

PIOTR ZAZULA

Akademia Polonijna, Częstochowa

## **Neoarystoteliczna wizja natury ludzkiej w ekopoezji i eseistyce Gary'ego Snydera**

### **Abstract**

#### **A Neo-Aristotelian Vision of Human Nature in the Writings of Gary Snyder**

Close-reading selected poems and essays by Gary Snyder, the article examines an apparent epistemological contradiction in Snyder's environmentalist message. As a rule Snyder consistently relies on essentialist discourse, with his frequent references to human nature, the collective unconscious, mankind's generic identity and man's inner voice. In the poem *The Call of the Wild*, however, he questions man's ability to retrieve a "natural" generic core through, say, meditation or vision quests. This apparent contradiction is resolved when one views Snyder's work through the lens of Neo-Aristotelian thought as exemplified by Terry Eagleton's concept of human nature. To Eagleton, like to Aristotle, human nature is not a static biological given, but rather a mental predisposition. Thus it is more of a task, or challenge, than a set of characteristics. Such ideas resonate with Snyder's concept of the ever-changing human nature. However, Eagleton and Snyder pass company as fellow Neo-Aristotelians when it comes to the socio-political applications of their ideas. To the British critic, socialism is the answer, allegedly providing the optimal conditions for a harmonious blend of one's private and public self. To Snyder, state-supported socialism is but another oppressive political system, very much in the mentally-restrictive tradition of what he calls "the Judaeo-Capitalist-Christian-Marxist West."

*Keywords:* Gary Snyder, ecopoetry, environmentalism, the wilderness, human nature, Neo-Aristotelian philosophy, Terry Eagleton.

Brytyjski krytyk Jonathan Bate słusznie określa Gary'ego Snydera jako „najbardziej ekologicznie uświadomionego z poetów XX wieku” (Bate 2000: 246). Choć nie zawsze na wyeksponowanym miejscu, tzw. ekologia głęboka (ang. *deep ecology*) jest stale obecna w twórczości autora *Myths and Texts*. Przez kolejne dekady znaczenie myśli ekologicznej u Snydera rosło w ramach zmieniającego się filozoficznego kontekstu jego poezji i eseistyki. Od wydania zbioru *Riprap* w roku 1959 ten kalifornijski poeta, publicysta, działacz społeczny i ekolog zdaje się postrzegać swoje liczne przedsięwzięcia literackie jako różne drogi prowadzące do tego samego celu – odnalezienia w skali osobistej lekarstwa na masowy kryzys wartości, duchowe wyjałowienie współczesnego amerykańskiego społeczeństwa postindustrialnego. Kryzys ten, według Snydera, wynika z emocjonalnego i intelektualnego odizolowania się większości Amerykanów od dzikiej przyrody, a w rezultacie zatracenia unikatowego potencjału poznawczego, który ludzkość może (re)aktywować tylko poprzez bezpośredni kontakt z głuszą. Krótko mówiąc, droga do pełni natury ludzkiej wiedzie przez Naturę. Tylko życie w harmonii ze środowiskiem naturalnym, nieskażonym nadmierną ingerencją człowieka, pozwoli nam być w pełni „naturalnymi”. Nieustanna obecność ekologii głębokiej oraz buddyzmu zen jako egzystencjalnych punktów odniesienia sprawia, że wiersze i eseje Snydera są świadectwem jego życiowych wyborów w sposób bardziej dobitny i bezpośredni niż ma to miejsce u wielu współczesnych poetów amerykańskich.

Proekologiczna postawa kalifornijskiego poety jest intelektualnie intrygująca również z tego powodu, że jej filozoficzne fundamenty są pozornie niespójne. Z jednej strony Snyderowska perspektywa ontologiczna zdaje się być z gruntu esencjalistyczna, o czym świadczą liczne odniesienia do takich koncepcji i konceptualnych metafor, jak natura ludzka, zbiorowa nieświadomość, gatunkowa tożsamość człowieka, czy „głos wewnętrzny”. Z drugiej strony w programowym, często umieszczanym w antologiach wierszu *The Call of the Wild (Zew głuszy)*<sup>1</sup> – żeby przywołać tylko najbardziej znany przykład – poeta kwestionuje zdolność człowieka do odnalezienia w sobie głęboko ukrytych pokładów przyrodzonej, instynktownej „dzikości”, którą dałoby się porównać z tym, co ma do zaoferowania zanikająca dzika kalifornijska przyroda, symbolizowana w wierszu przez kojota. Będąc skądinąd konsekwentnym piewą dobrodziejstw orientalnej medytacji, autor *The Call of the Wild* zdaje się sugerować, że bez rozległych obszarów dziczy wolnych od ingerencji człowieka nie odnajdziemy naturalnej, czyli autentycznej „dzikości” w zakamarkach własnej jaźni. Cała domena „naturalności” człowieka traci sens w oderwaniu od natury. To właśnie tę pozorną sprzeczność epistemologiczną zamierzam tutaj omówić.

Porównywanie tekstów poetyckich z publicystycznymi, choć z oczywistych względów problematyczne z punktu widzenia literaturoznawcy, zdaje się uzasadnione w zastosowaniu do twórczości Snydera, który konsekwentnie łączy poetycką personę z „prawdziwym” Garym Snyderem, kalifornijskim buddystą zen, ekologiem i społecznikiem. Wiersz *I Went into the Maverick Bar (Poszedłem do baru U Szeryfa)* z roku 1969 dobrze oddaje społeczną postawę i polityczne poglądy poety:

Poszedłem do baru U Szeryfa w Farmington,  
w stanie Nowy Meksyk.  
I piłem tam podwójny bourbon  
Wspomagany piwem.  
Długie włosy zawinałem pod czapkę

1 Znaną powieść Jacka Londona pod tym samym tytułem przełożono na język polski jako „Zew krwi”. Dosłownie „call of the wild” znaczy tyle co „zew dziczy” bądź „zew głuszy”.

Kolczyk zostawiłem w aucie.  
 Dwóch kowbojów wyglupiało się  
     przy stołach bilardowych,  
 Kelnerka zapytała nas  
     skąd jesteście?  
 Kapela country-and western zaczęła grać  
 “Nie palimy marihuany w Muskokie”  
 I przy następnej piosence  
     Jakaś para zaczęła tańczyć.

Trzymali się za ręce jak na zabawach w liceum  
     w latach pięćdziesiątych;  
 Przypomniało mi się jak pracowałem w lesie  
     i za barem w Madras w Oregonie.  
 Ta krótkowłosa radość i niezdarność –  
     Ameryko – ta twoja głupota.  
 Prawie znów cię pokochałem.

Wyszliśmy – na poboczu autostrady –  
     Pod starymi solidnymi gwiazdami –  
 W cieniu wzgórz  
     wróciłem do siebie,  
 do prawdziwej pracy, do tego  
     “Co należy zrobić”  
 (Snyder 1974: 9)<sup>2</sup>

Nie trzeba znajomości eseistyki Snydera, by z samego wiersza domyślić się, co według poety „należy zrobić”<sup>3</sup>. Wizyta w nowomeksykańskim barze country to emblematyczne spotkanie dwóch wzajemnie sobie obcych, a nawet wrogich kultur amerykańskich. W tym kontekście skądinąd prozaiczne, pozbawione dwuznaczności pytanie kelnerki nabiera symbolicznego podtekstu. Podmiot liryczny wiersza czuje się nie tylko obco w prowincjonalnym Farmington, lecz również w pewnym sensie we własnym kraju, a dokładniej – obcy jest mu pewien społecznie dominujący wariant kultury amerykańskiej. Współczesne konserwatywne „kowbojowo” to według Snydera kultura zadowolonej z siebie intelektualnej i duchowej niedojrzałości. Tańcząca para i rozbawieni kowboje są ofiarami własnego infantylizmu, który utrzymuje ich tożsamość w sztywnych ramach stereotypu. Praca, którą „należy wykonać”, to – w tym kontekście – zapewne jakiś rodzaj akcji uświadamiającej, która przebudziłaby amerykańską prowincję (a w domyśle – całą Amerykę) z duchowego letargu.

2 Tłumaczenie wszystkich cytatów – P. Z.

3 Może to być, oczywiście, aluzja do znanego cytatu z Lenina. W kontekście krytycznego podejścia Snydera do zinstytucjonalizowanego marksizmu nie należy chyba jednak wyciągać z tego faktu zbyt daleko idących wniosków ideologicznych. Snyder jest, krótko mówiąc, zbyt liberalno-personalistyczny dla Lewicy i zbyt lewicowo-radykalny dla Prawicy.

