

Jacek L. ŁAPIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Matematyczno-Przyrodniczy
Lublin, Polska
e-mail: jalap@kul.lublin.pl

**ZAGADNIENIE SACRUM NATURY –
NIEKTÓRE UWAGI I DOPOWIEDZENIA**

**THE ISSUE OF THE SACRUM OF NATURE –
SOME ADDITIONAL COMMENTS**

Słowa kluczowe: *sacrum*, przyroda, cywilizacja

Key words: *sacred, nature, civilization*

Streszczenie

Sacrum (aspekt socjologiczny) pojmuje się jako coś co obiektywizuje siły danej społeczności. W aspekcie fenomenologicznym *sacrum* to także moc, ale również idea oddzielenia, tajemniczości, etc. Dla wielu badaczy *sacrum* to centralna kategoria religii – fakt społeczny (E. Durkheim) oraz boska rzeczywistość (R. Otto, M. Eliade). Jednakże pojęcie *sacrum* nadaje się także od wyrażenia relacji człowieka wobec przyrody oraz do zdefiniowania samej przyrody. *Sacrum* pełni podwójną rolę: diagnostyczną i wartościującą. W obszarze *sacrum* (i religii) rejestrowane są pierwsze symptomy zmian lub transformacji cywilizacyjnych. *Sacrum* pełni rolę detektora zmian cywilizacyjnych. *Sacrum* nadaje wartość przyrodzie i sprawia, iż cała przyroda osiąga wartość *sacrum*.

Abstract

The sacrum (sociological aspect) is conceived as something that objectifies the forces of a given community. In the phenomenological aspect the sacrum means not only the power, but also the idea of setting apart, mystery, etc. For many researchers the sacrum is the central category of religion – a social fact (É. Durkheim) and the divine reality (R. Otto, M. Eliade). However, the concept of the sacrum is also suitable for the expression of the relationship of humanity to nature and for defining nature itself. The sacrum has a dual role: diagnostic and evaluative. In the realm of the sacrum (religion) are recorded the first symptoms of change or of civilizational transformation. The sacred plays the role of a detector of cultural changes. The sacrum vests nature with value and in effect the whole of nature attains the value of the sacrum.

WSTĘP

Dyskusja o obecności *sacrum* w krajobrazie jest wielowątkowa i wieloaspektowa. Jako jeden z pierwszych pojawia się aspekt przestrzenny (architektoniczny, krajobrazowy) *sacrum* – np. obecność budowli sakralnych, cmentarzy, krzyży przydrożnych, kapliczek, kurhanów, etc. Są łatwe w identyfikacji dla postronnego obserwatora, a stanowiąc dominantę w przestrzeni decydują o typie krajobrazu kulturowego. Nieco trudniej dostrzec natomiast aspekt egzystencjalny *sacrum*. Przeżycie *sacrum*, odczucie obecności *sacrum* dokonuje się w wymiarze naturalnym i ponadnaturalnym (teologicznym) zarówno na poziomie indywidualnym jak i społecznym. We wzmiankowanym teologicznym wymiarze dochodzi do zjawiska hierofanii (objawienia się mocy) i teofanii (objawienia się bóstwa) czego konsekwencją są różne formy kultu i tworzenie się religii. Jak wiadomo nie każdy człowiek z równą intensywnością zdolny jest do odczuwania tego rodzaju *sacrum*. Nieco inaczej przedstawia się kwestia odczuwania *sacrum* w wymiarze naturalnym. Na tym prymarnym poziomie wydaje się, że *sacrum*¹ pojawia się jako efekt doświadczenia czegoś co unikatowe, niepowtarzalne, wzniosłe, majestatyczne, etc. Jeśli tak jest w rzeczywistości, to ten rodzaj *sacrum* jest w stanie doświadczyć i przeżyć nawet ten, kto nie jest zdolny doświadczyć *sacrum* z poziomu religijnego. Obszarem gdzie intensywnie manifestuje swoją obecność – nazwijmy to roboczo – naturalne *sacrum* (w odróżnieniu od *sacrum* świętego, czyli *sanctum*) jest sfera przyrody.

