatywnego Wypoczynku, Dobrze Dopasowanego Życia, dlaczego nie odprężyć się i nie cieszyć podróżą? Odpowiedzią jest, jak sądzę, to że nie mogę zobaczyć niczego na końcu drogi, którą podążamy z takim pewnym siebie impetem, lecz dwaj smutni włóczędzy Samuela Becketta na zawsze czekają pod tym zwiędłym drzewem na początek swego życia. Poza tym, myślę, że drzewo nawet nie będzie prawdziwe, lecz będzie plastyczną podróbką. W rzeczywistości, nawet włóczędzy mogą okazać się automatami ... choć oczywiście na ich twarzach będą świetne, zaprogramowane uśmiechy (Roszak, 1969: xiv).

Czy "to odkrycie, że jesteśmy niczym więcej jak bezdusznymi stworzeniami odgrywającymi główną rolę w jakimś teatrze absurdu jest naprawdę obrazem świata i przyszłością, na które wszyscy czekamy? Z pewnością nie jest to wizja przyszłości, na którą czekałem, jeszcze zanim ktokolwiek z nas wpadnie w jakąś głęboką depresję odnośnie tego ponurego przewidywania przyszłości - ważne abyśmy wspomnieli, że to "jeśli" jest kluczowym słowem w Roszaka scenariuszu przyszłości. Oznacza to, że jeśli odporność na kontrkulturę zawodzi, ... jeśli nie uda nam się przekształcić naszego obecnego kryzysu percepcji w okazję do transformacji... Jeśli nie staniemy się aktywni w politycznym procesie potrzebnym do stworzenia lepszych społeczności, jeśli zaniedbamy kultywację naszego transpersonalnego rozwoju" (Schroll, 2008/2009: 17), wtedy tak, nasza przyszłość wygląda błado.

Przewin do przodu 27 lat by znów usłyszeć jak te obawy w dalszym ciągu wpływają na nasze rozumienie nauki, kultury, naszej zbiorowej przyszłości, a ci od psychologii transpersonalnej, jak David Fontana i Ingrid Slack przekonująco argumentowali w swojej pracy "Potrzeba psychologii transpersonalnej" ("The need for transpersonal psychology"):

Dlatego w coraz bardziej kurczącym się i niezależnym świecie, niezbędne wydaje się, by zachodnia psychologia naukowa [zaczęła aktywną eksplorację] wpływu, jaki doświadczenia i wierzenia transpersonalne mają na ludzką motywację i zachowanie. Eksploracja taka musi również obejmować obszerne i kulturowo ważne psychologie formalne utworzone przez tradycje niezachodnie, z których większość ma swoją podstawę na, lub odnosi się do, rzekomych doświadczeń transpersonalnych. ... Sama przyszłość ludzkości (wielkie zdanie, ale nie niewłaściwe w danych okolicznościach) zależy w coraz większym stopniu od międzynarodowego zrozumienia, i jeśli zachodnia psychologia naukowa ma odgrywać rolę w tym zrozumieniu ... wydawałoby się zatem konieczne, aby bezzwłocznie dała się odczuć w dziedzinach, których to dotyczy (Fontana & Slack, 1996: 4).

Fontana i Slacka wezwanie do działania doprowadziło do utworzenia Działu Psychologii Transpersonalnej w Brytyjskim Towarzystwie Psychologicznym, którego sprawy odpowiadają podobnej rozmowie toczącej się w ramach obecnej pracy, i ekopsychologii jako całości. Dlatego aby popierać dalszą syntezę między tymi konwersacjami ważne jest uznanie ograniczenia w naszym poglądzie na psychologię transpersonalną.

Rozpoznawanie ograniczeń psychologii transpersonalnej

<p>Próbowałem tak ciężko, ale po prostu nie mogę się odnieść Czy to kontrola umysłu, czy tylko odrębny stan? Widzę miliony ludzi poruszających się w prawo, Bojących się siebie nawzajem, bojących się światła. Szkodnikowi konsumenci yuppie, strata pokolenia, Gdy pojawia się kolejny oddech, który wydychają. To świt umarłych, lub kraina zombich, Chociaż nowe nadużycia władzy widoczne są w całym kraju. Nasze morza są wypełnione olejem, Martwimy się o spalone flagi, Wszystkie te sprzeczności są naprawdę straszne. Więc niech te zamknięte umysły nuć dalej Dokręcając śruby, Te skomplikowane pytania To nowy przypadek dla bluesa.</p>	<p>Tried so hard, but I just can't relate Is it mind control, or just a separate state? I see millions of people moving to the right, Afraid of one another, afraid of the light. Yuppie vermin consumers, a generation lost, When up pops another breathing their exhaust. It's dawn of the dead, or zombie land, While new abuses of power are seen throughout the land. Our seas are filled with oil, We worry about burned flags, All these contradictions are really such a drag. So keep those closed minds humming Bolting down the screws, These complicated questions Are a new case for the blues</p>
--	---

- Jim Jacobi, Seattle, Waszyngton, 1998

Znaczna część teoretycznych podstaw psychologii transpersonalnej została skonstruowana z religii i psychologii azjatyckich: hinduizmu, taoizmu i buddyzmu. Mimo że spędziłem pięć lat na studiowaniu Buddyzmu Zen i próbowaniu praktykowania jego metod medytacyjnych, zawsze obecne było uczucie kroczenia po (lub naruszania) obcej ziemi. Mimo tego nieco nienaturalnego uczucia, które zawsze wkładało się w moje empiryczne spotkania z Zen, i mojego teoretycznego badania religii i psychologii Azji, Masłowa założycielski duch psychologii transpersonalnej nadal trzyma mnie przy nadziei. Wciąż odkrywam, że hinduski mit o wszechświecie rezonuje w mej własnej nieświadomej, i empirycznej kosmologii inspirowanej psilocybiną (Schroll, 2004a). Taoizm dostarcza wglądu filozoficznego (Kasulis, 1981), a koany Zen jednoczą moje ciało/umysł (Schroll, 2011b)⁹.

Niemniej jednak, ograniczenia psychologii transpersonalnej (zwłaszcza możliwość pozyskania jej pomocy w poszerzaniu euroamerykańskiej świadomości ekopsychologicznej) stały się szokująco oczywiste, kiedy czytałem pracę Philipa Novaka (1987) "Jakże Tao? Religie azjatyckie i problem degradacji środowiskowej" ("Tao how? Asian religions and the problem of environmental degradation"). Obejmuje to: (i) Przypadek z Indii; (ii) Przypadek z Chin; oraz (iii) Przypadek z Japonii. Począwszy od Indii, Novak ujawnia rozdzźwięk między teoretycznymi naukami hinduizmu a codziennym zachowaniem praktykujących go:

Literatura wedyjska wielokrotnie wyraża żywą wdzięczność i głęboki szacunek dla Przyrody. Choć nic żywiej nie ilustruje paradoksalnej natury związku Indii ze środowiskiem niż stan Gangesu. ... Szacuje się, że "przynajmniej 10.000 na wpół spalonych ciał jest wrzucanych do rzeki każdego roku albo w Waranasi albo w miastach w górę rzeki. Całe zwłoki trędowatych są często wrzucane do rzeki przez nieświadomych mieszczan, którzy boją się, że spalenie rozniosłoby pałeczki trądu w powietrzu z dymem. Samo Benares zrzuca 20.000.000 galonów nieprzetworzonych ścieków do rzeki każdego dnia. Jedna ogromna rura kanalizacyjna uchodzi do rzeki tylko 100 jardów w górę rzeki od głównej rury ujęcia wody pitnej tego miasta" (Novak, 1987: 33-6).

Ci z nas, którzy znają hinduizm, wiedzą, że Ganges jest święty dla Hindusa, który wierzy, że jego wody są święte i oczyszczające. Każdego roku tysiące Hindusów pielgrzymują do Gangesu by się w nim wykąpać i napić jego świętej wody. To z pewnością przemawia za potęgą mądrości przodków; przemawia również za potęgą zaprzeczenia.