Eseje zamieszczone w książce *Earth House Hold*<sup>4</sup> dostarczają kolejnych wskazówek co do charakteru owej „pracy u podstaw”. Oto istotny ustęp z rozdziału „Poetry and the Primitive” („Poezja a prymitywizm”):

Wszyscy żyjemy zamknięci w granicach skóry, ego, społeczeństwa i własnego gatunku. Świadomość ma granice innego rodzaju, „umysł jest wolny”. Studenci próbujący czegoś innego, ponieważ „robi się tak w Nowej Gwinei” stanowią część prawdziwej pracy zadanej współczesnemu człowiekowi – odsłonić wewnętrzną strukturę i rzeczywiste granice jaźni”. (Snyder 1969: 127)

Epistemologia to klucz do Snyderowskiej myśli społeczno-politycznej. Społeczne wyzwolenie, twierdzi poeta, musi być zasadzone na umysłowej wolności; osobiste oświecenie musi poprzedzać wszelkie polityczne działania. Oto fragment z rozdziału „Buddhism and the Coming Revolution” („Buddyzm a nadchodząca rewolucja”):

Nie ma nic takiego w ludzkiej naturze czy też w wymogach ludzkiej organizacji społecznej, co w sposób nieuchronny powodowałoby, że kultura musi być represyjną wylęgarnią agresywnych i sfrustrowanych osobowości. Najnowsze odkrycia w dziedzinie antropologii i psychologii wykazują to coraz dobitniej. Każdy może to sobie sam udowodnić przyglądając się uważnie własnej naturze poprzez medytację. W każdym, kto osiągnie ten poziom wiary i poznania, musi pojawić się głęboka refleksja nad koniecznością wprowadzenia radykalnych społecznych zmian bez, miejmy nadzieję, stosowania przemocy. (Snyder 1969: 91)

Przez radykalną społeczną zmianę rozumieć należy jakąkolwiek „kulturalną i gospodarczą rewolucję, która w oczywisty sposób zmierza w kierunku wolnego, międzynarodowego, bezklasowego świata” (Snyder 1969: 92). Oznacza to konieczność

„afirmacji możliwie najszerszego spektrum nieszkodliwych zachowań jednostkowych – obronę prawa jednostki do palenia konopi, zażywania halucynogenów, życia w poliginii, poliandrii czy w związku homoseksualnym. Do całej sfery zachowań i obyczajów od dawna zakazanych przez judeo-kapitalistyczno-chrześcijańsko-marksistowski Zachód”. (Snyder 1969: 92)

W tym miejscu kwestie ekologiczne nie figurują na pierwszym planie, ale esencjalistyczne spojrzenie na gatunkową tożsamość człowieka, typowe dla myśli ekologicznej, widać od razu. Autor *Earth House Hold* zakłada istnienie „natury ludzkiej”, jak również możliwość dotarcia do niej poprzez medytację. Najwyraźniej nawiązując do Jungowskiej koncepcji nieświadomości zbiorowej, Snyder sugeruje nawet, że:

Kultury tradycyjne i tak skazane są na zagładę więc zamiast kurczowo trzymać się ich dobrych stron ze świadomością nieuchronnej klęski lepiej pamiętać, że cokolwiek istnieje bądź kiedykolwiek istniało w jakiegokolwiek kulturze można zrekonstruować sięgając do podświadomości poprzez medytację. Tak naprawdę wierzę, że nadchodząca rewolucja domknie pewien krąg łącząc nas na wiele różnych sposobów z najbardziej twórczymi aspektami naszej zamierzchłej przeszłości. Jeśli nam się poszczęści, będziemy mieli wówczas całkowicie zintegrowaną kulturę planetarną z matrylinearną tradycją, różnorodnością form małżeńskich, komunistyczną gospodarką opartą na naturalnym systemie wynagrodzeń, gdzie mniej jest przemysłu, dużo mniej zanieczyszczeń i dużo więcej parków narodowych. (Snyder 1969: 92–93)

4 Jak wyjaśnia sam Snyder, tytuł książki to dosłowne tłumaczenie na język angielski greckiego źródłosłowa terminu „ekologia”.

Ten rodzaj esencjalistycznego dyskursu z pewnością zabrmi znajomo dla osób zainteresowanych ekologią głęboką. Co ciekawe, jego przesłanie zdaje się podważać konkluzję wzmiankowanego już wiersza *Zew głuszy* ze zbioru *Turtle Island (Żółwia Wyspa)*<sup>5</sup> opublikowanego dekadę później. To wiersz jednak, a nie cytowany powyżej fragment eseju „Buddyzm a nadchodząca rewolucja” zdecydowanie odstaje na tle pozostałej twórczości Snydera.

Zanim przejdziemy do wiersza, trzeba podkreślić, że *Zew głuszy* to nie pierwszy tekst, w którym Snyder świadomie odmawia bezkrytycznego utożsamienia się ze skądinąd bliskim mu paradygmatem, ideologią czy filozofią – w tym wypadku buddyzmem. Na przykład jego wyraźnie artykułowane zainteresowania polityką kulturalną zdecydowanie wykraczają poza tradycyjne ramy filozofii buddyjskiej. Wcześniej w eseju Snyder wyjaśnia:

Na przestrzeni dziejów buddyjskim filozofom, dla których lęk i pożądanie są odgórnie wpisane w kondycję ludzką, nie udało się gruntownie przeanalizować wpływu, jaki na ignorancję i cierpienie mają czynniki społeczne. W rezultacie epistemologia i „psychologia” pozostają w centrum uwagi buddyjskiej filozofii, przy jednoczesnym braku zainteresowania problemami natury historycznej i społecznej. Choć w buddyzmie Mahajana istnieje wielka wizja wszechogarniającego zbawienia, *rzeczywistym* osiągnięciem buddyzmu okazał się rozwój praktycznych systemów medytacji nakierowanych na wyzwolenie garstki wytrwałych adeptów z psychologicznych naleciałości i kulturowych uwarunkowań. Buddyzm instytucjonalny zawsze był ostentacyjnie gotowy akceptować bądź ignorować nierówności i tyranie każdego ustroju politycznego, w którym przyszło mu działać. To może oznaczać koniec buddyzmu, ponieważ prowadzi do zaniku jakiegokolwiek sensownej funkcji współczucia. Mądrość pozbawiona współczucia nie czuje bólu. (Snyder 1969: 90)

W tym kontekście mówienie o „sensownej” funkcji współczucia jest synonimiczne ze społeczną funkcją empatii przejawiającej się w świadomym działaniu, wynikającym z osobistego duchowego oświecenia.

W podobny sposób Snyder wykracza poza tradycyjne ograniczenia myśli buddyjskiej w podejściu do przyrody. Standardowe buddyjskie stanowisko wobec środowiska naturalnego jest zasadzone na przekonaniu, że świat materialny to iluzja (w sanskrycie *maya*). Z tej perspektywy nadmierne zaangażowanie emocjonalne w, dajmy na to, ratowanie wielorybów przed wyginieniem jawi się jako intelektualna ekstrawagancja. Stąd, być może, krytyczne podejście Snydera do buddyjskiego zobojętnienia na los dzikiej przyrody. Już w roku 1957 w swoim duchowym dzienniku pod tytułem „Tanker Notes” („Zapiski z tankowca”) odnotowuje: „Obudziłem się wcześniej i z pryczy na pokładzie zobaczyłem jak po niebie przemknął ptak kołując wokół drzew na brzegu – zamierzchłe epoki planetarne, ptasio-skalisty świt, górskie, oceaniczne uczucie – jakoś dziwnie nieobecne w Japonii” (Snyder 1969: 56). Biorąc pod uwagę fakt, że poszukiwanie duchowej prawdy stanowi motyw przewodni dziennika, a japoński buddyzm zen odgrywa w tym kluczową rolę, lakoniczna uwaga Snydera to coś więcej niż impresjonistyczne odniesienie do skrajnie uładzonego, ucywilizowanego japońskiego pejzażu. Z całego dziennika wyłania się obraz Japonii jako krainy buddyjskiego oświecenia. Brak pierwiastka naturalnej, nieposkromionej dzikości w japońskiej kulturze świadczyłby zatem o szkodliwych skutkach ubocznych nadmiernie uduchowionego oderwania od naturalnego porządku rzeczy.<sup>6</sup> Kolejną przyczyną owej „dziwnej nieobecności” ducha głuszy

5 Żółwia Wyspa to, jak wyjaśnia Snyder, indiańska nazwa kontynentu północnoamerykańskiego.

6 Intuicyjny sprzeciw Snydera wobec buddyjskiego podejścia do dzikości w człowieku i w przyrodzie podzielało wielu współczesnych poetów amerykańskich. Oto na przykład, jak Robinson Jeffers objaśnia różnicę pomiędzy dwoma rodzajami



I śpiew Kojota

zostaje za drzwiami  
bo boją się  
zewu  
głuszy.

I sprzedali swoje dziewicze cedry,  
Najwyższe drzewa w okolicy,

Drwalowi

Który powiedział:

„W drzewach jest pełno robactwa”

(Snyder 1974: 21–22)

Zachodnim neofitom bezkrytycznie przyjmującym religijną egzotykę Wschodu umyka ważna duchowa lekcja płynąca z miejscowego matecznika. Ten rodzaj znieczulicy na mistykę telluryczną, na „przziemną” wzniosłość, stanowi domyślny łącznik z następną częścią wiersza, w której obrazowanie przechodzi od realizmu do surrealizmu, łącząc wątki oniryczne z symbolicznymi:

Rząd w końcu zdecydował się  
na wojnę totalną. Porażka jest  
Nie-Po-Amerykańsku.

I wzniesli się w powietrze,  
obok nich ich kobiety  
w trwałych undulacjach  
z lakierem na paznokciach  
na spustach dział pokładowych.

I nigdy już na dół nie wrócili  
bo uznali,  
że ziemia  
jest pro-komunistyczna. I czarna od brudu.  
A owady trzymają z Wiet-Kongiem.

Więc bombardują i bombardują  
dzień po dniu, na całej planecie  
oślepiając wróble  
rozrywając sowom bębenki w uszach  
roztrzaskując pnie wiśni

owijając i płacząc  
jelenie wnętrzości  
wokół rozbitych, zakurzonych skał.

