

Wojciech Słomski

Pojęcie sacrum w ekofilozofii Henryka Skolimowskiego = The Conception of Sacrum in Eco Philosophy by Henryk Skolimowski

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 7, 123-135

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech Słomski

Wydział Pedagogiczny
Mazowiecka Wyższa Szkoła
Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu

Faculty of Pedagogics of Mazowiecka
Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna
in Łowicz

POJĘCIE SACRUM W EKOFILOZOFII HENRYKA SKOLIMOWSKIEGO

The Conception of Sacrum in Eco Philosophy by Henryk Skolimowski

Słowa kluczowe: filozofia, ekofilozofia, sacrum, profanum, życie, Skolimowski.

Key words: philosophy, ecophilosophy, sacrum, profanum, life, Skolimowski.

Streszczenie

W filozofii Skolimowskiego istotnym faktem jest konieczność ochrony środowiska, która nadaje świętości życia nowe znaczenie. Obserwując relację między człowiekiem a bytem sakralnym z zewnątrz, można odnieść wrażenie, że rzeczywistość sakralna zostaje uzależniona od człowieka. Człowiek bowiem, podejmując działania w otaczającym go świecie, wywołuje realne zmiany w obrębie sfery sacrum. Zmiany te dokonują się wraz z postępem wiedzy o materii ożywionej. Poznając procesy zachodzące w organizmach żywych, człowiek może nimi kierować. Dochodzi zatem do przekonania, że może dowolnie decydować o kierunkach form życia.

Uzależnienie bytu sakralnego od woli człowieka i jego wiedzy o materii ożywionej odbiega od sytuacji, w której znajdował się człowiek akceptujący świętość pewnych przedmiotów. Ta sytuacja wynika ze swoistego sprzeniewierzenia się nakazom wynikającym z uznania świętości życia i z sankcji polegającej na uświadomieniu sobie, że zniszczenie przyrody automatycznie pociąga za sobą zagładę człowieka.

Abstract

The essential fact to Skolimowski's philosophy is that the necessity of protecting environment gives the sanctity of life a new meaning omitted in most interpretations. Relations between man and sacred being, when observed from the outside, might give impression that sacred reality becomes dependent on man (who causes, by taking action in the surrounding world, serious changes, within the sacrum area). These changes concern mainly the scientific progress in the knowledge of material life. By acquiring the knowledge of processes that occur in living organisms man gains possibility of controlling these processes.

The dependency of the sacred being on man's will and his knowledge of the world is different from the situation of man accepting the sanctity of some objects. When acting against the laws which come from acknowledging the sanctity of life, man must be conscious of the fact that destroying the nature (it is a very possible effect of interfering with nature) must result in destruction of man.

W tekście niniejszym podejmuję próbę interpretacji filozofii Henryka Skolimowskiego (wraz z centralnym dla niej pojęciem sakralizacji życia) jako pewnego rodzaju faktu religijnego, który poddaje się opisowi i wyjaśnianiu za pomocą pojęć używanych przez religioznawstwo. Za najważniejsze uważam rozróżnienie między sacrum a profanum oraz sytuację, w jakiej znajduje się człowiek w wyniku podziału rzeczywistości na te dwie sfery. Życie pojmowane jako sacrum traktuję więc analogicznie do rzeczywistości sakralnej w religiach tradycyjnych, starając się odnaleźć implikacje postulowanego przez Skolimowskiego uświęcenia wszelkich form życia.

Na początku przedstawię krótką charakterystykę najważniejszych poglądów Skolimowskiego, podejmę też próbę podania ogólnej definicji sacrum, opierając się przy tym głównie na tekstach M. Eliadego oraz E. Durkheima. Następnie postaram się omówić najważniejsze konsekwencje, jakie dla aktywności i świadomości człowieka mieć powinna sakralizacja życia. Zwrócę też uwagę na możliwe interpretacje ekofilozofii Skolimowskiego traktowanej jako całościowy obraz rzeczywistości, podkreślając przy tym te jej elementy, które nie mieszczą się w zarysowanych przeze mnie interpretacjach.