Prezentowana publikacja jest niejako publikacją *ex post* – pojawiła się jako efekt przemyśleń powstałych po wysłuchaniu wielu wypowiedzi różnych badaczy. Publikacja, którą należy traktować jako przyczynek w dyskusji, w zamyśle jej autora, ma na celu zwrócenie uwagi czytelnika na kwestie, którym nie poświęcono wystarczającej uwagi. W związku z powyższym, wydaje się, że dopowiedzi wymaga samo pojęcie *sacrum*. Warto również zwrócić uwagę na kwestie, iż w obszarze przyrody *sacrum* może pełnić rolę diagnostyczną i wartościującą.

POJĘCIE SACRUM

Zofia Zdybicka² w swoim klasycznym już opracowaniu na temat człowieka i religii, twierdzi, iż pojęcie *sacrum* jest wieloznaczne. Posiada dwie zasadnicze konotacje: socjologiczną i fenomenologiczną. W pierwszej z nich (socjologicznej) *sacrum* pojmuje się jako obiektywizację sił danej społeczności. Siły te postrzegane są jako tajemnicza moc, wyższa niż moc jednostki. Orientacja fenomenologiczna z kolei ujmuje *sacrum* również jako moc, ale także jako ideę oddzielenia, tajemniczości, czegoś co jest istotowo inne od wszystkiego, co wzbudza i trwogę (*tremendum*) i fascynację (*fascinans*) i szacunek. Przy tak nieokreślonej zawartości treściowej *sacrum* Zdybicka

¹ „The word *sacred* is, for many, tied inextricably with the concept of the divine, but in many instances it is used to express an immense respect or reverence” – Kauffman S., 2010: *Reinventing the Sacred. A new view of science, reason, and religion*, Basic Books, New York: 286.

² Por. Zdybicka Z., 1984: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, RW KUL, Lublin: 198-202.

stawia pytanie o to czym, jakiego charakteru, jest *sacrum*: kategorią metafizyczną (rodzajem bytu) czy kategorią poznawczą (pojęciem ogólnym). Jej odpowiedź jest następująca. Pojęcie *sacrum* ma charakter zbliżony do teoretycznego pojęcia modelu w sensie współczesnym. Jest pojęciem instrumentalnym, którego sens staje się zrozumiały dopiero w kontekście jakiejś struktury. *Sacrum* nie jest zatem całkowicie niezależną kategorią bytową. Przez wielu badaczy postrzegane jest jako centralna kategoria religii, pomocna przy definiowaniu religii. W odniesieniu do religii *sacrum* to zarówno fakt społeczny (Emile Durkheim) jak i boska rzeczywistość (Rudolf Otto, Mirce Eliade). Mówiąc ściślej, w obszarze religii *sacrum* jawi się jako przejaw rzeczywistości ziemskiej – aspekt *profanum* (sfery świeckiej), gdzie dochodzi do objawienia się Absolutu. To człowiek stosuje kategorie *sacrum* jako pośrednika dla wyrażenia swojej relacji z Absolutem.

W moim przekonaniu kategoria *sacrum* nadaje się także od wyrażenia relacji człowieka wobec przyrody oraz zdefiniowania samej przyrody. Dodatkowo, *sacrum* – w swoim fenomenologicznym ujęciu – okazuje się być dobrym narzędziem, przy pomocy którego można dokonać wartościowania przyrody. Wobec powyższego, w odniesieniu do przyrody kategoria *sacrum* pełni podwójną rolę: diagnostyczną i wartościującą. Uzasadnienie tak postawionej tezy wydaje się być następujące: obecność lub brak symptomów *sacrum* – tego co unikatowe, wyjątkowe, niespotykane itp., ale także tego co boskie i święte – determinuje kulturowy obraz przyrody. *Sacrum* staje się konieczną składową przyrody. Zmiana definicji *sacrum* lub zanegowanie istnienia tego co nazywamy *sacrum* (w znaczeniu fenomenologicznym czy religijnym) natychmiast skutkuje głębokimi przeobrażeniami w obowiązującym obrazie przyrody.