Po drugie, Novak przechodzi do rozmowy o Chinach. Mówiąc nam, że w chińskiej historii zachowanie duchowych praktyk buddyzmu i taoizmu przyniosło wiele niszczycielskich skutków dla środowiska naturalnego:

Nawet mnisi buddyjscy dzielają winę. [René] Dubos zauważa, że używali oni ogromnych ilości drewna do konstrukcji i ciągłej rekonstrukcji swych sal i świątyń, [doprowadzając do powszechnego wylesienia], i pomimo ich rzekomego wegetarianizmu, trzymali żywy inwentarz, który nadmiernie wyjadał okoliczne ziemie. ... Dubos cierpko sugeruje, że słynna chińska postawa wobec Przyrody powstała w reakcji na szkody wyrządzone środowisku naturalnemu w

starożytności, i że nasze romantyczne wyobrażenia o chińskim szacunku dla Przyrody zawdzięczamy pismom emerytowanych biurokratów, którzy mieszkali w majątkach, w których Przyrodę systematycznie poddawano ogrodniczemu przycinaniu (Novak, 1987: 36).

Novak dodaje dalej, że atrament, którym była tradycyjnie pisana piękna kaligrafia buddyzmu i taoizmu, pochodzi z sady z drzew. Ale ścięcie pełnowymiarowego drzewa jest pracochłonnym zadaniem, więc mnisi ostatecznie zaadaptowali praktykę korzystania z młodych drzewek w celu uzyskania popiołu do swego tuszu. Praktyka ta oczywiście przyczyniła się do wylesiania Chin, podczas gdy mnisi buddyjscy i taoiści pisali tym tuszem piękną kaligرافیę o przyrodzie: przywodząc na myśl potoczną frazę, *czy coś jest nie tak z tym obrazem?*

Po trzecie, podczas konferencji z 1989 "Gaia Consciousness: The Re-Emergent Goddess and the Living Earth" ("Świadomość Gai: Ponowne wyłonienie Bogini i Żywej Ziemia") (zorganizowanej przez Jamesa A. Swana), Novak kontynuował swą krytykę religii azjatyckich z 1987 roku; szczególnie głęboką sprzeczność faktycznego traktowania Przyrody przez religie azjatyckie z ich rzekomym światopoglądem. Dodając jeszcze jeden gwóźdź do trumny, Novak pisze:

Aż do 1970 roku, gdy uchwalono szereg rygorystycznie egzekwowanych przepisów w zakresie ochrony środowiska, Japonia, głównie ze względu na jej powojenny wysiłek przemysłowy, stała się *Itchiban*, przemysłowym zanieczyszczaczem numer jeden na świecie. Japoński uczonec, Edwin Reischauer, powiedział, że Japończycy zrobili więcej niż jakikolwiek inny naród, by zbeczczyć przyrodę, choć żaden naród nie kocha jej bardziej (Novak, 1989: 51).

Tymczasem gdy ludność i korporacje Japonii kontynuują czyszczenie swych działań w ojczyźnie, Korporacja Mitsubishi (i grupy powiązane) przyczyniają się do alarmującego tempa wylesiania. Według EcuadorExplorer.com (2013), ten wskaźnik wylesiania na skalę całej planety wynosi 86.000 hektarów na dzień, obszar równy Miastu Nowy Jork. Sprowadza się to do 1 hektara (2,4 hektarów) na sekundę, lub dwóch boisk do futbolu amerykańskiego, 31 milionów hektarów na rok, obszar większy niż Polska. Novak przypomina nam, że podczas gdy ojczyzna Japonii jest święta dla Japończyków, reszta świata jest postrzegana jako granica szeroko otwarta na rozwój korporacyjny.

Podsumowując te przykłady ograniczeń psychologii transpersonalnej, chcę powtórzyć, że nadal wierzę, iż tradycje hinduizmu, taoizmu, i buddyzmu są w stanie dostarczyć nam cennych źródeł mądrości, które pomogą przywrócić utracone połączenie ze światem nieczłowieczym. Niemniej jednak przykłady te służą zilustrowaniu faktu, że to, iż stajemy się praktykującymi te tradycje, nie gwarantuje automatycznie, że nasze postawy i zachowania zostaną zmienione w odniesieniu do naszego stosunku do wszystkich systemów naturalnych. Co więcej, przykłady te służą również wykazaniu, że nawet jeśli staniemy się wyznawcami hinduizmu, taoizmu i buddyzmu, możemy wciąż padać ofiarą skutków, które Kremer i Donald Rothberg nazywają naszym cieniem zbiorowym:

Możemy zdefiniować cień zbiorowy jako nieznanne lub mało znane aspekty społeczeństwa i kultury [które wciąż pozostają ukryte w naszej nieświadomości z powodu głosów wydobywających się z] ... dominujących dyskursów (Kremer & Rothberg, 1999: 3).

Elaborując nad tą sprawą, Rothberg podjął się zadania zwrócenia uwagi ruchowi transpersonalnemu na te ograniczenia azjatyckich psychologii i religii, mówiąc:

...ważne jest, aby zadać krytyczne pytania o stopień, w jakim pole transpersonalne podało selektywny odczyt tradycji duchowych i uwypukliło niektóre rodzaje ekspresji duchowej, a nie inne. ... Chociaż idea "wieczystej filozofii" i nacisk na tradycje kontemplacyjne i mistyczne, zwłaszcza Azji, ogromnie poszerzył Zachodowi współczesne rozumienie filozofii i psychologii, ważne jest, aby zapytać, czy pewne aspekty ludzkiego rozwoju również zostały wyniesione na wyższy poziom w innych tradycjach[?] (Rothberg, 1999: 46).

Rothberg zauważa dalej, że to, czego brakuje w dziedzinie transpersonalnej, to rozważanie znaczenia "rdzennych tradycji wszystkich kontynentów" (str. 46). Oferuje krótką wzmiankę o "afrykańsko-chrześcijańskim Voodoo na Haiti, które odegrało kluczową rolę w uzyskaniu haitańskiej niezależności politycznej pod koniec osiemnastego wieku" (str. 57), jednak w jego skądinąd wnikliwej ocenie pominięto artykuł Molefi Kete Asante (1984) "Afroamerykański tryb transcendencji". Asante spostrzega, że "taniec brazylijski *Samba*, kubańska

religia ludowa *Sango*, brazylijska religia ludowa *Umbanda*, haitańska religia ludowa *Voodoo*, lub religia jamajska *Myal*" oraz afrykańska idea sudycyzmu, wszystkie mają "to samo źródło energii, rytm i polirytm, które prowadzą ducha ku transcendencji" (str. 168). Jest to zinternalizowany rezonans z rytmem dźwięku perkusji i ruchem, który daje wyraz holistycznej osobowości Afroamerykanów, i można mieć do niego dostęp "w każdym dobrym klubie bluesowym lub jazzowym [gdzie] można uzyskać ten sam uduchowiony dźwięk, co w kościele" (str. 176). To źródło transpersonalnej mądrości jest szczególnie spójne z mądrością ekopsychologii lub transpersonalnej ekozofii, jak wyjaśnia Asante: "nie zależy to od ikon wiary, ale od nieustannego kolektywnego dążenia ludzi do harmonii ze sobą, z innymi ziemianami i z naturą" (str. 176). Ten pogląd jest spójny z, i wspiera, moją własną życiową inspirację poprzez bluesa i muzykę rockową, wliczając jego zdolność gawędziarską dzięki mocnym tekstom, których użyłem w tym artykule.