Charakterystyczne dla ekofilozofii Skolimowskiego jest przekonanie o szkodliwości myślenia naukowo-obiektywnego, sprzeciw wobec „mieć” jako podstawy życia, zaprzeczenie przydatności techniki i odrzucenie deterministycznego sposobu pojmowania wszechświata. Postaram się teraz krótko scharakteryzować te właśnie poglądy Skolimowskiego i przedstawić ich związek z ideą świętości życia.

Historyczny rozwój świadomości, który przechodząc przez różne fazy dotarł wreszcie do punktu, w którym konieczność ochrony przyrody i konieczność uznania jej świętości jawi się człowiekowi wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem, jest dla Skolimowskiego racją poświadczającą konieczność i nieuchronność akceptacji świętości życia. Patrząc wstecz i analizując zmiany zachodzące w sposobie naszego pojmowania świata, szczególnie świata ożywionego, Skolimowski podejmuje próbę porównania poszczególnych epok i kultur. Tak więc marksizm i chrześcijaństwo, do którego Skolimowski dołącza również islam, nie różnią się w sposobie traktowania życia jako dobra danego człowiekowi dla zaspokojenia jego potrzeb. Natomiast buddyzm oraz hinduizm okazują się dla Skolimowskiego dowodem, iż szacunek i cześć dla życia nie są niemożliwą do zrealizowania utopią, lecz w istotny sposób wpłynęły na kształtowanie się cywilizacji Wschodu. Dopiero przejęty przez te społeczności europejski, naukowo-obiektywny sposób myślenia, ukształtowany pod wpływem filozofii greckiej i Biblii, sprawił, że zostały dotknięte przez te same problemy, z którymi boryka się cywilizacja europejska.

Ów naukowo-obiektywny sposób myślenia jest podstawową przyczyną katastrofy, do której w coraz szybkim tempie zmierza człowiek. „Cały system techniczno-ekonomiczny – pisze Skolimowski – działa źle, ponieważ zbudowaliśmy go na niewłaściwych podstawach. Wszechświat nie jest deterministyczną

machiną [...]¹. Aby zatem stworzyć szanse wyjścia z zaistniałej sytuacji, należy zmienić sposób myślenia: odrzucić rozumienie wszechświata jako mechanizmu zegarowego (do czego, jak zauważa autor, upoważniają odkrycia współczesnej fizyki) i zacząć pojmować jako uduchowioną całość, której jesteśmy nieodłącznym ogniwem. Myślenie ekologiczne, odrzucające deterministyczny model rzeczywistości, nie wyrzeka się wprawdzie logicznego wnioskowania i nie podważa użyteczności rozumu w poznawaniu świata, jednak za podstawę tego poznania przyjmuje intuicyjne uchwycenie wartości przyrody, którą posiada ona ze względu na swój sakralny charakter. To intuicyjne uchwycenie wartości życia konieczne jest nie dlatego, że należy ratować ginącą przyrodę ze względu na fakt, iż człowiek nie może bez niej istnieć, lecz ponieważ przyroda naprawdę posiada wartość sama w sobie i wartość ta włącza ją w sferę sacrum. Zmiana sposobu myślenia z naukowo-technicznego na ekologiczny dokonuje się dzięki temu, że człowiek w coraz większym stopniu uświadamia sobie prawdziwą naturę wszechświata.

Za jedno z najbardziej negatywnych następstw myślenia naukowo-obiektywnego uważa Skolimowski przekonanie, że „mieć” stało się sensem istnienia człowieka. Współczesne społeczeństwo konsumpcyjne za podstawową wartość przyjmuje nie tyle nawet wartość samych przedmiotów, która przysługuje im ze względu na ich praktyczną użyteczność, ile wartość samego posiadania tych przedmiotów. Wypowiedzi Skolimowskiego nie pozostawiają cienia wątpliwości, iż przyznawanie wartości posiadaniu przedmiotów uważa on za niezwykle dla człowieka szkodliwe. Posuwa się nawet do sugestii, że teologowie chrześcijańscy sprzeniewierzają się prawdziwie chrześcijańskim ideałom, gdy dążenie do posiadania uznają za zgodne z etyką chrześcijańską. „Nie pomagamy sprawie i etyce prawdziwie chrześcijańskiej – pisze Skolimowski – gdy czołowi myśliciele i teologowie chrześcijańscy [...] argumentują, że »mieć« jest podstawą życia”².