Ci wszyscy Amerykanie w specjalnych miastach na niebie  
zrzucający trucizny i materiały wybuchowe

najpierw na Azję,  
potem na Amerykę Północną,

wojna przeciwko ziemi.  
Gdy się skończy nie będzie już  
nigdzie miejsca

na kryjówkę dla Kojota.  
(Snyder 1974: 22–23)

Surrealistyczny obraz amerykańskich pilotów, którzy w towarzystwie swoich ufryzowanych dam bombardują terytorium wroga i nigdy nie lądują na „brudnej” ziemi, to emblematyczne ujęcie konfliktu dwóch religijnych paradygmatów – duchowości zorientowanej na niebo („uranicznej”) oraz tej bardziej „przziemnej” („tellurycznej”). „Wojna przeciwko ziemi” to zatem wojna przeciw tellurycznemu duchowi głuszy, wciąż obecnemu w „prymitywnych” kulturach plemiennych, duchowi symbolizowanemu w wierszu przez Kojota. W ujęciu poety Kojot to zarówno faktyczny czworonóg, którego wycie słyszy podmiot liryczny, jak i mityczna postać Triksiera, popularna w wielu kulturach indiańskich (konsekwentna pisownia wielką literą to wyraźna wskazówka, że zwierzę ma w utworze charakter symboliczny).

Gdy weźmie się pod uwagę archetypową symbolikę mistycznej więzi pomiędzy kobiecym ciałem a ziemią, powszechną w mitologiach tellurycznych, fakt, że pilotom w ich destrukcyjnej misji przeciwko ziemi towarzyszą żony i kochanki, ma wydźwięk ironiczny. Według wielu antropologów religijna symbolika z okresu paleolitu i neolitu, w której dominowała duchowość telluryczna z kultem Gai (Matki Ziemi) na czele, została przejęta i przeinaczona przez patriarchalne kultury, które pojawiły się później (do tych ostatnich zaliczyć należy, rzecz jasna, także judaizm i chrześcijaństwo)<sup>7</sup>. Surrealistyczne obrazowanie w wierszu można odczytywać jako zawołowane odniesienie do takiego właśnie procesu wypaczania pierwotnych znaczeń pradawnych symboli religijnych. Nalot bombowy jawi się wówczas jako uwspółcześniona, karykaturalna wersja szamańskiego lotu, archetypowego obrazu, który pojawia się w licznych religiach tellurycznych i który symbolizuje duchową wędrówkę w poszukiwaniu uzdrawiającej, życiodajnej wizji. Trwałe ondulacje kobiet to kolejny realistyczny szczegół z symbolicznym potencjałem, zwłaszcza w kontekście wyводу Snydera (1969: 133) z eseju „Dharma Queries” („Pytania Dharmy”): „Długie włosy to akceptacja, *wejście* w siły natury. Tacy właśnie są szaiwiccy jogini czy też lamowie Kagyü-pa i Nyinma-pa; albo starożytni Riszi”. Archetyp długich włosów jako siedliska kratofanii występuje w licznych, czasem krańcowo odmiennych systemach religijnych (biblijna opowieść o Samsonie to przecież pozostałość prastarego pogańskiego archetypu). Malowanie ciała to również wciąż powszechna praktyka o charakterze rytualnym wśród wielu współczesnych społeczności pierwotnych (w Europie zwyczaj ten przetrwał aż do późnego średniowiecza, na przykład wśród irlandzkich i szkockich wojowników wyruszających do boju). Jak wynika z licznych badań antropologicznych i historycznych, do fundamentalnych cech gatunku ludzkiego należy przekonanie o świętości ludzkiego ciała, zwłaszcza życiodajnego ciała kobiety. Długie włosy i malowidła na ciele zawsze stanowiły emblematyczne świadectwo mistycznej więzi człowieka z duchowym łaodem natury. W tym kontekście wzmianki o sztucznych fryzurach i lakierze do paznokci implikują jakąś współczesną, świecką parodię prastarych religijnych praktyk. Pokazują emblematyczne rekwizyty kultury, w której ludzkie ciało zostało zdesakralizowane.

7 Zob. R. Eisler (1988); M. Gimbutas (2001); M. Stone (1978).



Kobiety, które dołączyły do swoich mężczyzn w ich destrukcyjnej, „niebiańskiej” misji, zaprzepaszczają własne „ziemskie” dziedzictwo duchowe.

Jak dotąd narracja w wierszu biegła po dość przewidywalnym torze. Faktycznie, gdyby nie finalna strofa, cały utwór pobrzmiwałby jako być może nazbyt oczywista, nachalnie propagandowa krytyka amerykańskiego establishmentu oraz polityki zagranicznej USA w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Będąc wirtuozem formy eseistycznej, ale chyba nie zawsze stylistycznie „wyrównanym” poetą, Snyder zdaje się czasem lekceważyć brutalną prawdę estetyczną, iż pewne przesłania, nośne w prozie publicystycznej, nie w każdym przypadku dają się równie skutecznie wyrazić w wierszu lirycznym. Ostatnia strofa jednak, opatrzona tradycyjną literacką etykietą (*envoy*), mającą zapewne podkreślić jej (pozornie!) konwencjonalny charakter, ratuje cały wiersz. Dotąd przewidywalny tekst otrzymuje zaskakującą puentę:

Chciałbym powiedzieć  
że Kojot jest na zawsze  
w tobie.

Ale to nieprawda.

(Snyder 1974: 23)

Zaskoczenie budzi antyesencjalistyczna wymowa tej konkluzji. Strata kojota, mówi poeta, będzie dla ludzkości niepowetowana. Zwierzę to jest w wierszu emblematem dzikiej przyrody – rządzącego się własnymi prawami, autonomicznego ekosystemu, który człowiek może poznać jedynie poprzez bezpośredni kontakt. Dzikie ekosystem stanowi potencjalne źródło doświadczeń, których nie da się odtworzyć w świadomości poprzez medytację transcendentálną czy jakikolwiek inny wysiłek umysłowy. Najwyraźniej zaprzeczając własnym konstatacjom z cytowanego powyżej eseju „Buddyzm a nadchodząca rewolucja”, gdzie mowa jest o wydobywaniu z podświadomości archetypowych składników wymarłych kultur, autor *Zewu głuszy* stwierdza, że duch trikstera zniknie bezpowrotnie wraz z odejściem jego żywego emblematu. Takie postawienie sprawy stoi w jawnej sprzeczności z naczelnym metaforycznym konceptem dyskursu esencjalistycznego, czy to w wydaniu zen-buddyjskim, czy ekologicznym. Chodzi mianowicie o przenośnię szukania w sobie duchowej prawdy o tym, co jest na zewnątrz. W *Zewie głuszy* śmierci konkretnego zwierzęcia (potencjalnie równoznacznej, w domyśle, z wyginieciem całego gatunku, który reprezentuje) nie można zrekompensować jakimś podwyższonym stanem samoświadomości. Skądinąd kluczowa dla duchowego rozwoju medytacja transcendentálna tym razem nie wystarczy.

Tak wyraźny zwrot od esencjalizmu do jego biegunowego przeciwieństwa należałoby, w innych okolicznościach, uznać za przełom w twórczości każdego autora. W przypadku Snydera tak chyba jednak nie jest. W kilku tekstach eseistycznych wydanych po *Żółtwej Wyspie* spojrzenie esencjalistyczne najwyraźniej powraca. Oto stosowny cytat z książki *The Practice of the Wild (Dzikość w praktyce)*:

Nasze ciała są dzikie. [...] Ciało nie wymaga interwencji intelektu, aby oddychać, aby podtrzymać bicie serca. Jest ono w znacznej mierze samoregulującym się systemem, żyje własnym życiem. Odczuwanie i postrzeganie nie przychodzą całkowicie z zewnątrz, a nieustający nurt myśli i obrazów nie płynie całkowicie wewnątrz. Świat jest i naszą świadomością, i czymś, co nas otacza. W umyśle, w wyobraźni jest więcej niż („ty”) jesteś w stanie zarejestrować – myśli, wspomnienia, obrazy, przyływy gniewu i radości pojawiają się nie przywoływane. Głębiny umysłu, nieświadomość to nasze wewnętrzne obszary dziczy i tam właśnie przebywa żbik, *dokładnie w tej chwili*. Nie chodzi mi o osobiste żbiki w osobistych psychikach, ale o żbika, który wędruje ze snu do snu. Świadome,

snujące plany ego zajmuje małe terytorium, niewielką komórkę gdzieś w pobliżu bramy, rejestrując część z tego, co wchodzi i wychodzi (i czasem snując ekspansjonistyczne intrygi), a reszta dzieje się sama. Ciało jest, można by rzec, w umyśle. Oba terytoria są dzikie. (Snyder 1990: 18–19)

Podobnie jak w „Buddyzmie a nadchodzącej rewolucji”, w wyraźnym nawiązaniu do Jungowskiej koncepcji nieświadomości zbiorowej, Snyder buduje złożoną organicystyczną metaforę przedstawiającą pojedynczą jaźń jako naturalnie zagnieżdżoną w jakimś większym bycie – symbiotycznej sieci wzajemnych powiązań i zależności, w której człowiek uczestniczy na tych samych prawach, co pozostałe organizmy żywe na naszej planecie. Naczelnym celem duchowym jednostki jest pełne uświadomienie sobie tego fundamentalnego faktu. Snyder, za pomocą innej, podobnej przenośni, choć tym razem w dyskursie bardziej „ortodoksyjnie” buddyjskim oraz ekologicznym, podważa potencjalny kontrargument, jakoby człowiek zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród ssaków ze względu na używanie mowy:

Języka uczymy się w domu i pośród pól, a nie w szkole. Bez jakichkolwiek studiów nad formalną gramatyką wypowiadamy składniowo poprawne zdania, jedno po drugim, w każdej godzinie naszego świadomego życia. Bez udziału świadomości nieustannie sięgamy do ogromnej skarbnicy słów spoczywających w głębiach dzikiej, nieposkromionej nieświadomości. Nie możemy jako jednostki, ani nawet jako gatunek, przypisać sobie tej władzy. (Snyder 1990: 18)

Tego typu organiczne obrazowanie jest typowe dla dyskursu esencjalistycznego. Powstaje w tym momencie pytanie, dlaczego kojota w wierszu z 1974 roku „w nas” nie ma, a dziki kot w eseju z roku 1990 już „w nas” jest? Czy poeta nie miał na myśli tych samych „głębi umysłu”, „nieświadomości” i „wewnętrznych obszarów dziczy”, co eseiści? Jednym ze sposobów rozwiązania tej pozornej sprzeczności jest spojrzenie na Snyderowską ontologię i epistemologię z perspektywy współczesnej myśli neoarystotelesowskiej.