Metzner również podziela troskę Rothberga o inne tradycje brakujące w sferze transpersonalnej, co skłoniło go do zbadania rdzennych korzeni jego germańskiego pochodzenia w "Studnia pamięci: Ponowne odkrywanie mitów mądrości Ziemi Europy Północnej" [*The well of remembrance: Rediscovering the Earth wisdom myths of Northern Europe*] (1994). Prowadząc te dociekania, Metzner poruszył kwestię: "Ci z nas, którzy wywodzą się od europejskich przodków, skłaniają się naturalnie do pytania, czy cokolwiek w naszej własnej tradycji ma znaczenie dla przetrwania kryzysu ekologicznego. Książka ta bada animistyczno-szamański światopogląd rdzennych mieszkańców Europy" (Metzner, 1994: 1-2). Poprzez swoje dogłębne dochodzenie przekonująco pokazuje, że "w samym sednie religijnego światopoglądu starożytnych Germanów [leżą] szamańskie praktyki podróży do innego świata" (str. 198). Dlatego ci z nas, którzy wywodzą się z ludów germańskich (wliczając Anglosasów) i celtyckich ludów Europy Północnej, którzy często są krytykowani za zapożyczanie, wtrącanie lub wykradanie mądrości rdzennej ludności, mogą teraz odpowiedzieć, że jest to również nasza tradycja.

Ta analiza mitów o mądrości Ziemi z północnej Europy kończy się w ostatnim rozdziale Metznera jego omówieniem eschatologicznego mitu Ragnaroka, który jak wyjaśnia "jest zwykle tłumaczony jako 'zmięch bogów', ale dokładniej oznacza 'ostateczny los bogów'" (Metzner, 1994: 244); i większości z nas przypomina apokaliptyczną wizję, w której siły zła niszczą świat, pozostawiając Ziemię jałowym i niezamieszkanym miejscem - tym samym wymagając nowego królestwa niebieskiego, zesłanego przez Boga na ziemię. Jednak według Metznera ta interpretacja całkowicie nie zgadza się z tym, że Ragnarok próbuje nas uczyć; zamiast tego zwraca naszą uwagę na fakt, że w tej ostatecznej bitwie nie biorą udziału wszyscy bogowie. Wprost przeciwnie, w tej kataklizmicznej bitwie przekształcającej ziemię biorą udział tylko wojowniczo nastawieni niebiańscy bogowie Aesir, po czym jak wyjaśnia Metzner następuje "odnowienie Ziemi i nowy początek życia, z nowym pokoleniem bogów i ludzi opowiadających historie i pamiętających starożytną wiedzę. 'Nowa zielona ziemia powstaje ponownie z potopu'" (str. 249-50).

W konsekwencji kochający pokój bogowie natury Vanir i nowe pokolenie ludzi, którzy byli nieobecni w tej bitwie, zostali pozostawieni, aby ponownie odziedziczyć ziemię. Innymi słowy, ostateczny los bogów przywołuje na myśl wizję "kolizji światopoglądów", symbolizowaną przez bitwę między męskimi bohaterami zorientowanymi na logos a siłami natury, które starali się zdominować i kontrolować. Dziś grupy te reprezentowane są przez technokrację i jej ucisk zarówno ludzkości, jak i świata nie-człowieczego. To dobry moment, aby zakończyć tę dyskusję zarówno z perspektywy merytorycznej, jak i dlatego, że wyprzedziliśmy samych siebie w tej autobiograficznej chronologii.

Szamanistyczne i neoszamanistyczne odrodzenie

W 1989 Walsh opublikował serię artykułów na temat szamanizmu w *Journal of Transpersonal Psychology* i *ReVision* (Walsh, 1989a, 1989b, 1989c)¹⁰. Zanurzony w tej literaturze, zostałem zaproszony przez Stephena Glaziera do zorganizowania sympozjum na temat szamanizmu na konferencję w 1990 Towarzystwa Naukowego do Badania Religii (SSSR - *Society for the Scientific Study of Religion*), która odbyła się w Virginia Beach w stanie Wirginia. Przyjąłem to zaproszenie, zmotywowany tematem stworzenia sympozjum w celu pogłębienia naszego zaangażowania w tworzenie technologii transcendencji lub renesansu mistycyzmu z możliwością kreowania niezbędnej transformacji świadomości, aby obudzić odczuwaną w sercu reakcję na ekokryzys. Wyjaśniając ten pomysł w marginalnej notatce w artykule Larry'ego Petersa "Szamanizm: fenomenologia dyscypliny duchowej" [*Shamanism: Phenomenology of a Spiritual Discipline* (Peters, 1989)], napisałem, że odbędzie się [tylko] poprzez autentyczną kultywację *communitas*

i głęboki ruch ekologiczny, w którym będziemy mogli przetranscendować naszą obecnie destrukcyjną interakcję ze środowiskiem, i tym samym przekształcić nasze założenia dotyczące rzeczywistości (Schroll, 2011a: 29).

Ta refleksja przypominała mi, że Joan Townsend wyraziła podobny punkt widzenia:

Okresy religijnego entuzjazmu nie są rzadkie w historii świata zachodniego. Ten najnowszy trend wydaje się jednak niezwykły i różni się od wcześniejszych ruchów religijnych, takich jak Wielkie Przebudzenie lat 1740 i Drugie Wielkie Przebudzenie po 1790 r. w Stanach Zjednoczonych, ponieważ łączy w sobie wiele różnych systemów wierzeń i jest wspierany przez sieć osób korzystających z bezprecedensowego systemu komunikacji ... ten nowy ruch mistyczny zawdzięcza swą początkową definicję ruchowi "hipisów" i ruchom z nim powiązanim, które rozpoczęły się w latach 1960. ... Charakteryzujące się poszukiwaniem nowego sensu życia, ... poczuciem pokrewieństwa między wszystkimi ludźmi. ... oraz docenianiem prostych, "naturalnych" stylów życia i trosk ekologicznych. Co istotne, duże zainteresowanie wzbudziły teologie nieortodoksyjne, zwłaszcza spirytualistyczne, mistyczne, i filozofie religii wschodnich, a także rdzenna kultura amerykańska, wliczając szamanizm (Townsend, 1988: 74) (przytoczone w Schroll, 2011a: 30).

Townsend określił ten ruch jako *neo-szamanizm*, dodając "ważna dla rozwoju neo-szamanizmu na Zachodzie była praca Michaela Harnera. ... [oraz] publikacja w 1969 pracy doktorskiej z antropologii Carlosa Castanedy... Tak więc na początku lat 1970 ustawiono scenę pod powstanie neo-szamanizmu" (Townsend, 1988: 75).

Tu muszę się wtrącić: na tej frazie dociekania musiałem jeszcze zorganizować sympozjum "Kontrowersja Castanedy: Badanie przyszłości badań świadomości" ("Castaneda's controversy: Examining consciousness studies' future"), które odbyło się 3 kwietnia 2003, na 23 konferencji Stowarzyszenia na rzecz *Antropologii Świadomości*. Ta próba zrozumienia współczesnej kultury i dostarczenia niejaki analizy została omówiona w Schroll, 2010a, którego badania zostały pogłębione w Schroll, 2010b.

Wspomnienie z 1990 - zainspirowany wspólnym wyczuciem wizji w tym fragmencie z moim własnym, zatelefonowałem do Townsend 20 kwietnia 1990 by omówić te idee. Nasza rozmowa przekonała mnie, że zmierzamy w tym samym kierunku, sugerując, że opracowanie na temat jej pracy może być zatytułowane "Autentyczność i złudzenie: Szamanizm i neoszamanizm" (Townsend, 1990). Zgodziła się, przyjmując moje zaproszenie. Kolejny ważny wkład "Osobiste refleksje nad moją podróżą w szamanizm" ("Personal Reflections on My Journey into Shamanism") pojawił się podczas moich rozmów telefonicznych z Michaeliem Schneiderem. To była jego pierwsza publiczna dyskusja o zagrażającej życiu chorobie i cudownym wyzdrowieniu, w wyniku czego Schneider stał się zarówno Certyfikowanym Szamańskim Doradcą jak i bliskim współpracownikiem Harnera. Przed swą chorobą i wyzdrowieniem Schneider był reklamowcem w Nowym Jorku (Schroll, 1990). Osobista historia Schnidera dostarczyła dodatkowe anegdotyczne świadectwo wpływu transformacji świadomości na sposób, w jaki prowadzimy nasze życie.