Uznając świętość życia, Skolimowski nie mówi wprawdzie o postawie, jaką człowiek powinien zająć wobec przyrody nieożywionej, jednak wydaje się oczywiste, że życie może istnieć tylko tam, gdzie znajdzie odpowiednie warunki do istnienia. Ochroną należy zatem objąć również te aspekty przyrody nieożywionej, bez których życie bądź w ogóle nie jest możliwe, bądź przebiega inaczej, tzn. powietrze, wodę i glebę. Poza wynikającym z uznania świętości przyrody nakazem ochrony przyrody nieożywionej pozostaje jednak dość duży obszar, którego ochrona nie ma większego wpływu na organizmy żywe, przyczynia się natomiast do poprawy jakości życia człowieka. Nakaz ochrony wszystkiego, co wiąże się z życiem, nie obejmowałby zatem np. ochrony krajobrazów, ochrony przed hałasem w wielkich miastach, ochrony miejsc, w których życie nie występuje (np. dna oceanów, lodowce, jaskinie itp.).

¹ H. SKOLIMOWSKI, *Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1996, s. 131.

² *Ibidem*, s. 116.

Kosmos może być pojmowany jako miejsce, w którym sacrum ujawnia swe istnienie. Cały wszechświat zostaje wówczas podzielony na sacrum i profanum, pomiędzy którymi istnieje pośredniczące bóstwo. „Fakt, że człowiek religijny chce żyć w sacrum – pisze M. Eliade – jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obywatelskiej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie”³.

Ponieważ jedynie rzeczywistość sakralna jest rzeczywistością prawdziwą i obiektywną, zatem uświęcenie życia oznacza otwarcie nowego wymiaru rzeczywistości, który poprzez swój sakralny charakter ustanawia opozycję między postawą ekologiczną (akceptacją sakralizacji życia i uznaniem go za obiektywną rzeczywistość) a postawą naukowo-obiektywną. Skolimowski nie dopuszcza zachowania ambiwalentnej postawy wobec sacrum i domaga się całkowitej rezygnacji z naukowo-obiektywnego stosunku do świata. Konkluzja ta staje się oczywista, jeżeli zdamy sobie sprawę z samej natury rzeczywistości sakralnej, która anektując coraz to nowe obszary rzeczywistości profanicznej – stawia człowieka przed perspektywą całkowitego oddania się życiu w sacrum i dla sacrum lub zupełnego odwrócenia się do niego. „Ambiwalentna postawa człowieka – pisze Eliade – wobec sacrum, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające [...] ma swoje uzasadnienie [...] w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie przyciąga go i odpycha z jednakową siłą. Opór ten jest jeszcze bardziej widoczny, gdy człowiek znajduje się w sytuacji, w której sacrum domaga się totalnego oddania i gdy musi podjąć najwyższą decyzję: całkowicie i bez możliwości powrotu wybrać wartości sakralne albo zachować wobec nich ambiwalentne stanowisko”⁴.

Odnieść można wrażenie, że Skolimowski umieszcza człowieka w perspektywie takiej właśnie najwyższej decyzji, która wywołuje opór tym silniejszy, im większy obszar rzeczywistości profanicznej musi zostać wyłączony poza nawias profanum. Rozdzwięk między postawą ekologiczną a naukowo-obiektywnym stosunkiem do świata jest w ekofilozofii Skolimowskiego tym samym co opozycja między sacrum a profanum. Pomiedzy rzeczywistością transcendentną a profaniczną może wprawdzie istnieć pewien dokonujący się za pośrednictwem rytuału kontakt, jednak kontakt ten, w znaczeniu możliwości płynnego przejścia między sacrum a profanum, staje się tym trudniejszy, im ważniejsza część profanum została włączona w obręb świata sakralnego.

Uświęcenie życia we wszelkiej jego postaci wydaje się wykluczać ambiwalentny stosunek do sacrum, ponieważ każdy przejaw postawy naukowo-obiektywnej pociąga za sobą desakralizację nie tylko tej części życia, do której się bezpośrednio odnosi, tzn. która wskutek ludzkiego dążenia do panowania ulega zniszczeniu, lecz

³ M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 454.