DIAGNOSTYCZNA ROLA SACRUM

Według Ericha Froma „nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”³. Twierdzenie to ukazuje wyjątkowość miejsca i roli religii, a pośrednio także i *sacrum* w kulturze. Z naszego punktu widzenia ważne jest jednak stwierdzenie, że *sacrum* pełni tu podwójną funkcję: transecndującą i diagnostyczną. W przypadku tej pierwszej chodzi o otwarcie danej kultury na wartości transcendentne – Absolut. Religia staje się ogniskową kultury i duchowości człowieka. Ona najsilniej wiąże się z ludzkim losem i działaniem. Wraz z moralnością stanowi element charakterystyki człowieka. Ponieważ kwestia ta jest dobrze udokumentowana w badaniach prowadzonych w zakresie filozofii religii zostanie zatem pominięta w tym opracowaniu. Wysiłek badawczy należy skoncentrować na drugiej funkcji *sacrum* – diagnostycznej. W obszarze religii i obecnego w niej elementu *sacrum*, rejestrowane są pierwsze symptomy zmian czy transformacji cywilizacyjnych. Wiele wskazuje na to, iż *sacrum* pełni rolę detektora zmian cywilizacyjnych. Gdy pojawiają się jakiegokolwiek symptomy czegoś złego lub

³ Fromm E., 1968: Szkice z psychologii religii, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: 134.

dobrego w obszarze danej kultury to w pierwszej kolejności ujawniają się one w religii i postrzeganiu *sacrum* lub duchowości (we współczesnych naukach społecznych *sacrum* nazywa się po prostu duchowością). Tego rodzaju uwagi zgłaszały już w połowie lat 50. XX wieku np. Anthony Wallace⁴. Z kolei w latach 60. XX w. Michel de Certeau⁵ sugerował, że obraz duchowości to efekt oddziaływania na tę sferę problemów z jakimi zmagają się dana epoka⁶. Do koncepcji tej nawiązuje obecnie także Diana Buttler Bass⁷. Tak się dzieje, ponieważ w opinii Stanisława Wargackiego „duchowość [nawet jeśli, mówiąc za Zygmuntem Baumanem, przyjmuje ona charakter „duchowości płynnej”⁸ – przypis JŁ] jest kluczem do zrozumienia kultury; pozostaje głęboko zanurzona w kontekście społecznym i kulturowym, który również kształtuje jej język. Cechą symptomatyczną współczesnej kultury jest to, że jednocześnie chce ona i nie chce być religijna. Nasza współczesność określana jest mianem postmodernizmu, czy też ponowoczesności, gdzie pierwszy termin zazwyczaj odnosi się do tendencji we współczesnej kulturze, sztuce, literaturze i filozofii, drugiego zaś używa się na określenie warunków społecznych i kulturowych, będących efektem gwałtownych zmian, jakie zachodzą od lat 80. ubiegłego wieku w wysoko rozwiniętych krajach zachodnich”⁹. Podobne procesy miały miejsce także w naszej przeszłości. W wymiarze kulturowym okres średniowiecza charakteryzował się tym, że ujmowano *sacrum* samo w sobie, ono stanowiło wartość samą w sobie. Efektem tego podejścia była cała twórczość, sztuka, literatura etc. przesycona *sacrum* i wyrażająca zachwyty *sacrum*. W chrześcijaństwie zwracano uwagę na transcendentalny wymiar *sacrum*. Stąd też np. najpiękniejsze katedry gotyckie Niemiec i Francji w najdrobniejszych szczegółach starały się oddać transcendentne piękno Boga. W budowlach tych nawet najdrobniejsze detale architektoniczne niedostępne dla ludzkich oczu wykonywano z całą pieczołowitością ponieważ były wyrazem chwały Boga. W Renesansie nastąpiło odkrycie *sacrum* w człowieku i kulturowy zwrot „ku człowiekowi”. Rozwinęły się nauki humanistyczne jako efekt poszukiwania pierwiastka „boskiego”

⁴ Zob. Wallace A., 1956: Revitalization Movements, American Anthropologist, vol. 58, issue 2: 264-281.

⁵ Zob. Certeau de, M., 1966: Culture and Spiritual Experience, Concilium. International Journal of Theology, nr 19: 3-17.

⁶ Michel de Certeau twierdzi: „Kultura jest językiem doświadczenia duchowego. I nic tak właśnie jak historia duchowości nie wskazuje na ten fakt, chyba że zdecydujemy się ujmować to zagadnienie, mając nałożone klapki na oczy, a więc wyłączając kontekst. A przez „kontekst” rozumie się nie tylko ramy lub zewnętrzne przejawy władzy, ale konkretny element, z którego to doświadczenie czerpie swą formę i sposób wyrazu” – Tamże: 10.