Przykładem takiego filozofowania jest koncepcja natury ludzkiej znanego brytyjskiego teoretyka literatury Terry’ego Eagletona. Intrygujące w epistemologicznym stanowisku Eagletona jest łączenie pozornych sprzeczności właśnie. Wbrew potencjalnym oczekiwaniom odbiorcy czytanego w dyskursie poststrukturalistycznym, ekofeministycznym, neomarksistowskim, czy w jakichkolwiek innych ideologicznych mutacjach szeroko rozumianej myśli lewicowej, brytyjskiemu literaturoznawcy udaje się pozostać marksistą i jednocześnie nieugięciem obstawać przy esencjalistycznych poglądach na naturę człowieka. Jak można zatem jednocześnie wierzyć, że – z jednej strony – to byt określa świadomość, a z drugiej – że istnieje z góry nam przypisana, a więc w pewnym sensie niezależna od wpływów środowiskowych, kwintesencja człowieczeństwa? Jak można z jednej strony uznawać materialistyczną koncepcję kondycji ludzkiej, a z drugiej wskazywać na inne poza socjalizacją źródła naszej „gatunkowej” tożsamości? Eagletonowi udaje się to, ponieważ – podobnie jak Arystotelesowi – ludzka natura nie jawi mu się jako niezmienny, biologicznie zdeterminowany aksjomat, coś, co jest nam raz na zawsze „dane” w chwili poczęcia, lecz raczej jako umysłowa predyspozycja, która przejawia się, czy też urzeczywistnia, w konkretnych egzystencjalnych warunkach. Zmienne są zatem okoliczności, w jakich owa predyspozycja może się w całości bądź tylko w części zrealizować; sam mentalny potencjał pozostaje ten sam. Natura ludzka jest więc bardziej swoistym egzystencjalnym wyzwaniem niż zespołem cech wspólnych dla całego gatunku *homo sapiens*. Aby zilustrować takie pojmowanie istoty człowieczeństwa, Eagleton przytacza anegdotę o słynnym brytyjskim piłkarzu George’u Beście, który u szczytu sportowej kariery popadł w alkoholizm:

Best był piłkarzem relaksował się w swoim apartamencie w pięciogwiazdkowym hotelu, pośród kawioru i szampana, z wpatrzoną w niego byłą Miss Świata przy boku, kiedy wszedł ktoś z obsługi

obladowany kolejnymi luksusowymi artykułami. Spoglądając na bezwładnie leżącego gwiazdora, pracownik hotelu potrząsnął tylko smutno głową i wymamrotał pod nosem: „George, co się z tobą stało?”. (Eagleton 2003: 113)

Gdy wyobrażamy sobie tę scenę, to pomimo dominujących w niej obrazów konwencjonalnie rozumianego życiowego sukcesu, „nasza intuicja podpowiada nam” (Eagleton 2003: 113), że George Best faktycznie się w życiu pogubił.

Humor całej sytuacji polega oczywiście na tym, że trudno jest twierdzić, iż coś złego stało się z człowiekiem, który pławi się w luksusie. W takim właśnie tonie sam Best relacjonuje ów epizod. Niemniej jednak pracownik hotelu miał rację – *coś* poszło w życiu Besta nie tak. Nie rozwijał tego, co w nim było najlepsze. Z pewnością dobrze się bawił i być może w jakimś sensie był szczęśliwy, ale nie *rozkwitał*. Zawiódł w dziedzinie, do której uprawiania miał wyjątkowe predyspozycje. Prawda, że jego życie było zapewne przyjemniejsze niż za czasów grania w piłkę, kiedy musiał co jakiś czas zaprzestać chodzenia po nocnych klubach, aby trenować. Nie był więc jako piłkarz *szczęśliwszy* w tym sensie, że lepiej się wówczas bawił, choć potrafił nawet wtedy bawić się za całą piłkarską ligę. [...] Chodzi raczej o to, że przestał być, dosłownie i w przenośni, w dobrej kondycji. (Eagleton 2003: 113)

Organiczne przenośnie wiele tu mówią, ale są też potencjalnie zwodnicze. Piłkarz zawiódł, bo nie rozwijał tego, co *w nim* było najlepsze, czyli porzucił coś, do czego miał powołanie (ang. *what it was in him to do*). Ta przestrzenna metafora zdaje się sugerować, że na jakimś etapie swojego życia George Best utracił kontakt z własnym wewnętrznym „źbikiem”, z „obszarami wewnętrznej głuszy”, jak ująłby to Snyder. Dlatego nie „rozkwitał” (ang. *flourishing*), dokładnie tak, jak roślina przesadzona do gleby, która nie spełnia jej przyrodzonych oczekiwań. W tym miejscu należy jednak poszerzyć potencjalny zakres semantyczny owej metafory, aby nie wpaść w pułapkę uproszczonego, „biologicznego” esencjalizmu. „Rozkwitanie” w tym przypadku nie oznacza bowiem odkrywania, jakim rodzajem „rośliny” jest *człowiek*, ale jakim rodzajem „rośliny” *ja* jestem.

Nie trzeba sobie zaraz wyobrażać, jak czyni to wielu anty-esencjalistów, że natura czegokolwiek musi być dana raz na zawsze. Najbardziej dramatycznym przykładem natury, która się nieustannie przetwarza jest natura ludzka. Piewcy transgresji mają rację przynajmniej o tyle, że w naszej naturze leży wykraczanie poza nas samych. Ponieważ jesteśmy takimi właśnie pracującymi, posługującymi się mową, zdeterminowanymi płcią, społecznymi zwierzętami, w naszej naturze leży tworzenie kultury, która jest zawsze zmienna, różnorodna i otwarta na różne scenariusze. Dlatego łatwo jest pomylić ten szczególny rodzaj natury jaki posiadamy z brakiem natury w ogóle i w efekcie kultywować, jak piewcy transgresji właśnie, faustowski obraz samych siebie. (Eagleton 2003: 119)

Takie podejście idealnie wpasowuje się w Snyderowską koncepcję nieustannie ewoluującej natury ludzkiej. Wynika stąd, że samo istnienie natury człowieka nie implikuje żadnego konkretnego teleologicznego planu dla ludzkości, żadnego szczególnego powodu, dla którego nas stworzono. To niezwykle istotne rozróżnienie, „ponieważ pojęcie natury ludzkiej zazwyczaj bywa łączone z ideą funkcji” (Eagleton 2003: 119–120). Eagleton stwierdza:

Do czego są istoty ludzkie? Odpowiedź brzmi, rzecz jasna, do *niczego konkretnie* – ale o to właśnie chodzi. Naszą funkcją jest bycie istotami bezfunkcyjnymi. Naszym zadaniem jest urzeczywistnienie naszej natury jako celu samego w sobie. Potrzebujemy słowa „natura”, aby nie mówić „urzeczywistnienie *nas samych* jako celu samego w sobie”, ponieważ wiele rzeczy, do których

jesteśmy zdolni nigdy nie powinno ujrzyć światła dziennego. Tak więc „natura” oznacza tu mniej więcej tyle, co „najlepsza droga do osiągnięcia pełni rozkwitu”. A że wybór owej drogi nie jest bynajmniej oczywisty, mamy kolejny powód dlaczego łatwo pomylić taki stan rzeczy z brakiem jakiegokolwiek natury. (Eagleton 2003: 120)

Rozkwit zatem dla Arystotelesa oraz Eagletona oznacza stuprocentowe wykorzystanie przez jednostkę jej przyrodzonego ludzkiego potencjału – to, inaczej mówiąc, bycie „dobrym” w byciu człowiekiem, tak jak można być dobrym w szachach czy grze w tenisa. Brytyjski krytyk wskazuje na różne tradycje filozoficzne, takie jak judaizm, chrześcijaństwo czy marksizm, bazujące na tego właśnie rodzaju esencjalizmie:

Arystoteles uważał, że możemy żyć tak, aby w najlepszy możliwy sposób urzeczywistnić specyficzny potencjał przyrodzony naszemu gatunkowi. Na tym właśnie polegało podążanie w życiu drogą cnót. W tradycji judeochrześcijańskiej jest to droga miłosierdzia albo miłości. Oznacza to, z grubsza rzecz biorąc, że stajemy się okazją do samorealizacji innych. Jedynie będąc sam środkiem do czyjegós samospelnienia mogą osiągnąć własne i na odwrót. Niewiele o tego typu wzajemności znajdujemy u samego Arystotelesa. Polityczna forma tej etyki znana jest jako socjalizm, albowiem, jak stwierdza Marks, swobodny rozwój każdego z nas jest warunkiem swobodnego rozwoju nas wszystkich. Jest to, że się tak wyrażę, miłość upolityczniona albo zasada powszechnej wzajemności. (Eagleton 2003: 122)

W tym miejscu rozchodzą się polityczne drogi Eagletona i Snydera. Dla brytyjskiego badacza literatury ostatecznym społeczno-politycznym rozwiązaniem jest socjalizm, rzekomo zapewniający optymalne warunki do harmonijnego pogodzenia naszych prywatnych i publicznych tożsamości. Dla kalifornijskiego poety powszechny upaństwowiony socjalizm oznaczałby zapewne kolejną formę ucisku jednostki przez represyjne państwo „wyznaniowe”, czyli kontynuację mentalnie restrykcyjnej tradycji „judeo-kapitalistyczno-chrześcijańsko-marksistowskiego Zachodu”.