Ciągłe odżywianie tego zainteresowania szamanizmem przedstawiono ponownie pięć lat później, kiedy w swoim rozdziale "Poradnictwo szamańskie i ekopsychologia" ("Shamanic Counseling and Ecopsychology"), Leslie Gray podsumowała: "Tragiczne byłoby zmarnowanie tej zgromadzonej [rodzimej] wiedzy, i zbędne byłoby dla ekopsychologii tworzenie modeli zrównoważonej przyszłości bez czerpania nauki ze stylu życia ponad 300 milionów rdzennych mieszkańców żyjących w dzisiejszym świecie" (Gray, 1995: 182). Krippner wspiera ten pogląd (2002).

Podsumowując krytyczne znaczenie szamanizmu dla naszego dociekania w ekopsychologii i ekozofii transpersonalnej, i oferując spostrzeżenia, które ona i ja opracowaliśmy podczas naszej korespondencji po naszym spotkaniu na sympozjum w 2004, które zorganizowałem "Psychedeliki: Ich wartość i odpowiedzialność społeczna" ("Psychedelics: Their Value and Social Responsibility") (Schroll, 2004b), Maura Lucas wyjaśnia problemy, które stają przed nami:

Antropologia kulturowa od dawna znajdowała się w trudnym położeniu, odczuwając presję między postmodernizmem z jednej strony, w tym, że nie można analizować innej kultury, która nie

zawiera własnej kultury i osobistych prekoncepcji, oraz antropologii biologicznej z drugiej strony, twierdzącej, że jeśli antropologia jest subiektywna, antropologowie powinni polegać na twardych, empirycznych danych do badań ludzkości. Tematem redagowanej książki [Jeremy'iego] Narby i [Francisa] Huxleya *Shamans Through Time* (2001) jest to, że zachodni antropologowie zawsze postrzegali szamanizm przez pryzmat własnych uprzedzeń. Antropolodzy patrząc na szamanów i interpretując ich doświadczenie, nie opisują obiektywnie szamanów lub szamanizmu, lecz dochodzą do swego rodzaju subiektywnego kompromisu między tym, co zaobserwowali, a ideami ich własnej kultury w tym punkcie historii. Jeśli nie ma obiektywnego zrozumienia szamanizmu, wówczas sensowna jest dyskusja antropologów o tym, co stanowi właściwą fachową opinię pisząc o szamanach i psychedelikach (Lucas, 2005: 49-50).

Niemniej jednak po raz kolejny wyprzedzam siebie, ponieważ tak naprawdę kilka miesięcy zanim zwołałem symposium na temat szamanizmu w 1990 r. miał miejsce kolejny znaczący przełom.

Przełom w 1990: Kontynuacja wytyczania wielu ścieżek ekozofii transpersonalnej

<p>Na ulicy są kolory, czerwony, biały i niebieski Ludzie szurają nogami, ludzie śpią w swych butach Na drodze na wprost jest znak ostrzegawczy wiele osób mówi, że lepiej byśmy byli martwi Nie czuj się jak szatan, ale ja jestem dla nich Staram się więc o tym zapomnieć jak tylko mogę. Mamy tysiące punktów światła dla bezdomnego Mamy miłszą, delikatniejszą rękę z karabinem maszynowym Mamy domy towarowe i papier toaletowy Mamy pudełka styropianowe na warstwę ozonową Mamy człowieka z ludu mówiącego zachowaj nadzieję Mamy paliwo do spalania, drogi do jechania.</p>	<p>There's colors on the street, red, white and blue People shufflin' their feet, people sleepin' in their shoes There's a warnin' sign on the road ahead There's a lot of people sayin' we'd be better off dead Don't feel like Satan, but I am to them So I try to forget it any way I can. We've got a thousand points of light for the homeless man We got a kinder, gentler machine gun hand We got department stores and toilet paper Got styrofoam boxes for the ozone layer Got a man of the people, says keep hope alive Got fuel to burn, got roads to drive.</p>
---	---

- Neil Young, 1989

Wiosną 1990 r. opublikowano dwa znaczące artykuły: pracę Foxa "Transpersonal ecology: 'Psychologizing' ecophilosophy" ("Ekologia transpersonalna: 'psychologizowanie' ekofilozofii") oraz Metznera, "Germanic mythology and the fate of Europe" ("Mitologia germańska i los Europy"). Zacząłem korespondować z Foxem jakoś w czerwcu 1990 roku. W sierpniu przeczytałem w *Foundation for Shamanic Studies Newsletter* (Biuletyn Fundacji Badań Szamanistycznych) Harnera, że Metzner utworzył Fundację Zielona Ziemia:

Poprzez swoje projekty Fundacja Zielona Ziemia ma na celu pomóc wprowadzić zmiany w postawy, wartości, percepcje, oraz [nasz] światopogląd oparty na równowadze ekologicznej i szacunku dla integralności wszystkich form życia na Ziemi. W szczególności wymaga to ponownego przemyślenia relacji ludzkości z królestwem zwierząt, królestwem roślin i ze sferami żywych powietrza, wody i ziemi/lądu (Metzner, 1992).

Zostając członkiem Fundacji Zielona Ziemia, wkrótce rozpocząłem korespondencję z Metznerem. Poprzez naszą korespondencję, Fox i Metzner zgodzili się pełnić rolę promotorów rozprawy doktorskiej w mojej komisji doktorskiej za pośrednictwem The Union Institute. W tym czasie Jeremy Hayward, wiceprezes Instytutu Naropa (obecnie Uniwersytet Naropa) i redaktor Nowej Biblioteki Naukowej Szambali, zredagował rozprawę doktorską Foxa, która została opublikowana latem 1990b. Eugene Hargrove, redaktor *Environmental Ethics*, zauważył w nocie medialnej, że Foxa "W kierunku ekologii transpersonalnej (Toward a Transpersonal Ecology) powinno być czytane nie tylko przez zwolenników ruchu głębokiej ekologii, ale także przez jego krytyków. Przeznaczeniem tego jest stać się klasyką w tej dziedzinie".

Przyznaję, że książka Foxa nadal jest klasyką w tej dziedzinie i bogatym źródłem informacji, które pomagają zrozumieć głęboki związek ruchu ekologicznego z psychologią transpersonalną. Mimo to, kiedy Drengson poinformował mnie, że Naess zasugerował Foxowi, że lepszą nazwą dla jego książki byłoby "W kierunku ekologii transpersonalnej", zacząłem się zastanawiać, dlaczego w ciągu czterech lat, gdy Fox był jednym z moich promotorów (2/9/91 - 1/29/95), nigdy mi o tym nie wspomniał? Być może któregoś dnia zostaną

udzielone odpowiedzi na to i inne ważne pytania dotyczące ekopsychologii i jej przemiany w ekozofię transpersonalną. Te i inne pytania będą musiały jednak poczekać na przyszłe dokumenty, nawet jeśli (z wyjątkiem okazjonalnych odniesień do mojej najnowszej pracy), autobiografia ta przestała na krótko omawiać moje obecne aktywności z ponad dziesięciu lat.

Wniosek

Oni potrafią udomowić muzykę, potrafią zrobić niemal
wszystko,
Mogą nauczyć nas tańczyć, mogą nauczyć nas śpiewać,
Ale nie można oswoić naprawdę dzikiej rzeczy.

They can domesticate music, they can do most anything,
They can teach us how to dance, they can teach us how to
sing,
But you can't tame a real wild thing

- Jim Jacobi, Lincoln, Nebraska, 1999

Ci "oni" z piosenki Jacobiego dotyczą paradygmatu technokratycznego i jego szerokiego wpływu na nauki humanistyczne, przyrodnicze i społeczne. To obawa Roszaka o technokrację, jak zauważyłem na początku tego artykułu, zmotywowała go do napisania swojej książki *Tworzenie kontrkultury* [*The Making of a Counter Culture* (1969)], i był to powtarzający się temat w całej twórczości Roszaka. Praca ta, jeśli udana, starała się dostarczyć autobiograficznego przeglądu ekopsychologii i jej przemiany w ekozofię transpersonalną. Doznanie psychodeliczne (jego historyczny wpływ na starszych, takich jak Krippner, Metzner i Grof), kliniczne badania psilocybiny według MacLeana, *et al*, a także antropologowie świadomości (Beyer, Harrison, Tindall, i Webb) przyczyniają się do wyłonienia ekozofii transpersonalnej. Potrzebne są dalsze dociekania, i na lepsze czy gorsze, za czy przeciw, praca ta oferuje nam miejsce startu. Tu również przypominam sobie o rozmowach z Hofmannem na konferencji "Światy Świadomości" ("Worlds of Consciousness") (na Uniwersytecie Heidelberg, Niemcy, 22 i 25 lutego 1996), i z grupą niemieckich absolwentów 24 lutego 1996.