⁷ Zob. Buttler Bass D., 2012: Christianity After Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening, Harpers Collins Publishers, New York.

⁸ Zob. Bauman Z., Płynna nowoczesność, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; Tenże, Płynne czasy. Życie w epoce niepewności, przeł. M. Żakowski, Sic, Warszawa 2007; Tenże, Płynne życie, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007; Tenże, Płynny lęk, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2008.

⁹ Wargacki S. A., 2010: Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury [w:] Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy (red.): M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Wyd. NOMOS, Kraków: 99; zob. także Campbell C., 2006: Modernity and Postmodernity [w:] The Blackwell Companion to the Study of Religion (ed.) Segal R. A., Wiley-Blackwell, Oxford: 309-320.

w człowieku. Nowożytność i czasy współczesne to dalszy ciąg odkrywania człowieka, etap postępującej jego emancypacji i oddzielania go od Boga. Pierwsze symptomy tych procesów skutkowały zaprzeczeniem transcendującej człowieka sfery *sacrum* i afirmacją jego geniuszu na poziomie natury. Człowiek stał się substytutem *sacrum*. Człowiek i potęga jego umysłu okazała się być wartością absolutną. Niestety, takie podejście do człowieka ujawniło przy okazji efekt kryzysu wartości w odniesieniu do samego człowieka czego przykładem mogły być dwie tragiczne wojny światowe i obecność totalitaryzmu.

Sfera *sacrum* rejestruje nie tylko pierwsze symptomy kulturowych przewartościowań, lecz także ujawnia i nawet inicjuje zmiany np. w dziedzinie gospodarki, ekonomii etc. Przypadek protestantyzmu zdaje się być dobrą tego ilustracją. W obszarze protestantyzmu działania ekonomiczne w swojej istocie determinowane były przez składową religijną. Słuszność tejże tezy zdaje się potwierdzać Kenneth Boulding twierdząc, że przemiany religijne poprzedzały i torowały drogę innowacjom w życiu gospodarczym. Dla każdego bowiem społeczeństwa najbardziej istotną innowacją jest sama idea innowacji¹⁰. Według tegoż autora wpływ religii jest przy tym znacznie większy na rzeczywistość gospodarczą, niż na samą myśl ekonomiczną. Na marginesie prowadzonych rozważań należy wspomnieć, iż Boulding postrzega religię jako zespół idei etyczno-moralnych. Nie wypowiada się o jej wymiarze transcendentnym. Boulding jako ekonomista koncentruje się na pozytywnym oddziaływaniu idei religijnych i samej religii na umysły ludzi, na kształtowanie przekonań, obyczajów i praktyk. Według niego, ludzkie a nie materialne zasoby społeczeństwa (zawartość ludzkich umysłów) determinują przebieg rozwoju gospodarczego, a ten ostatni jest ściśle związany z charakterem dominującej religii¹¹. Powyższe uwagi dają asumpt do twierdzenia, iż wpływ religii (czy też szeroko rozumianego *sacrum* bądź duchowości) na kształtowanie w człowieku odpowiednich form zachowania nie tylko ekonomicznego, ale także ekologicznego (w tym sposób definiowania przyrody), zależeć będzie od znaczenia jakie dana religia (charakter duchowości) przypisuje takim wartościom jak np. praca, obowiązkowość, odpowiedzialność, troska itp¹². Odwołując się do przemysłów Daniela

¹⁰ Por. Boulding K. E., 1985: Religijne podstawy postępu ekonomicznego [w:] Ponad ekonomią (red.): Boulding K. E., przeł. J. Grosfeld, Warszawa: 75.

¹¹ Por. Boulding K. E., 1985: Religijne perspektywy ekonomii [w:] Ponad ekonomią (red.): Boulding K. E., przeł. J. Grosfeld, Warszawa: 86-87.