Sprawę dodatkowo komplikuje konsekwentne lansowanie przez Snydera tezy, iż rewolucję należy najpierw przeprowadzić na płaszczyźnie osobistej, bo inaczej przeistoczy się w kolejną ustrojową formę ucisku. Podkreślanie prymatu rewolucji światopoglądowej nad polityczną współgra ze skrajnie antyesencjalistycznymi poglądami Richarda Rortyego, który pisze:

Nie ma takiej możliwości, aby filozofia lub jakakolwiek inna teoretyczna dyscyplina kiedykolwiek pozwoliła nam ten cel osiągnąć [tzn. połączyć w jednym politycznym projekcie zasadę samospelnienia jednostki z zasadą sprawiedliwości społecznej]. Będziemy najbliżsi pogodzenia tych dwu dążeń, jeśli za cel sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa uznamy przyzwolenie, aby jego obywatele byli tak skupieni na sobie, „irracjonalni” oraz pochłonięci kwestiami estetycznymi jak im się to żywnie podoba, pod warunkiem, że robią to w ramach własnego czasu wolnego – nie czyniąc innym krzywdy i nie wykorzystując zasobów potrzebnych osobom mniej uprzywilejowanym. Istnieją praktyczne sposoby na osiągnięcie tego praktycznego celu. Ale nie ma możliwości pogodzenia samorealizacji ze sprawiedliwością na poziomie teorii. Słownictwo autokreacji jest z konieczności osobiste, nieprzekazywalne, nie nadające się do debaty. Słownictwo sprawiedliwości jest z konieczności publiczne i przekazywalne, to środek wymiany argumentów w debacie. (Rorty 1989: xiv)

Kością niezgody pomiędzy marksistą Eagletonem a liberałem Rortym jest zatem status epistemologiczny samorealizacji człowieka. Chodzi o to, czy mój „rozkwit” jako jednostki podlega obiektywnej ocenie, czy też pozostaje wyłącznie kwestią mojego całkowicie subiektywnego,

idiosynkratycznego i arbitralnego wyboru. Eagleton (2003: 126), za Arystotelesem, twierdzi, że „rozkwit nie może tak naprawdę być kwestią subiektywną”. Brytyjski marksista pisze:

Niektóre rodzaje szczęścia mogą być subiektywne w tym sensie, że ludzie są często zadowoleni, jeśli się za takich uważają. Czasami trzeba po prostu uwierzyć im na słowo. Być może się mylisz uważając, że jesteś szczęśliwy w jakimś głębszym tego słowa znaczeniu, ale trudno jest uznać, że możesz się mylić co do własnych uczuć radości czy zadowolenia, tak, jak nie sposób odczuwać ból jednocześnie o tym nie wiedząc.

Jednak szczęście, które ma istotne znaczenie, to takie, którego występowanie o wiele trudniej ustalić. Nie jesteś w stanie stwierdzić czy twoje życie jest w rozkwicie po prostu przez introspekcję, ponieważ jest to kwestia tego, jak ci się naprawdę wiedzie, a nie tego, jak się czujesz. Szczęście to dobre życie i działanie, a nie po prostu dobre samopoczucie. Dla Arystotelesa to bardziej rodzaj praktyki albo aktywności niż stan umysłu. Tu chodzi o urzeczywistnienie własnych możliwości, a nie o kultywowanie jakiegoś szczególnego spojrzenia na życie. (Eagleton 2003: 127)

Wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy szczęściem „subiektywnym”, które sprowadza się do uczucia „radości czy zadowolenia”, a szczęściem, „które ma istotne znaczenie” i oznacza „dobre życie i działanie”, umożliwia Eagletonowi konkluzję, że ludzie zadowoleni nie muszą być bynajmniej szczęśliwi. I tak, rozumując tym tokiem, możemy stwierdzić, że samozadowolenie, dajmy na to, kobiety wybierającej życie w wielożeństwie, na przykład w charakterze szóstej żony mormońskiego fundamentalisty, można wyjaśnić jej niepełną znajomością własnego specyficznie ludzkiego potencjału, czyli własnej ludzkiej natury. Dlatego potrzebujemy jakiejś koncepcji tego, co moglibyśmy nazwać „specyficznie ludzkim rodzajem pomyślności. Nie jest to wyłącznie sprawa osobista” (Eagleton 2003: 127). Z tak skrajnie obiektywistycznego stanowiska wynika, że niektórych należałoby reedukować:

Etyka w rozumieniu Arystotelesa to nauka o ludzkim pożądaniu, jako że pożądanie jest motorem wszelkich naszych działań. Zadaniem edukacji etycznej jest re-edukacja naszych pożądań, tak abyśmy czerpali przyjemność z czynienia dobra i odczuwali ból z czynienia zła. [...] Możesz więc się mylić co do tego, czy rozkwitasz, a ktoś inny może postrzegać to wnikliwiej niż ty sam. To jeden z istotnych sensów, w jakim moralność jest czymś obiektywnym. (Eagleton 2003: 129)

Pozostaje jedynie ustalić obiektywne kryteria tego, czy ktoś „rozkwita” jako człowiek, czy nie. Gdzie mamy ich szukać, skoro nasz głos wewnętrzny nie jest miarodajny? Według brytyjskiego literaturoznawcy „kryteria publiczne” są w zasięgu ręki:

Nie jestem w stanie stwierdzić czy dobrze mi się w życiu wiedzie po prostu zaglądając w głąb własnej duszy. Jak zauważył Ludwig Wittgenstein najlepszym obrazem duszy jest ludzkie ciało. Najlepszym obrazem mnie samego jest moje zachowanie. Te dwie kwestie są ze sobą tak ściśle powiązane jak wyraz i jego znaczenie. Owe publiczne kryteria dają nam argument w debacie z tymi, dla których szczęście czy pomyślność to nie są praktyczne uwarunkowania, ale stan pojedynczego umysłu. Ale szczęście nie jest po prostu stanem umysłu, tak jak nie jest nim gra w szachy. Ludzie mogą być zadowoleni ze swojego położenia, lecz jeśli nie pozwala im się, na przykład, decydować o własnym losie, wówczas w oczach Arystotelesa nie mogą być prawdziwie spełnieni. Cnota dla Arystotelesa to rodzaj doskonałości; i chociaż niewolnicy mogą od czasu do czasu czuć, że są w świetnej formie, to trudno uznać ich za wzorcowy przykład na to, jak osiąga się wyżyny człowieczeństwa. (Eagleton 2003: 130–131)

To właśnie w tym punkcie Eagleton i Snyder znów tworzą wspólny front wraz z licznym gronem amerykańskich intelektualistów o skądinąd różnych ideologicznych sympatiach. Jeśli ostatecznym kryterium po arystotelesowsku rozumianej doskonałości, czyli obiektywnie weryfikowalnego szczęścia, jest nasze zachowanie, wówczas Szlachetny Dzikus żyjący w zgodzie z naturą jest „obiektywnie” szczęśliwszy niż, dajmy na to, robiący błyskotliwą karierę pracownik korporacji całkowicie pochłonięty wyścigiem szczurów. Nawiasem mówiąc, Szlachetny Dzikus – w tym kontekście – nie musi być pierwotnym plemiennym myśliwym. Jak pokazuje współczesna amerykańska publicystyka, *Noble Savage* to niezwykle pojemna kategoria i kandydatów do tego typu szlachectwa jest wielu. I tak Jerry Mander w swojej książce z 1978 roku pt. *Four Arguments for the Abolition of Television* (*Cztery argumenty za zniesieniem telewizji*) uznaje swoją dziewięćdziesięcioletnią babcię („urodzoną w przedprzemysłowej Jugosławii” (Mander 1990: 313)) za naturalnego eksperta od spraw wpływu księżycy na ludzi. Podobnie Alice Bloom w swoim opublikowanym w *The Hudson Review* esej „On a Greek Holiday” („Greckie wakacje”) z 1983 roku opisuje napotkaną na plaży anonimową grecką wieśniaczkę w kategoriach niemalże mitycznych (Bloom 1990: 344–351). Z kolei konserwatywny publicysta Charles Murray w swojej krytycznej analizie amerykańskiej polityki społecznej pt. „What’s So Bad about Being Poor?” („Dlaczego nie można już być biednym?”) opublikowanej w *National Review* w 1988 roku z uznaniem pisze o naturalnej uczciwości i sile charakteru tajskich wieśniaków, wśród których spędził pięć lat jako wolontariusz Korpusu Pokoju w latach sześćdziesiątych (Murray 1990: 788–797).