Zwracając się ku rzece Necker, która była dominującą cechą przyrody, którą można było zobaczyć z okna na drugim piętrze Stadthalle (gdzie odbywało się spotkanie "Worlds of Consciousness"), wyjaśniłem, że konserwator zasobów mógł rozmaicie obwieszczać: Och, rzeka, jest taka piękna i inspirująca! Musi być zachowana (argument galerii sztuki/katedry). Och, rzeka, uwielbiam po niej pływać łodzią (argument gimnazjalny lub klubu zdrowia). Rzeka, ma tak wiele cennych form życia, które podtrzymuje, musi zostać zachowana (argument silosowy). Rzeka jest moim szczególnym przyjacielem i jest niezbędna dla mojego stylu życia, ponieważ jestem rolnikiem i używam rzeki do podtrzymywania moich plonów w czasach suszy (argument systemu podtrzymywania życia). Były to sparafrazowane wypowiedzi oparte na moich wspomnieniach przykładów Foxa z *Toward a Transpersonal Ecology* (1990b). Każdy z tych argumentów na rzecz zachowania rzeki przekształca ją w obiekt na ludzki użytek. Nasze okrzyki niepokoju o zachowanie rzeki mają pozór głoszenia obaw o świat nieczłowieczy, a jednak źródłem naszego niepokoju jest nasz własny interes. To nie jest krytyka naszych działań, ale jedynie spostrzeżenie, aby uświadomić sobie, jakie są nasze rzeczywiste motywacje i uznać je. Natomiast bycie świadomym zasadniczej natury rzeki pozwala nam zrozumieć, że *rzeka po prostu jest*. Nie istnieje dla ciebie ani dla mnie, istnieje dla niej samej. Zadając pytanie, w jaki sposób możemy zaspokoić nasze potrzeby skoncentrowane na człowieku i zrównoważyć je z naszą koewolucją z naturą i kosmosem? Rozwijanie tego sposobu poznawania jest przedmiotem ekozofii transpersonalnej.

Wreszcie, podsumowując moje poglądy na temat psychodelików (jako sposób odniesienia do mojej najnowszej pracy), pogląd, który starałem się przekazać w tym artykule, jest taki:

doznanie psychodeliczne zapewnia nam bezpośredni dostęp do uniwersalnych prawd archetypowych, które przekraczają granice kultury i ograniczenia czasoprzestrzeni. Doznanie psychodeliczne pozwala nam napotkać wizjonerskie wglądy mistyczne o ludzkim stanie, świadomości Gai oraz głębokiej wspólności i kosmicznej jedności. Doznanie psychodeliczne jest fundamentalnym przebudzeniem do samorealizacji (a Arne Naess mówi o samorealizacji będącej aspektem filozofii personalnej - którą nazywa Ekozofią-T - w ruchu głębokiej ekologii). Doznanie psychodeliczne nie jest zwieńczeniem osobistego rozwoju i transcendencji; jest to raczej początek procesu kwestionowania. Doznanie psychodeliczne jest korzeniem i gruntem, od którego rozpoczyna się nasze badanie wielkiego kosmologicznego obrazu. Doznanie psychodeliczne jest drzewem, z którego wyrastają owoce mitów i metafor świadomości. Eliminowanie doznań psychodelicznych narusza otwarte naukowe dociekanie radykalnego empiryzmu. Bez

doświadczenia psychedelicznego, religia kosztuje w rytualistyczną symbolikę bez istotnego zrozumienia somatycznego. Doświadczenie psychedeliczne jest prawdziwą istotą psychologii transpersonalnej, i [jej źródłem mądrości] pierwotną tradycją. Uznanie tego będzie wymagać od nas zbadania naszego osobistego i zbiorowego cienia oraz powodów, dla których tu jesteśmy (Schroll & Rothenberg, 2009: 43).

Podziękowania

Spostrzeżenie Ralpha Metznera, że "mogę być pierwszym transpersonalnym teoretykiem kulturowym czerpiącym z piosenek pop w celu zilustrowania zbiorowych obrazów" zostało zilustrowane moim użyciem tekstów rockowych w tej pracy. Zachęta Metznera do mojej oceny zarówno jego własnej pracy, jak i mojej interpretacji ekopsychologii, doprowadziły do tego artykułu. Zachęta Stanleya Krippnera, a ostatnio Alana Drengsona, do wyjaśnienia mojej własnej interpretacji ekopsychologii, zmotywowały wkład obecnej pracy do zasobów tej wiedzy. Bieżąca praca skorzystała również z wczesnego opracowania tych pomysłów w *Association for Humanistic Psychology-Perspective, International Journal of Transpersonal Studies, The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, oraz *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*. Niezbędna do powstania tej pracy była zachęta Davida Luke'a, *The European Journal of Ecopsychology*, oraz jego ślepi recenzenci.

Korespondencja

Mark A. Schroll
Research Adjunct Faculty
Sofia University (dawniej Instytut Psychologii Transpersonalnej)
Palo Alto, California USA
Email: rockphd4@yahoo.com

Stopki

1. Zobacz Schroll, Krippner, Vich, Fadiman & Mojeiko (2009). Metzner (1999: 169-70) powtórzył ten pogląd. Zobacz również Krippner & Luke, 2009; Metzner, 2008, 2009; Schroll, 2009b.
2. Po wyczerpujące badanie szamanizmu patrz Walsh (2007). Stosowanie przeze mnie słowa "szamanizm" (które obejmuje stosowanie przeze mnie słowa "szaman" w tym artykule) jest zgodne z badaniem językowym i fenomenologicznym Petera N. Jonesa. Związczą:

Termin szamanizm definiuje zjawisko występujące tylko wśród kilku wybranych osób ("szamanów") w danym momencie czasoprzestrzennym, i te operacyjne definicje tego zjawiska muszą ograniczać się do tych konkretnych momentów czasoprzestrzennych; i ... tylko nominalna definicja jest możliwa przy omawianiu zjawiska diachronicznie lub międzykulturowo, a ta nominalna definicja zależy od etycznie rozumianych pojęć ludowej epistemologii i ludowej ontologii porównywanych kultur... : szamanizm jest zjawiskiem złożonym z osoby, która ma dobrowolny dostęp do, i kontrolę nad, większą ilością aspektów swojej świadomości niż inne osoby, jednak elementy tej świadomości są zrozumiałe emocjonalnie, i ten dobrowolny dostęp jest uznawany przez innych członków kultury "szamana" za niezbędny składnik kultury (Jones, 2006: 21).

Zrozumiałe, że ścisła definicja Jonesa szamanów i szamanizmu jest odpowiedzią na rozpowszechnione zjawisko neo-szamanizmu (Townsend, 1988, 1990), który omówimy w dalszej części tego artykułu. Należy jednak zaznaczyć, że wykazano, iż osoby niebędące tubylcami i nieszamani doświadczają stanów transpersonalnych podczas ceremonii szałasu potu (Hibbard, 2007).