¹² Zdaniem Bouldinga {por. Boulding K. E., Religijne perspektywy ekonomii: 86-103} relacja religii (sfery *sacrum*) do ekonomii może być – nazwijmy to umownie – albo jako „aekonomiczna” albo „proekonomiczna”. W pierwszej orientacji niski status społeczny przynależy wszystkim, którzy zajmują się produkcją i dystrybucją dóbr materialnych; wysoki natomiast dotyczy tych osób, których wkład w bezpośrednią działalność gospodarczą jest mały np. mnichom. Według Bouldinga religia o orientacji aekonomicznej powinna być przeciwna akumulacji kapitału i szybkiemu tempu produkcji dóbr materialnych. Sfera *sacrum* działa w tym przypadku refleksyjnie na rozwój kultury i człowieka. Z kolei orientacja proekonomiczna w religii przyjmuje przeciwne kryteria oceny wartości dóbr materialnych. Kładzie nacisk na pracę produktywną a dezawuuje życie kontemplatywne. Religia taka sprzyjać powinna postępowi ekonomicznemu i akumulacji kapitału {por. tamże: 88.}. Sfera *sacrum* tworzy zatem sprzyjające warunki dla rozwoju np. ekonomicznego. Zdaniem Bouldinga oddziaływanie religii (*sacrum*) na sferę gospodarczą przebiega poprzez dwie fazy: fazę „proroczą” i „kapłańską” {por.

Bella¹³ można stwierdzić, iż obraz *sacrum*, obraz duchowość może i *de facto* przybiera wiele postaci, ale każda w swoim wyrazie i rozwoju jest zależna od kultury, w obszarze której funkcjonuje. I odwrotnie, każda kultura potrzebuje swoistego lustra, aby obserwować swoje przemiany, a takim lustrem i detektorem przemian staje się obszar *sacrum* czy duchowości¹⁴.

Warto zauważyć, iż zachodzi pewien paralelizm pomiędzy sposobem oddziaływania religii na ekonomię, a trybem wartościowania czy definiowania przyrody. Trudno jednak postawić tezę, iż *sacrum* w relacji do przyrody może mieć charakter „aekologiczny” czy „proekologiczny”. Trudno również o tezę, iż tryb tworzenia czy diagnozowania obrazu przyrody przechodzi przez fazę „prorocką” czy „kapłańską” religii. Uprawniona teza to stwierdzenie, iż sfera szeroko rozumianego *sacrum* determinuje obraz przyrody i jako pierwsza rejestruje symptomy zmiany tego obrazu. Ten ostatni jest ściśle związany ze zmianami w postrzeganiu samego *sacrum*. Wraz z zmianami cywilizacyjnymi, kulturową akceptacją lub odrzuceniem tradycyjnych form religii (np. religii pierwotnych, chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu itp.) i pojawianiem się – sugerowanych przez np. Don Cupitta – nowych form religii (np. opartej na po-kantowskim i po-romantycznym rozumieniu jaźni Religii Światowej¹⁵) inaczej definiowane jest *sacrum*, a w konsekwencji inaczej wartościowana jest sama przyroda.

tamże: 87}. W pierwszej z faz religia tworzy napędową, rewolucyjną siłę gospodarki. Nie co inne, ale właśnie religia jako pierwsza wytrąca umysły i serca ludzi z dotychczasowego porządku, zmienia je, czynąc podatnymi na kolejne zmiany. W dziedzinie gospodarczej etap ten charakteryzuje się znacznym tempem rozwoju ekonomicznego. W fazie „proroczej” panuje duża gotowość do zmian, próbowania nowych technik, nowych metod produkcji itp. Jest to zatem okres intelektualnej i duchowej ekspansji człowieka. W drugiej fazie, tzw. „kapłańskiej”, następuje okres stabilizacji religii. Według cytowanego autora religia staje się siłą konserwatywną. Jej cel to utrwalanie wykształconego nowego porządku, a nie tworzenie nowych innowacji. Boulding sugeruje – nieco zbyt radykalnie moim zdaniem – iż religia w tym okresie wywiera negatywny wpływ na postęp ekonomiczny, aktywność człowieka za sprawą ogólnej dezaprobaty wobec wszelkiej zmiany. Odmiennego zdania jest w tej kwestii Max Weber. Autor ten, pisząc o przemianach zachodzących w ramach protestantyzmu stwierdza, iż protestantyzm osiągnął swoje ekonomiczne apogeum „dopiero wtedy, gdy przeminął już pęd czysto religijnego entuzjazmu, a kurczowe poszukiwanie Królestwa Bożego przeszło w trzeźwe codzienne cnoty zawodowe” {Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994: 175}. W ramach protestantyzmu szczyt aktywności ludzkiej następuje zatem w fazie „kapłańskiej” religii.