We wszystkich powyższych tekstach i całej rzeszy im podobnych naczelnym konceptem jest życie w zgodzie z naturą, a tym samym ze swoim prawdziwym „ja” zagrożonym przez współczesną cywilizację przemysłową i stworzone przez nią społeczeństwo. Niezależnie, czy będą to Amerykańscy Indianie, europejscy Cyganie, azjatyccy wieśniacy, czy australijscy Aborygeni, za pewnik uznaje się, że żyjący w zgodzie z własnym głosem wewnętrznym Szlachetni Dzicy cieszą się na co dzień dużo większą swobodą niż zabiegani mieszkańcy aglomeracji. Ton nadaje tu Gary Snyder ze swoją reinterpretacją słowa „pierwotny” w odniesieniu do tradycyjnych kultur plemiennych:

Przy mniejszej liczbie narzędzi, braku zainteresowania historią, żywym przekazie ustnym zastępującym gromadzenie bibliotecznych zbiorów, braku palących społecznych projektów oraz znacznej swobodzie życia płciowego i wewnętrznego, tacy ludzie żyją w rozległym czasie teraźniejszym. Ich codzienność to materia utkana z przyjaciół i rodziny, pole emocji i energii, którym jest własne ciało, ziemia, na której stoją i wiatr, który ją okrywa; i różne obszary świadomości.

W tym momencie ktoś mógłby pokusić się o stwierdzenie, że życie człowieka pierwotnego nie różni się od innych. Nie uważam tak. Życie w „czasie mitologicznym”, w bliskości z przyrodą i w podstawowych ale zdyscyplinowanych stanach ciała i umysłu oznacza szerszą wyobraźnię i bliższe subiektywne poznanie własnych fizycznych właściwości niż jest to zazwyczaj dostępne ludziom żyjącym (jak sami to opisują) bezpłodnie i nieadekwatnie w „historii” – tam, gdzie treść myśli została zaprogramowana, a pieśzczośliwy kontakt z przyrodą utrudniony przez zapośredniczenia i abstrakcje, jakimi są skomplikowane narzędzia. Dłoń naciskająca guzik może mieć ogromną władzę, ale ta dłoń nigdy nie pozna tego, co można dłonią zrobić. Niewykorzystywany potencjał zanika. (Snyder 1969: 117–118)

Jako wytrawny stylistą Snyder dobrze wie, jak uderzyć we wrażliwe punkty (pod)świadomości czytelnika. Po pierwsze, zapadające w pamięć aliteracje anglojęzycznego oryginału (*a fabric of friends and family, the field of feeling*), użyte do opisu kwestii emocjonalnie kluczowych dla większości ludzi

(przyjaciele, rodzina, uczucia, własne ciało), tworzą poczucie organicznej więzi pomiędzy „ja” prywatnym i publicznym Szlachetnego Dzikusa, jego ciałem i umysłem, myślą i działaniem. Sugerują istnienie ezoterycznej więzi – niewidocznej dla niewtajemniczonych, a oczywistej dla autora. Naczelnym metaforycznym konceptem pozostaje tu idea harmonijnej, wszechogarniającej jedności. Po drugie, subtelna erotyzacja obrazowania czyni krytykę zachodniej cywilizacji tym bardziej „podprogowo” skuteczną (nawiasem mówiąc, w kontekście penetracyjnego obrazowania w całej książce erotyczne podteksty w zwrotach o „bezpłodnym” życiu w czasie historycznym, czy o „pieszczotliwym” kontakcie z naturą zdają się być adresowane głównie do podświadomości męskiego czytelnika).

W tym miejscu dochodzimy do głównego stylistycznego atutu cytowanego fragmentu, a mianowicie konsekwencji w obrazowaniu dającej efekt swoistej kumulacji. Początkowy akapit wprowadza naczelną metaforę dwóch rodzajów wolności, wewnętrznej i tej dookoła, skutkujących intensywniejszym, a przez to bardziej autentycznym życiem duchowym. Logika przenośni jest następująca: brak u człowieka pierwotnego poczucia bariery pomiędzy umysłem a otaczającym go światem uwalnia tenże umysł, otwierając go na bogactwa świata i własnego życia wewnętrznego. Krajobraz zewnętrzny nakłada się na wewnętrzny, generując swoiste sprzężenie zwrotne. Własne ciało staje się wówczas „polem” energetycznym, rządzącym się tymi samymi prawami, co świat zewnętrzny. Porządek naturalny jawi się jako z gruntu dobry i życiodajny. To dlatego wiatr „okrywa” ziemię zamiast ją omiatać albo nad nią wiać, pędzić, czy szumieć. Ideę wewnętrznej wolności konsekwentnie wyraża szereg metafor przestrzennych, z których wszystkie, w ten czy inny sposób, przedstawiają intymną, bezpośrednią łączność ze światem wewnętrznym i zewnętrznym, jaką umożliwia brak mentalnych barier, zahamowań, czy ograniczeń („żyją w rozległym czasie teraźniejszym”, „pole emocji i energii, którym jest własne ciało”, „obszary świadomości”, „szersza wyobraźnia”).

Nawiasem mówiąc, podobną strategię stylistyczną stosuje Jerry Mander w pierwszym rozdziale wspomnianej już książki, znamienne zatytułowanym „The Walling of Awareness” („Świadomość obudowana”). Wskazuje tam na niebezpieczną w skutkach utratę bezpośredniego doświadczenia, a tym samym wewnętrznej autentyczności, przez współczesnego człowieka Zachodu. W części opatrzonej śródtytułem „Mediated Environments” („Środowiska zapośredniczone”) Mander pisze:

Większość Amerykanów żyje na co dzień w środowisku stworzonym przez istoty ludzkie. Ma to miejsce w mniejszym zakresie jeśli się mieszka w Montanie niż na Manhattanie, ale do pewnego stopnia dotyczy to całości kraju. Naturalne środowiska w większości zostały wyparte przez te stworzone przez człowieka.

To, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy, kosztujemy, co wachamy, czujemy i rozumiemy w naszym świecie zostało dla nas przetworzone. Nasze odczuwanie świata nie może już być określane jako bezpośrednie albo prymarne. Nasze doświadczenia są wtórne, zapośredniczone. [...] Większość z nas przywiązuje niewielką wagę do tej zmiany w ludzkim przeżywaniu świata, jeśli w ogóle ją zauważamy. Jesteśmy tak otoczeni przez świat zrekonstruowany, że trudno jest nam pojąć jak zadziwiająco inny jest on od świata sprzed zaledwie stu lat i że właściwie nie ma w nim żadnego podobieństwa do rzeczywistości, w której istoty ludzkie żyły wcześniej przez cztery miliony lat. To, że może to wpływać na nasz sposób myślenia, łącznie z pojmowaniem trybu w jakim nasze życie jest połączone z jakimkolwiek systemem pozaludzkim, jest rzadko brane pod uwagę.

W istocie większość z nas zakłada, że ludzkie poznanie jest teraz głębsze niż kiedyś, że wiemy więcej niż kiedykolwiek wcześniej. Mamy taką wiarę w nasze racjonalne, intelektualne procesy oraz w instytucje, które stworzyliśmy, że nie zauważamy ich ograniczeń. (Mander 1990: 310–311)

Mander przekonuje, że jest dokładnie na odwrót – nasze pojmowanie rzeczywistości jest coraz płytsze w miarę jak coraz bardziej polegamy na danych z drugiej ręki i zapośredniczonych doświadczeniach. Podobnie jak Snyderowskie „zapośredniczenia i abstrakcje, jakimi są skomplikowane narzędzia”, cywilizacja przemysłowa utrudnia bezpośredni odbiór świata, a tym samym zubaża nasze życie, pozornie je wzbogacając.

W podobnym tonie Alice Bloom przekonuje, że egzystencja uboższego greckiego wieśniaka jest wbrew pozorom bogatsza niż typowe życie zachodniego przedstawiciela klasy średniej. Aby to zrozumieć, argumentuje, musimy najpierw „przestać wyobrażać sobie dobre życie wyłącznie w kategoriach dóbr materialnych, usług i różnych praw, a zamiast tego pomyśleć – na tyle, na ile jesteśmy w stanie – o innych, niemal całkiem zagłuszonych, bo prawie że zatraconych przez nas potrzebach życiowych” (Bloom 1990: 347). Do tych refleksji skłoniła Bloom przypadkowo zaobserwowana scenka na greckiej plaży:

Dwie kobiety idą w naszym kierunku w południe przez prawie opustoszałe skały. [...] Jedna jest wysoką blondynką ubraną w kwieciste bikini i chodaki – to turystka z Ameryki, Skandynawii bądź Niemiec. Druga kobieta, Greczynka, niesie kosz, maszeruje szybko i sprawia wrażenie jakby była w trakcie załatwiania jakichś sprawunków. [...] Greczynka jest niska i ciężka, pozbawiona talii, ma na sobie czarną sukienkę, czarną chustę nisko nasuniętą na oczy, czarny sweter, grube czarne pończochy, czarne buty. Wydaje się ogromna i niezwykle wyrazista – czarna z wyjątkiem orzecha twarzy, w białym słońcu, na tle białej przestrzeni. Wygląda, od razu, jakby mogła zrobić wszystko, co dotąd robiła, faktycznie wszystko i to natychmiast, emanuje humorem, mocą, tajemnicą, determinacją, czynem. Idzie prosto przed siebie, jak ruchomy kościół, jak stromy czarny dach, gorąca czarna czapa, mroczny namiot, jak przeznaczenie, rząd, siła dobra i zła, ultimatum, zdeterminowane zwierzę. Prawdopodobnie nie umie czytać ani pisać; mogła przez całe życie nie opuszczać tej wyspy; ale jest piękna, mogłaby cię zgnieść, pokochać, naprawić, odebrać twoje dziecko, cielę lub jagnię albo pozbawić złudzeń, spuścić krew z zarzęniętego prosiaka, złowić rybę ościeniem, ukręcić łeb kolacji, zarać pole, obudzić życie w jajku. (Bloom 1990: 345)