3. Psychedelik został zdefiniowany, jak mówi nam Metzner (2004: 4), przez "Humphreya Osmonda, angielskiego psychiatrę, który był pionierem stosowania LSD w leczeniu alkoholizmu i dzięki któremu Aldous Huxley miał swe pierwsze doświadczenie z meskaliną, ukuł on termin *psychedelik* ('objawiający umysł'). Termin ten został przyjęty przez psilocybinowe projekty badawcze na Harvardzie". David Luke dodatkowo wyjaśnia użycie tego terminu, mówiąc: "Substancja psychedeliczna, w przeciwieństwie do innych substancji, została zdefiniowana jako ta, 'która bez powodowania uzależnienia fizycznego, głodu, poważnych zaburzeń psychicznych, majaczenia, dezorientacji lub amnezji, mniej lub bardziej niezawodnie wywołuje zmiany myśli, nastroju i percepcji'" (Luke, 2011: 357-8).
4. Lajoie i Shapiro przebadali 202 oryginalne cytaty dotyczące psychologii transpersonalnej (1992). Kontemplowanie ich prowadzi do mojej własnej definicji: "To, co transpersonalne, jest również obecne w stanach ekstazy, zmysłowości i doświadczeń somatycznych, które są w stanie po prostu tobą wstrząsnąć do cna i naprawdę obudzić: spotkania życiowe, które sprawiają, że ożywasz i doświadczasz kinestetyki, dotyku i erotyki. Każdy z tych ludzkich popędów (i ich różne niuanse) jest również ważny dla kreacji i utrzymania zdrowej osobowości. Niemniej jednak żadnej definicji psychologii transpersonalnej nie należy postrzegać jako opisu jakiegoś gotowego lub końcowego produktu oświecenia. Psychologia transpersonalna kładzie raczej nacisk na ciągły proces transcendencji i transformacji w sferze osobistej, planetarnej i kosmologicznej" (Schroll *et al*, 2011: 125).
5. Dwa przykłady mojego wsparcia dla biologii ochrony i zarządzania zasobami to: (i) 14-15 maj 1990, służyłem jako ochotniczy leśniczy w Stanowym Parku Fort Robinson, niedaleko Chadron, Nebraska, kiedy to posadziłem 200 sadzonek sosny *ponderosa*.

Fort Robinson ma złowieszczą spuściznę jako miejsce, gdzie przywódca plemienia Indian i szaman Crazy Horse zostali zastrzeleni strzałem w plecy podczas rzekomej ucieczki, choć drzwi do jego celi pozostawiono niby przypadkiem otwarte. (ii) W listopadzie 1997 roku uczestniczyłem w corocznej konferencji sponsorowanej przez Pheasants Forever w Grand Island, Nebraska. Podczas warsztatów prowadzonych przez Komisję ds. Gier i Parków w Nebrasce (Nebraska Game and Parks Commission), które dotyczyły troski o zachowanie siedliska, przedstawiłem pomysł leczenia objawów kontra dotarcie do ekopsychologicznych początków tych objawów. Nie tylko farmerzy i ranczerzy uczestniczący w tych warsztatach zrozumieli wagę tej koncepcji, pomysł ten został opublikowany w biuletynie Komisji ds. Gier i Parków w Nebrasce jako główna sprawa w kierunku prowadzenia rozważań przyszłej polityki i planowania odbudowy siedlisk.

6. Odniosłem się do "tego przeciwnego, niwelującego wpływu traumy, jako do polegania na podejściu opartym na strachu lub retoryce katastrofy, podejściu opartym na winie lub retoryce wstydu, oraz podejściu opartym na samopoświęceniu/dobrowolnej prostocie lub retoryce odkupienia jako negatywnych technikach motywujących" (Schroll et al 2009: 47).
7. Definiując i wyjaśniając zamieszanie związane ze słowem halucynogen Metzner mówi nam: Starszy termin halucynogeniczny ("wywołujący halucynacje") został powszechnie odrzucony przez tych badaczy, którzy faktycznie doświadczali tych substancji, ponieważ było jasne, że nie sprawiają one, że widzi się halucynacje w sensie iluzji; widzi się raczej wszystkie zwykłe objekty świata zmysłów oraz cały szereg energii i zjawisk normalnie niewidocznych. Jednak etymologia ujawnia, że pierwotne znaczenie łacińskiego czasownika *alucinare*, od którego wywodzi się "halucynacja", oznacza "przemierzać lub wędrować po umyśle". W rzeczywistości jest to dość odpowiednia metafora dla tego doświadczenia - podróż w umyśle, w świadomości; "podróż" (ang. "trip"), jak stało się to potocznie nazywane (Metzner, 2004: 4).
8. Zobacz Schroll i Greenwood (2011) po omówienie modelu 'Noc żywych trupów', co jest naszą krytyką technokracji opartą na Roszaku (1969, 1999) i Drengsonie (2011). Podobnie, niniejszy artykuł wyjaśnia ponadto to odniesienie do technofilów jako nekrofilów.
9. Warto wspomnieć, że historie sufijskie zapewniają nieocenione ścieżki, które mogą przebudzić naszą pierwotną ekologiczną całość, a także służą jako bramy do innych sposobów poznawania (Schroll, 2011b; Schroll, Rowan & Robinson, 2011). Zobacz także Shah (1970). Sufizm ma pewne korzenie w islamie, a także we wpływach zewnętrznych, zwłaszcza z Indii.
10. W tym samym czasie coraz większy wpływ wywierała na mnie twórczość Michaela Harnera. Jego artykuł "The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft" (1973) jest szczególnie istotny dla naszej dyskusji na temat psychedelików i ekologii.

Odnosiniki

1. Asante, M.K. (1984). The African American mode of transcendence. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 167-177.
2. Batteau, A. W. (2010). *Technology and culture*. Long Grove, IL: Waveland Press, Inc.
3. Beyer, S.V. (2009). *Singing to the plants: A guide to Mestizo shamanism in the upper Amazon*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
4. Beyer, S.V. (2012). Special Ayahuasca issue introduction: Toward a multidisciplinary approach to Ayahuasca studies. *Anthropology of Consciousness*, 23, 1-5.
5. Carson, R. (1962). *Silent spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
6. Clayton, S. & Myers, G. (2009). *Conservation psychology: Understanding and promoting human care for nature*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
7. Colorado, P. (1996). Indigenous science. *ReVision*, 18, 6-10.
8. Coope, J. (2010). Ecopsychology and the historian: Some notes on the work of Theodore Roszak. *European Journal of Ecopsychology*, 1, 4-18.
9. DeYoung, C.G., Peterson, J.B. & Higgins, D.M. (2005). Sources of openness/intellect: Cognitive and neuropsychological correlates of the fifth factor of personality. *Journal of Personality*, 73, 825-858.
10. Dickens, R. & Tindall, R. (2013). Can animistic perception change the world? An interview with Robert Tindall. *Psychedelic Press UK*. Accessed November 2013 from <http://psy.press.uk/2013/10/01/can-animistic-perception-change-the-world-an-interview-with-robert-tindall>
11. Drengson, A. (1995). *The practice of technology: Exploring technology, ecophilosophy, and spiritual disciplines for vital links*. Albany, NY: State University of New York Press.
12. Drengson, A. (2005). The life and work of Arne Naess: An appreciative overview. *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, 21 (1), 5-45.
13. Drengson, A. (2011). Shifting paradigms: From technocrat to planetary person. *Anthropology of Consciousness*, 22 (1), 9-22.
14. Drengson, A. & Devall, B. (2008). *The ecology of wisdom: Writings by Arne Naess*. Berkeley, CA: Counterpoint.
15. EcuadorExplorer.com (2013). *Rates of rainforest destruction and species loss in the Ecuadorian Amazon* [an excerpt reproduced from the *Rainforest Action Network*]. Accessed November 2013 from http://www.ecuadorexplorer.com/html/body_rf_destuction.html
16. Elkins, D.N., Hedstrom, L.J., Hughes, L.L., Leaf, J.A. & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5-18.
17. Feinstein, D. & Krippner, S. (1988). *Personal mythology: Using ritual, dreams, and imagination to discover your inner story*. LA: Jeremy P. Tarcher, Inc.
18. Fontana, D. & Slack, I. (1996). The need for transpersonal psychology. *Newsletter of the Association for Transpersonal Psychology*, Fall, 3-7.
19. Fox, W. (1990a). Transpersonal ecology: "Psychologizing" ecophilosophy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 22, 59-96.
20. Fox, W. (1990b). *Toward a transpersonal ecology: Developing new foundations for environmentalism*. Boston: Shambhala.
21. Fromm, E. (1968). *The revolution of hope: Toward a humanized technology*. New York: Evanston & London: Harper & Row, Publishers.
22. Getty, A. (2003). Twists of fate. *ReVision*, 25, 12-17.
23. Glendinning, C. (1994). *My name is Chellis and I'm in recovery from Western civilization*. Boston, London: Shambhala.