¹³ „Will there be a return of the sacred, the rise of new religious modes? Of that I have no doubt. Religion is not an ideology, or a regulative or integrative feature of society – though in its institutional forms it has, at different times, functioned in this way. It is a constitutive aspect of human experience because it is a response to the existential predicaments which are the *ricorsi* of human culture” – Bell D., *The return of the sacred? The argument on the future of religion*, “British Journal of Sociology”, vol. 28 (1977), nr 4: 442. “I believe that the existential questions of culture are inescapable, I feel that some new efforts to regain a sense of the sacred point to the direction in which our culture – or its most sentient representatives – will move” – Tamże: 448.

¹⁴ Opis zasad organizujących duchowość ponowoczesną można znaleźć w publikacji: Holland J., 1988: *A Postmodern Vision of Spirituality and Society* [w:] *Spirituality and Society* (ed.): Griffin D. R., State University of New York, Albany: 41-61.

¹⁵ Por. Cupitt Don, 1998: *Po Bogu. O przyszłości religii. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, przeł. P. Sitarski, Wydawnictwo CiS, wydawnictwo W.A.B, Warszawa: 188.

WARTOŚCIUJĄCA ROLA SACRUM

Sacrum obok roli diagnostycznej spełnia również funkcję wartościującą. *Sacrum* nadaje wartość przyrodzie i sprawia, iż przyroda jako taka zyskuje nie mniej nie więcej, ale wartość *sacrum*. Tego rodzaju ujęcie bazuje na najbardziej pierwotnym (prymarnym, naturalnym) znaczeniu *sacrum* jako czegoś, co jest wyjątkowe, unikatowe, przeznaczone do „czegoś innego”, wyłączone spod zwykłego, „codziennego” (nie „odświętnego”, celebracyjnego) użytkowania. W moim przekonaniu wartość *sacrum* przyrody zasadza się zatem nie na jej panteistycznym utożsamieniu z bóstwem, lecz na jej naturalnej unikatowości i bezcenności. Wartościując tak przyrodę należy jednak rozróżnić dwa odmienne źródła wartościowania ze względu na obecny w nich pierwiastek *sacrum*. W dawnych wiekach przyroda posiadała wartość *sacrum* ponieważ panowało przekonanie, iż zasiedlały ją bóstwa. Przyroda nie była bogiem, lecz bogowie byli ukryci w tworcach przyrody. Przyroda była hierofanią bóstwa. Bogowie nadawali niejako „z góry” wartość przyrodzie i nakazywali szacunek dla niej. Przyroda była „naznaczona” bóstwem, a tym samym wyłączona ze zwykłego użytkowania – miała wartość *sacrum*. We współczesnym ujęciu *sacrum* przyrody, uznając istotność dotychczasowych ujęć, warto wyakcentować nie jej religijną wartość, nie jej mityczne przesłanie, nie hierofanie bóstwa, lecz zjawisko życia. Przyroda ma nadal wartość *sacrum* ponieważ w niej jest życie – jest sferą życia. Życie jako takie powinno stać się podstawowym kryterium wartościowania. Dzieje się tak dlatego, ponieważ życie jest czymś radykalnie nowym i bezcennym. Życie niejako „od dołu” nadaje wartość przyrodzie i generuje imperatyw jej poszanowania. Przyroda zawierająca w sobie życie też jest bezcenna, unikatowa, czyli czymś, co legitymuje *sacrum*. Prawdą jest, iż jako ludzie jesteśmy zmuszeni każdego dnia korzystać z zasobów przyrody ponieważ jest to konieczne dla zachowania naszej egzystencji. Istotny zatem nie jest sam fakt, lecz sposób eksploatacji przyrody. Obecność *sacrum* w przyrodzie i wynikający z niego imperatyw poszanowania przyrody sprawia, iż pozyskiwanie bogactw przyrody choć sprawne technicznie (mieszczące się w sferze *profanum*) nie może być profanujące samą przyrodę.