Zachodnia turystka z kolei jest na pozór uosobieniem sukcesu; posiada urodę, status społeczny, pieniądze, karierę. Choć najwyraźniej nie musi sobie niczego odmawiać, nie wygląda na zadowoloną z własnego losu:

Jasnowłosa turystka, brnąca w chodakach po rozgrzanych kamieniach, wraca do swojej maty na plaży i przyjaciół. Wygląda jakby nie była w stanie ubrać lalki bez dąsów i ataków złości. Może oczywiście być inaczej. Jest na urlopie, na tej greckiej wyspie, co oznacza, że dysponuje pieniędzmi i czasem. Bez wątplenia ma liczne umiejętności i dobre intencje, a według standardów i oczekiwań większości ludzi na świecie jest dobrze wykształcona, bardzo bogata i żyje w luksusie. [...] Ale brakuje jej wyrazistości, aury. Nie bije z niej żaden autorytet, nie wygląda na prawdziwie obecną tu i teraz, nie cieszy oka, nie ubogaca sobą świata, brak jej mocy, poczucia humoru, ożywienia. [...] Wygląda cudownie, ale twoje oko, twoje serce, wszystko to w tobie, co chce skupić się na podmiotowości napotkanych tego dnia osób pozostaje obojętne, szybko się nudzi, czuje się nawet nieco pomniejszone. (Bloom 1990: 346)



Dla kontrastu lokalna wieśniaczka krocząca tuż obok, choć niemłoda, nieatrakcyjna i niezamożna, emanuje witalnością, radością życia i bliżej nieokreśloną wewnętrzną mocą. W tym momencie wielu czytelników może skwitować owo zestawienie wzruszeniem ramion, jako kolejny przykład rozpieszczonej burżujki, której nie sposób dogodzić oraz prostej chłopki, która przez ignorancję zadawała się byle czym. Przewidując taką reakcję, Bloom proponuje zupełnie inne wyjaśnienie. Stosunkowo prosty świat materialny, w którym funkcjonuje Greczynka, nie ma dla niej tajemnic. Turystka natomiast wciąż patrzy na otaczającą ją wysoko rozwiniętą cywilizację oczami dziecka. Niczym przedszkolak żyje w otoczeniu przedmiotów i urządzeń, których pochodzenie, struktura i mechanizm działania pozostają do pewnego stopnia tajemnicą. Z czasem nauczyła się – tak jak dziecko właśnie – obsługiwać niektóre z otaczających ją zabawek, ale na tym koniec. Bloom zatem sugeruje, że źródłem permanentnego duchowego niedosytu u człowieka Zachodu jest podświadomy niepokój wynikający z braku poczucia umysłowej kontroli nad otaczającym nas światem. Jedną z owych „niemal całkiem zagłuszonych” potrzeb, o których wspomina amerykańska publicystka, jest właśnie ów rodzaj mentalnej władzy nad otaczającą nas materią, poczucia kontroli zrodzonego z pogłębionego poznania. To w tej sferze grecka wieśniaczka bije na głowę zachodnią turystkę. Bloom pisze:

Kraj „rozwinięty” rzadko bywa zadziwiający, lecz jest zawsze pełen dziwów. Skąd rzeczy pochodzą i dokąd odchodzą? Życie można postrzegać, choć rzadko ogarnąć, poprzez którekolwiek z jego codziennych konkretów: żywność, dach nad głową, praca, pieniądze, wytwarzanie i kupowanie i sprzedawanie. Greczynka z plaży [...] nadal żyje w świecie, który w tych konkretnych wymiarach – jedzenia, schronienia, pracy, produktu, itd. – pozostaje w pełni do ogarnięcia. Poza paroma nielicznymi miejskimi obszarami przemysłowymi w Grecji nadal możliwe jest budować i wieść życie bez pomocy techników, specjalistów, „objaśniaczy”, urzędników, pośredników i innych współczesnych ekspertów. Oznacza to, że możliwe jest zrozumienie, więź oraz brak technicznej zapory poznawczej w obcowaniu z wieloma zjawiskami, przedmiotami i produktami życia codziennego. Typowy grecki dom jest tak prosty i sprytnie pomyślany, że niemal każdy może go zbudować albo zburzyć. Oznacza to mniej wygód, ale również więcej zrozumienia. Zwykły człowiek ma tam stosunkowo rzadko do czynienia z występującą na różnych frontach, nieustanną, ledwie zauważaną niewiedzą na temat rzeczy codziennych – skąd wziął się ten udziec jagnięcy? Dokąd odpływa ta woda z prania? – z którą większość mieszkańców krajów rozwiniętych żyje na co dzień bądź którą udaje im się codziennie ignorować. Dlatego u Greczynki z plaży i jej podobnych możliwa jest inna umysłowość – taka, która widzi i ogarnia, a w większości przypadków potrafi kontrolować wiele szczegółów – umysłowość, w której z tego właśnie powodu wiele tajemnic może zapuścić głębsze korzenie. (Bloom 1990: 348)

Psychoanaliza uczy nas, że źródła najgłębszych radości i smutków człowieka należy szukać w jego podświadomości. Grecka wieśniaczka zapewne nie wie, że jej wewnętrzna siła pochodzi z nieświadomionego poczucia władzy nad materialnym otoczeniem. „Prości” wieśniacy i plemienni łowcy są z definicji od nas szczęśliwsi, bo zamieszkują znajomy mikrokosmos, żyją otoczeni przez znaki na każdym kroku przypominające im, że są „u siebie”.

W tym miejscu oczywiste podobieństwa pomiędzy metaforycznymi konceptami u Bloom, Mandera i Snydera pozwalają na przynajmniej jedno uogólnienie. Wygląda na to, że druga połowa XX wieku była czasem odradzania się mitu Szlachetnego Dzikusa w Stanach Zjednoczonych. Nie trzeba dodawać, że tęsknota zachodniego intelektualisty za bezpośrednim doświadczeniem i życiowym autentyzmem nie była w Ameryce niczym nowym i nie ograniczała się bynajmniej do mitu Szlachetnego Dzikusa.

W szczytowych latach amerykańskiego modernizmu William Carlos Williams ostrzegwał w wierszu *Do Elsie* (ang. *To Elsie*) przed duchowym bezwładem zauważalnym u „czystych wytworów Ameryki” (ang. „pure products of America”), a spowodowanym „brakiem chłopskich tradycji” (ang. „lack of peasant traditions”), podczas gdy po drugiej stronie Atlantyku T. S. Eliot ubolewał nad „rozszczerzeniem wrażliwości” (ang. „dissociation of sensibility”), czyli zgubnym dla poetów rozdziałem poznania zmysłowego od umysłowego, do którego rzekomo doszło w poezji angielskiej po obfitującej w arcydzieła epoce Poetów Metafizycznych XVII wieku.<sup>8</sup>

To jednak, co w argumentacji amerykańskich neoprymitywistów było i pozostaje unikatowe, to teza, że kulturowa przemiana jest nadal możliwa. Dokładnie jak Henry David Thoreau – a odwrotnie niż wielu XIX-wiecznych salonowych romantyków piszących nostalgicznie o nieuchronnie znikającej amerykańskiej głuszy albo dziesiątki „epatujących burżuazji” zbuntowanych modernistów z początku XX wieku – pisarze tacy jak Gary Snyder, Alice Bloom czy Wendell Berry udowadniają, że duchowe poszukiwania nie muszą być przedsięwzięciem z natury elitarnym, przeprowadzanym w społecznej izolacji. Własną literacką biografią pokazują, że można pisać i żyć w tym samym stylu. W ich przypadku mit Szlachetnego Dzikusa, jakkolwiek iluzoryczny dla sceptyków, przekłada się na realne osobiste osiągnięcia.

Sukces ten nie byłby możliwy bez esencjalistycznej wiary, że potencjał do duchowego wzrostu to nie tyle humanistyczny mit, co przyrodzona cecha gatunku ludzkiego. Inaczej mówiąc – jesteśmy naturalnie uduchowieni. Snyder pisze:

[Alvar] Núñez był pierwszym Europejczykiem, który zetknął się z Ameryką Północną oraz jej tubylczą mito-jaźnią [ang. *myth-mind*], a Ishi był ostatnim rdzennym Amerykaninem, przed którym ta jaźń nie miała tajemnic, a którą musiał porzucić na zawsze. To, co leży pomiędzy tymi dwoma punktami odniesienia nie umarło, nie odeszło w przeszłość. Pozostaje na zawsze w nas, uśpione niczym ziarno w twardej skorupie, czekając na pożogę lub powódź, która je znów obudzi. (Snyder 1990: 17)

Metafora kiełkującego ziarna powraca w pismach Snydera. Pozostaje ona w ścisłym związku z fundamentalną ideą jego myśli ekologicznej, a mianowicie, że dzika przyroda stanowi apogeum procesu ewolucji każdego ekosystemu. W odczycie wygłoszonym na Brown University kalifornijski poeta wyjaśnia:

Wspólnoty, które współtworzą stworzenia zamieszkujące lasy, stawy, oceany czy prerie najwyraźniej zmierzają do stanu apogeum, „dziewiczego lasu” – wiele gatunków, stare kości, mnóstwo zgniłych liści, skomplikowane kanały przepływu energii, dzięcioł mieszkający w konarze i góralek układający miniaturowe sterty traw. Ten stan odznacza się wysoką stabilnością i gromadzi sporo energii w swojej sieci – energii, która w prostszych systemach (pole chwastów tuż po przejechaniu buldożera) uchodzi z powrotem do nieba albo do otworu ściekowego. Cały proces ewolucji mógł zostać w równym stopniu ukształtowany przez owo dążenie do apogeum co przez prostą rywalizację pomiędzy osobnikami lub gatunkami. (Snyder 1980: 173)

8 Zob. Eliot (1961: 287): „Tennyson i Browning są poetami i myślą; ale nie odczuwają własnej myśli równie bezpośrednio jak zapachu róży. Myśl dla [Johna] Donne’a była rodzajem doświadczenia, zmieniała jego odczuwanie świata. Kiedy umysł poety jest w pełni gotów do poetyzowania, nieustannie łączy ze sobą różnorakie doświadczenia. Doświadczenie zwykłego człowieka jest chaotyczne, nieregularne, fragmentaryczne. Taki człowiek zakochuje się albo czyta Spinozę i te dwa doświadczenia nie mają nic wspólnego ze sobą, ani też ze stukaniem maszyny do pisania czy z zapachami dochodzącymi z kuchni. W umyśle poety te doświadczenia nieustannie tworzą nowe całości”.