24. Gomes, M. (2003). Introduction: Women and entheogens. *ReVision*, 25, 2-3.
25. Gray, L. (1995). "Shamanic counseling and ecopsychology", in T. Roszak, M. Gomes & A. Kanner (eds.), *Ecopsychology: Restoring the earth, healing the mind* (pp.172-182). San Francisco: Sierra Club Books.
26. Grinspoon, L. & Bakalar, J.B. (1998). *Psychedelic drugs reconsidered* (2nd edition). New York: Lindesmith Centre.
27. Grof, S. (1985). Modern consciousness research and human survival. *ReVision*, 8, 27-39.
28. Grof, S., Grob, C., Bravo, G. & Walsh, R. (2008). Birthing the transpersonal. *Journal of Transpersonal Psychology*, 40, 155-177.
29. Harner, M. J. (ed.) (1973). "The role of hallucinogenic plants in European witchcraft", in *Hallucinogens and shamanism* (pp.125-149). Oxford, UK & New York: Oxford University Press.
30. Harrison, H. (1967). *Make room! Make room!* New York: Berkeley Medallion Books. Film adaptation *Soylent Green* (1973). Screenplay by S. R. Greenberg. Hollywood, CA: Metro-Golden-Mayer.
31. Harrison, J. (2011). Review Singing to the Plants: A guide to Mestizo shamanism in the upper Amazon. *International Journal of Transpersonal Studies*, 30, 178-181.
32. Hibbard, W. (2007). The Native American sweat lodge ceremony: Reports of transpersonal experiences by non-Native practitioners. *Journal of Transpersonal Psychology*, 39, 68-91.
33. Hofmann, A. (1983). *LSD: My problem child. Reflections on sacred drugs, mysticism, and science*. Los Angeles: J. P. Tarcher, Inc.
34. Huxley, A. (1932/1969). *Brave new world*. New York: Harper & Row.
35. Huxley, J., Sir. (1957). *New bottles for new wines*. (Mentor Book, Knowledge, Morality and Destiny). New York: Harper & Bros.
36. Jacobi, J. (1998). New case for the blues. *Cat Patrol*. Seattle, WA: Blimp Kitty Records. Accessed November 2013 from <http://www.youtube.com/watch?v=ABNyz2TOUwo>
37. Jacobi, J. (1999). Real wild thing. *Joe Jakimbi Band*. Lincoln, NE: Unknown, Inc. Accessed November 2013 from <http://www.youtube.com/watch?v=mrn3e8F-QI8>
38. Jones, P. (2006). Shamanism: An inquiry into the history of the scholarly use of the term in English-speaking North America. *Anthropology of Consciousness*, 17, 4-32.
39. Kasulis, T. P. (1981). *Zen action, zen person*. Honolulu, Hawaii: The University of Hawaii Press.
40. Kremer, J. W. (1997). Introduction. *ReVision*, 19, 2-3.
41. Kremer, J. W. & Rothberg, D. (1999). Facing the collective shadow. *ReVision*, 22, 2-4.
42. Krippner, S. (2002). Conflicting perspectives on shamans and shamanism: Points and counterpoints. *American Psychologist*, 57, 962-977.
43. Krippner, S. & Luke, D. (2009). Psychedelics and species connectedness. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies Bulletin*, 19, 12-15.
44. Lazar, A. (2009). The relation between a multidimensional measure of spirituality and measures of psychological functioning among secular Israeli Jews. *Journal of Transpersonal Psychology*, 41, 161-181.
45. Lucas, M. (2005). Reply to rejoinder. *Anthropology of Consciousness*, 16, 48-50.
46. Luke, D. (2011). "Anomalous phenomena, psi, and altered consciousness", in E. Cardena & M. Winkelman (eds.). *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives. Volume 2: Biological and psychological perspectives* (pp. 355-374). Santa Barbara, CA: Praeger.
47. Lynott, P./Thin Lizzy. (1973). Mama nature said. *Vagabonds of the Western world*. New York: PolyGram Records, Inc. Accessed November 2013 from <http://www.youtube.com/watch?v=9Z9snAbouVg>
48. MacLean, K.A., Johnson, M.W. & Griffiths, R.R. (2011). Mystical experience occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25, 1453-1461.
49. Maslow, A.H. (1964). *Religion, values, peak experiences*. New York: Viking Press.
50. Maslow, A.H. (1968). *Toward a psychology of being*. (2nd edition). New York: D. Van Nostrand Company.
51. Masters, T. (1998). Anymore. *Digital Bitch Shifter*. Lincoln, NE: Guarana Records.
52. Metzner, R. (1989). "Molecular mysticism: The role of psychoactive substances in the transformation of consciousness", in C. Ratsch (ed. Translated by J. Baker). *The gateway to inner space: Sacred plants, mysticism and psychotherapy. A festschrift in honor of Albert Hofmann* (pp. 73-88). Bridport, Dorset, UK: Prism Press.
53. Metzner, R. (1990). Germanic mythology and the fate of Europe. *ReVision*, 13, 16-27.
54. Metzner, R. (1991). Psychologizing deep ecology: A review essay. *ReVision*, 12, 147-152.
55. Metzner, R. (1992). Statement of purpose. *Green earth foundation catalog*. El Verano, CA: The Green Earth Foundation.
56. Metzner, R. (1993, August 28). "Ecology and transpersonal psychology". A forum organized and moderated by R. Metzner, and including B. Keepin, T. Roszak, I. Serlin, and R. Walsh, held at the 25th Anniversary Convocation of the Association for Transpersonal psychology conference, August 25-29, Asilomar Conference Center, Pacific Grove, California. A CD is available from Conference Recording Services, <http://www.conferencerecording.com/>
57. Metzner, R. (1994). *The well of remembrance: Rediscovering the earth wisdom myths of northern Europe*. Boston: Shambhala.
58. Metzner, R. (1999). *Green psychology: Transforming our relationship to the Earth*. Rochester, VT: Park Street Press.
59. Metzner, R. (2004). "Introduction: Visionary mushrooms of the Americas", in Metzner & Darling (2004).
60. Metzner, R. (2008). *The expansion of consciousness*, Vol 1. Berkeley, CA: Regent Press.
61. Metzner, R. (2009). Consciousness expansion and counterculture in the 1960s and beyond. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies Bulletin*, 19, 16-20.
62. Metzner, R. & Darling, D.C. (eds.)(2004). *Teonanacatl: Sacred mushroom of visions* (pp. 1-48). El Verano, California: Four Trees Press11
63. Narby, J. & Huxley, F. (eds.) (2001). *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: J. P. Tarcher/Putnam.
64. Novak, P. (1987). Tao how? Asian religions and the problems of environmental degradation. *ReVision*, 9, 33-40.
65. Novak, P. (1989). "The Goddess and attitudes towards nature in Asian religious traditions", in R. Metzner (ed.). *Gaia consciousness: The re-emergent Goddess and the living earth* (pp. 51-55). San Francisco, CA: Four Trees Publications/Fairfax,