Watro w tym momencie wyakcentować następujący aspekt dyskusji: bez elementu *sacrum* przyroda wydaje się być pozbawiona podstaw wartościowania jakościowego. Jak słusznie stwierdza Joanna Plit¹⁶, można dyskutować o przyrodzie pomijając zawarty w niej potencjał *sacrum*. Można też w ten sposób wartościować przyrodę. Wielu badaczy tak robi, prowadzą zaawansowane badania, ostre dyskusje, wartościują przyrodę np. z punktu ochrony gatunków, roli poszczególnych elementów, zaawansowania rozwoju ewolucyjnego, zmian biomasy, etc. Jednakże, dla sporej grupy badaczy obecność *sacrum* to prymarny, fundamentalny czynnik jakościowej (nie ilościowej) waloryzacji środowiska przyrodniczego. Z takiej perspektywy badania naukowe dostarczają wiedzy o przyrodzie natomiast *sacrum* nadaje znaczenie i sens poszczególnym elementom przyrody.

¹⁶ Uwagi poczynione w trakcie prywatnej korespondencji.

Co więcej, *sacrum* jako podstawa wartościowania staje się także użyteczne zarówno przy wartościowaniu naszej cywilizacji¹⁷, kultury jak i poszczególnych twórców kulturowych np. krajobrazu kulturowego. Uważa się bowiem, iż krajobrazy kulturowe bogate w różne symbole *sacrum* to krajobrazy pełne znaczeń, sensu – krajobrazy cenne. Nie wystarczy zatem mieć szczegółową nawet wiedzę o czymś, poprzestać na zjawiskowym wymiarze czegoś. Potrzebny jest czynnik usensawniający, ponieważ (parafrazując Michała Hellera) nawet najobszerniejsza wiedza, w której brakuje sensu i wartości jest w swojej istocie wiedzą bezsensowną i bezwartościową.

LITERATURA

- Bauman Z., 2006: *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z., 2007: *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Sic, Warszawa.
- Bauman Z., 2007: *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z., 2008: *Płynny lęk*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bell D., 1977: The return of the sacred? The argument on the future of religion, *British Journal of Sociology*, vol. 28, nr 4: 419-449.
- Boulding K.E., 1985: Religijne perspektywy ekonomii [w:] *Ponad ekonomią* (red.): K. E. Boulding, przeł. J. Grosfeld, Warszawa: 86-103.
- Boulding K.E., 1985: Religijne podstawy postępu ekonomicznego [w:] *Ponad ekonomią*, (red.): K. E. Boulding, przeł. J. Grosfeld, Warszawa: 70-85.
- Buttler Bass D., 2012: *Christianity After Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, Harpers Collins Publishers, New York.
- Certeau de, M., 1966: Culture and Spiritual Experience, „*Concilium. International Journal of Theology*”, nr 19: 3-17.
- Cupitt D., 1998: *Po Bogu. O przyszłości religii. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, przeł. P. Sitarski, Wydawnictwo CiS, wydawnictwo W.A.B, Warszawa.
- Fromm E., 1968: *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Holland J., 1988: A Postmodern Vision of Spirituality and Society [w:] *Spirituality and Society* (red.): D. R. Griffin, State University of New York, Albany: 41-61.
- Kauffman S., 2010: *Reinventing the Sacred. A new view of science, reason, and religion*, Basic Books, New York.
- Wallace A., 1956: Revitalization Movements, „*American Anthropologist*”, vol. 58, issue 2: 264-281.

¹⁷ „We can find common ground across our diverse traditions, religious and cultural, and come together toward a global civilization, rejoice in the creativity in our universe, our shared biosphere, and the civilizations we have created and will continue to co-create. We can find common ground as we seek a new understanding of humanity. Such a quest can serve to bring meaning, community, solace, reverence, spirituality, tolerance, and generosity to all of us. This is the task of generations, for it can be the next stage in the cultural, moral, and spiritual evolution of humanity” – Kauffman S., *Reinventing the Sacred*: 286.

- Wargacki S.A., 2010: Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury [w:] Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy (red.): M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Wyd. NOMOS, Kraków: 94-104.
- Weber M., 1994: Etyka protestancka a duch kapitalizmu, przeł. J. Miziński, Lublin.
- Zdybicka Z., 1984: Człowiek i religia. Zarys filozofii religii, RW KUL, Lublin.