Pozostawiona sama sobie przyroda dąży zatem do stanu maksymalnie zintensyfikowanej złożoności, której człowiek nie jest w stanie odtworzyć. Żadne, nawet najbardziej technologicznie wyrafinowane ludzkie dzieło nie dorówna naturze bogactwem ontologicznej różnorodności. Aby ów stan osiągnąć, przyrodę należy – powtórzmy – zostawić w spokoju. Natura w swoim najdzikszych, najbardziej dziewiczym stanie to życie w najlepszej, bo najbogatszej z możliwych postaci.

Aby doprecyzować tę kluczową tezę, Snyder wprowadza subtelne, aczkolwiek istotne rozróżnienie pomiędzy przyrodą/naturą (ang. *nature*) a głuszą/dziczą (ang. *wilderness*). Dla autora *The Practice of the Wild* natura jest synonimiczna z „fizycznym wszechświatem i wszystkimi jego właściwościami” (Snyder 1990: 9). Jak sam to ujmuje: „Nauka i niektóre rodzaje mistycyzmu słusznie utrzymują, że *wszystko* jest naturalne. W tym świetle nie ma nic nienaturalnego w mieście Nowy Jork, odpadach nuklearnych, czy w energii atomowej, podobnie jak nic – z definicji – co robimy bądź czego doświadczamy w życiu nie jest «nienaturalne»” (Snyder 1990: 9).

Kategoria „dziczy”, z kolei, obejmuje wszystko, co rośnie i rozwija się *samo z siebie*. W tym sensie można mówić nie tylko o dzikiej przyrodzie lub dzikich zwierzętach, lecz także o dzikich osobowościach, społecznościach bądź zachowaniu. Dzikie społeczności, dla przykładu, to takie, „których organizacja społeczna rozwija się odśrodkowo, a podtrzymuje ją bardziej siła konsensusu i obyczaju niż wprost wyartykułowane ustawodawstwo” (Snyder 1990: 10).

Możemy więc uznać, że Nowy Jork i Tokio są „naturalne”, ale nie „dzikie”. Nie zaprzeczają prawom natury, ale są strefami tak zastrzeżonymi w doborze osób i organizmów, którym udzielają schronienia, tak nie tolerującymi pozostałych stworzeń, że faktycznie dziwacznymi. Głusza to *miejsce*, gdzie dziki potencjał znajduje pełnię wyrazu, to różnorodność bytów żywych i nieożywionych rozkwitających w zgodzie z własnym wewnętrznym porządkiem. W ekologii mówimy o „dzikich systemach”. Gdy ekosystem w pełni funkcjonuje, wszyscy członkowie są obecni podczas zgromadzenia. Mówienie o dziczy to mówienie o całości. (Snyder 1990: 12)

Zarówno Snyder jak Eagleton mówią o „rozkwitaniu” w odniesieniu do optymalnego dla człowieka stylu życia. Argumentacja Eagletona, że George Best być może odniósł „życiowy sukces”, ale nie rozkwitał po tym, jak przestał grać w piłkę i oddał się wyłącznie uciechom, brzmi niemal jak ilustracja tezy Snydera. Best po prostu nie rozkwitał w zgodzie z własnym wewnętrznym (tzn. ludzkim) porządkiem. Piłkarz George Best rozkwitał jako człowiek – czyli był na wyżynach swojego człowieczeństwa – wtedy, gdy grał w futbol, i dlatego powinien był grać tak długo, jak to było możliwe. Dobre życie, inaczej mówiąc, polega na jak najintensywniejszym doświadczaniu osobistego potencjału, na apogeum porównywalnym do stanu dzikiego ekosystemu. Dobre życie to życie „dzikie” w tym właśnie sensie.

Dzika przyroda, według Snydera, nie jest dla nas „dobra” po prostu dlatego, że jest idealnie „naturalna”, lecz dlatego, że daje nam żywy przykład najbardziej wyrafinowanego, najbardziej intensywnego trybu istnienia. Tylko w tym sensie bycie „naturalnym” jest u człowieka atutem.

Podsumowując, świat bez kojotów byłby dla ekologów pokroju Gary’ego Snydera jak świat bez boisk dla talentów pokroju George’a Besta. Mówienie o potencjalnym piłkarzu w „naturze” George’a Besta zakłada istnienie piłki nożnej. W społeczności, która nie zna futbolu, takie spekulacje nie miałyby sensu. Podobnie sama idea dzikości zakłada istnienie głuszy. Dzika przyroda zarówno generuje, jak i w optymalny sposób uosabia ideę, która inaczej byłaby nie do pomyślenia. Bez dzikiej natury dookoła człowiek nie wpadłby na koncepcję bycia „wewnętrznie sobą”, czyli „naturalnym”. W tym sensie wewnętrzny „kojot” nie jest przyrodzonym, lecz jedynie potencjalnym składnikiem ludzkiej psychiki. Trzeba prawdziwego

kojota, abyśmy zdali sobie z tego sprawę. John Elder miał zapewne coś podobnego na myśli, kiedy w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku napisał, że poezja

156

[...] stanowi w sensie ekologicznym *granicę* pomiędzy ludzkością a naturą pozaludzką zapewniając kulturze dostęp do świata istniejącego poza horyzontem jej odgórných osądów i uprzedzeń. Podobne przeświadczenie o pośredniczącej roli poezji stoi za próbą stworzenia wizji „niehumanizmu” przez Robinsona Jeffersa. Pragnieniem Jeffersa było umiejscowić własne wiersze poza wąskim kręgiem ludzkiego poznania, mówić ponad własnym człowieczeństwem. Poszerzona tematyka spełnia podobną funkcję w poezji Snydera i Ammons. Choć głosy tych poetów pozostają świadome własnej odrębności, wizje misternego bogactwa świata przyrody nieustannie wybijają się poza ramy ich osobistego poznania i wznoszą ponad utarte zachodnie postawy. Zamiast oswajając naturę, ci poeci sami są pochłaniani przez jej ciągle na nowo objawiającą się i do głębi poruszającą poszczególną. Bogactwo procesu naturalnego niweczy ludzkie oczekiwania, przemieszczając osie mentalnych kręgów i poszerzając ich obwód. (Elder 1996: 210)

Przyroda, a dokładniej głusza, pozostaje ostatecznym źródłem i probierzem tego, co przyrodzone.

### Literatura

- Bate, Jonathan (2000) *The Song of the Earth*. London: Picador.
- Bloom, Alice (1990) „On a Greek Holiday”. [W:] Douglas Hunt (red.) *The Dolphin Reader*. Boston: Houghton Mifflin Company; 344–351.
- Bly, Robert (1991) *American Poetry: Wildness and Domesticity*. New York: HarperPerennial.
- Eagleton, Terry (2003) *After Theory*. New York: Basic Books.
- Eisler, Riane (1988) *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row.
- Elder, John (1996) *Imagining the Earth: Poetry and the Vision of Nature*. Athens, London: The University of Georgia Press.
- Eliot, Thomas Stearns (1961) *Selected Essays*. London: Faber and Faber.
- Gimbutas, Marija (2001) *The Language of the Goddess*. London: Thames & Hudson.
- Hunt, Douglas (red.) (1990) *The Dolphin Reader*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Jeffers, Robinson (1956) *Themes in My Poems*. San Francisco: The Book Club of California.
- Mander, Jerry (1990) „The Walling of Awareness”. [W:] Douglas Hunt (red.) *The Dolphin Reader*. Boston: Houghton Mifflin Company; 309–320.
- Murray, Charles (1990) „What’s So Bad about Being Poor?”. [W:] Douglas Hunt (red.) *The Dolphin Reader*. Boston: Houghton Mifflin Company; 788–797.
- Rorty, Richard (1989) *Irony, Contingency, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snyder, Gary (1960) *Myths & Texts*. New York: New Directions.
- Snyder, Gary (1969) *Earth House Hold*. New York: New Directions.
- Snyder, Gary (1974) *Turtle Island*. New York: New Directions.
- Snyder, Gary (1980) *The Real Work: Interviews and Talks, 1964–1979*. New York: New Directions.
- Snyder, Gary (1990) *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press.
- Stone, Merlin (1978) *When God Was a Woman*. San Diego, New York: Harcourt Brace.