- CA: The Green Earth Foundation.
66. Orwell, G. (1949). *Nineteen eighty-four*. New York: Harcourt, Brace.
 67. Pratts, I. (2008). *Failsafe: Saving the earth from ourselves*. Canada: Manor House Publishing.
 68. Peters, L.G. (1989). Shamanism: Phenomenology of a spiritual discipline. *Journal of Transpersonal Psychology*, 21, 115-137.
 69. Ram Dass & Seed, J. (1991). *To wake up one day different: John Seed talks with Ram Dass*. San Francisco, CA: Rainforest Action Network. (Video recording).
 70. Reser, J.P. (1995). Wither environmental psychology? The transpersonal ecopsychology crossroads. *Journal of Environmental Psychology*, 15, 235-257.
 71. Roberts, D. (2011). Edgar D. Mitchell's noetic vision: The greening of cosmos and consciousness. *Rhine Online: Psi-News Magazine*, 3, 6. Accessed from <http://www.rhine.org/>
 72. Roszak, T. (1969). *The making of a counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. Garden City, NY: Anchor Books/Double Day and Company, Inc.
 73. Roszak, T. (1971). *Where the wasteland ends: Politics and transcendence in postindustrial society*. Garden City, NY: Anchor Books/Doubleday & Company, Inc.
 74. Roszak, T. (1980). "The monster and the titan: Science, knowledge, and gnosis", in E.D. Klemke, R. Hollinger & A.D. Kline (eds.). *Introductory readings in the philosophy of science* (pp. 305-322). New York: Prometheus Books.
 75. Roszak, T. (1992). *The voice of the Earth*. New York: Simon & Schuster.
 76. Roszak, T., Gomes, M.E. & Kanner, A.D. (eds.)(1995). *Ecopsychology: Restoring the Earth, healing the mind*. San Francisco: Sierra Club Books.
 77. Roszak, T. (1999). *The gendered atom: Reflections on the sexual psychology of science*. Berkeley, CA: Conari Press.
 78. Rothberg, D. (1999). Transpersonal issues at the millennium. *Journal of Transpersonal Psychology*, 31, 41-67.
 79. Schroll, M.A. (1990, November 11). "Shamanism: A 100,000 year old 'new' religious movement". Conference of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, Virginia, USA.
 80. Schroll, M. A. (2003, April 3). "Castaneda's controversy: Examining consciousness studies future". 23rd Conference of the Society for the Anthropology of Consciousness, University of Nevada, Las Vegas, USA.
 81. Schroll, M. A. (2004a). "We are all actors and directors in a giant cosmic drama", in Metzner & Darling (2004).
 82. Schroll, M.A. (2004b). "Psychedelics: Their value and social responsibility". 24th Conference of the Society for the Anthropology of Consciousness, UC-Berkeley, CA, USA.
 83. Schroll, M.A. (2008/2009). Ecopsychology's roots in humanistic and transpersonal psychology. *Association for Humanistic Psychology-Perspective*, Dec/Jan: 16-17. Accessed November 2013 from http://www.ahpweb.org/images/stories/pub/perspective/dec2008/perspec_dec.pdf
 84. Schroll, M.A. (2009a). Review of the expansion of consciousness, Vol 1. *Anthropology of Consciousness*, 20, 81-83.
 85. Schroll, M. A. (2009b). Review of failsafe: saving the earth from ourselves. *Association for Humanistic Psychology-Perspective*, June/July: 29-30. Retrieved from http://www.ahpweb.org/images/stories/pub/perspective/June09/AHP_PerspectiveJUNE2009.pdf
 86. Schroll, M.A. (2010a). Castaneda's controversy and methodological influences. *Paranthropology*, 2, 40-42.
 87. Schroll, M.A. (2010b). Toward a new kind of science and its methods of inquiry. *Anthropology of Consciousness*, 21, 1-29.
 88. Schroll, M.A. (2011a). Neo-shamanism, psi, and their relationship with transpersonal psychology. *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, 2, 28-36.
 89. Schroll, M.A. (2011b). Sufi wisdom, Norse mythology, zen koans, and the eco-crisis: Remembering the value of teaching stories. *Restoration Earth: An Interdisciplinary Journal for the Study of Nature and Civilization*, 1, 79-83.
 90. Schroll, M.A. (2011c). Editor's introduction: From primordial anthropology to a transpersonal ecosophy. *Anthropology of Consciousness*, 22, 4-8.
 91. Schroll, M.A., Krippner, S., Vich, M.A., Fadiman, J. & Mojeiko, V. (2009). Reflections on transpersonal psychology's 40th anniversary, ecopsychology, transpersonal science, and psychedelics: A conversation forum. *International Journal of Transpersonal Studies*, 28, 39-52.
 92. Schroll, M.A. & Rothenberg, D. (2009). Psychedelics and the deep ecology movement: A conversation with Arne Naess. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies Bulletin*, 19, 41-43.
 93. Schroll, M.A. & Greenwood, S. (2011). Worldviews in collision/worldviews in metamorphosis: Toward a multistate paradigm. *Anthropology of Consciousness*, 22, 49-60.
 94. Schroll, M.A. & Hartelius, G. (2011). Introduction to special topic section: Ecopsychology's roots in humanistic and transpersonal psychology, the deep ecology movement, and ecocriticism. *International Journal of Transpersonal Studies*, 30, 82-88.
 95. Schroll, M.A., Rowan, J. & Robinson, O. (2011). Clearing up Rollo May's views of transpersonal psychology and acknowledging May as an early supporter of ecopsychology. *International Journal of Transpersonal Studies*, 30, 120-136.
 96. Shah, I. (1970). *Tales of the dervishes*. New York: E.P. Dutton & Company, Inc.
 97. Shelley, M. (1816/1983). *Frankenstein: Or, the modern Prometheus*. New York: A Signet Classic.
 98. Sinfield, P./King Crimson(1969). 21st century schizoid man. *In the court of the crimson king*. New York: Caroline Records, Inc. Accessed November 2013 from http://www.youtube.com/watch?v=8Ubc5_owhl0
 99. Smith, H., Grob, C., Jesse, R., Bravo, G., Agar, A. & Walsh, R. (2004). Do drugs have religious import? A 40-year retrospective. *Journal of Humanistic Psychology*, 44, 120-140.
 100. Snell, T.L., Simmonds, J.G. & Webster, R.S. (2011). Spirituality in the work of Theodore Roszak: Implications for contemporary ecopsychology. *Ecopsychology*, 3, 105-113. *Soylent Green* (1973). Screenplay by Stanley R. Greenberg, based upon a novel by H. Harrison. Los Angeles, CA: Metro-Goldwyn-Mayer,
 101. Sutich, A.J. (1969). Some considerations regarding transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1, 11-20.
 102. Townsend, J. (1988). "Neo-shamanism and the modern mystical movement", in G. Doore (ed.), *Shaman's path: Healing, personal growth and empowerment* (pp.73-83). Boston: Shambhala.
 103. Townsend, J. (1990). "Authenticity and delusion: Shamanism vs. neo-shamanism". Annual Conference of the Society for the

Scientific Study of Religion, Virginia Beach, USA.

104. Vich, M.A. (1988). Some historical sources of the term 'transpersonal'. *Journal of Transpersonal Psychology*, 20, 107-110.
105. Walsh, R. (1984a). World at risk. *Association for Transpersonal Psychology Newsletter*, Spring, 10-14.
106. Walsh, R. (1984b). *Staying alive: The psychology of human survival*. Boulder, CO: Shambhala.
107. Walsh, R. (1989a). What is a shaman?: Definition, origin and distribution. *Journal of Transpersonal Psychology*, 21, 1-11.
108. Walsh, R. (1989b). Shamanism and early human technology: The technology of transcendence. *ReVision*, 12, 34-40.
109. Walsh, R. (1989c). The shamanic journey - Experiences, origins, and analogues. *ReVision*, 12, 25-32.
110. Walsh, R. (2007). *The world of shamanism: New views of an ancient tradition*. Woodbury, MN: Llewellyn Publications.
111. Watts, A. (1969). *Does it matter? Essays on man's relation to materiality*. New York: Vintage Books.
112. Webb, H. S. (2013). Expanding Western definitions of shamanism: A conversation with Stephan Beyer, Stanley Krippner, and Hillary S. Webb. *Anthropology of Consciousness*, 24, 57-75.
113. White, L., Jr. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155, 1203-1207. Reprinted in Barbour, I.G. (ed.) (1973). *Western man and environmental ethics: Attitudes toward nature and technology* (pp. 18-30). Reading, MA: Addison-Wesley Publications, Co..
114. Young, Neil. (1989). Rockin' in the free world (electric version). *Freedom*. Hollywood, CA: Warner Brothers. Accessed November 2013 from http://www.youtube.com/watch?v=p_xDVyUOzYg
115. Zamyatin, Y. (1972). *We*. (M. Ginsburg, trans.). New York: Bantam Books.

[tłumaczenie: cjuchu]