⁴ *Ibidem*, s. 455.

desakralizację życia w jego całościowym wymiarze. Skolimowski nie mówi o uświęceniu poszczególnych organizmów ani pojedynczych gatunków zagrożonych wymarciem, ani nie stara się stworzyć wizji ochrony środowiska naturalnego w imię ujętego w dłuższej perspektywie czasowej interesu człowieka, lecz domaga się jakościowej zmiany stosunku do fenomenu życia jako wartości samoistnej i bezwzględnej. Człowiek zostaje przez Skolimowskiego postawiony przed koniecznością wyboru między postawą naukowo-obiektywną, która – zakładając jego naturalne dążenie do panowania nad otaczającym światem – z góry wyklucza rewerencyjny stosunek do przyrody, a postawą ekologiczną, sprzeciwiającą się przedmiotowemu traktowaniu życia. Kiedy wybór zostanie już dokonany, wówczas powrót do rzeczywistości profanicznej staje się niemożliwy. Wyrzeczenie się wartości sakralnych oznaczałoby rezygnację z istnienia w świecie daleko bardziej obiektywnym i prawdziwym niż świat profanum, byłoby przejściem od wartości wyższej do niższej, od tego co bardziej wypełnione sensem, do tego co chaotyczne i bezsensowne. Życie nie może jednocześnie być i nie być święte, zaś człowiek ekologiczny nie może na przemian przyjmować rewerencyjnego stosunku do przyrody i jednocześnie dążyć do jej zniszczenia.

Istotna dla relacji między sacrum a profanum jest funkcja obrzędów religijnych, polegająca – co podkreśla J.A. Kłoczowski – na umożliwieniu człowiekowi odejścia od profanicznego wymiaru egzystencji, w którym istnieje on w czasie historycznym, i przeniesieniu go w rzeczywistość istniejącą poza czasem i choćby z tego względu bardziej obiektywną od rzeczywistości profanum⁵.

Z drugiej strony ambiwalentny stosunek do sacrum przejawia się w wysiłkach człowieka zmierzających do zapanowania nad bytem sakralnym i zmuszenia go do uległości. Znane w każdej religii obrzędy magiczne są właśnie próbą przeniesienia na sferę sacrum reguł, których skuteczność potwierdza się w obrębie bytu profanicznego. Dążenie do narzucenia sacrum norm wyznaczonych przez człowieka w obrębie profanum obce jest jednak duchowości ekologicznej, ponieważ u jego podłoża leży to samo naukowo-obiektywne myślenie, na którym człowiek zbudował zmierzającą do samozagłady cywilizację współczesną. Włączenie życia w sferę sacrum pociąga za sobą zmianę dotychczasowego sposobu myślenia – przyroda jako sacrum, wobec którego człowiek kształtujący swe życie według duchowości ekologicznej zajmuje postawę szacunku, umiarkowania i odpowiedzialności, nie może być traktowana instrumentalnie. Ponieważ jednak przedmiotowy stosunek do środowiska naturalnego sprzeciwiałby się sakralizacji życia, nasuwa się pytanie: czym dla człowieka ekologicznego jest ochrona przyrody?

Rzeczywistość sakralna nie ma punktów stykowych ze światem sakralnym, a kontakt z nią odbywa się za pośrednictwem mitu oraz rytuału. Elementy mitologizacji oraz rytualizacji tych fragmentów rzeczywistości, które należy uznać za święte, odnajdujemy również w pismach Skolimowskiego. Wyraźne rysy mitu

⁵ J.A. KŁOCZOWSKI, *Sacrum i etos*, Lublin 1994, s. 92.

nosi np. jego interpretacja ewolucji biologicznej, która przebiegając w pełni w rzeczywistości sakralnej nie może być traktowana według tych samych kryteriów co procesy zachodzące w obrębie sacrum. Świadczą o tym wypowiedzi typu: „Ewolucja jest Bogiem. Bóg jest ewolucją”⁶. Skolimowski nie stara się przy tym wyjaśnić, jak należy rozumieć myśli wyrażone w ten właśnie sposób, zaś interpretacyjna dowolność, jaką pozostawia czytelnikowi, sprawia, że jego sposób pojmowania ewolucji staje się wieloznaczny i może być zrozumiany jedynie w świetle intuicyjnego odczucia świętości życia.

Warto zauważyć, że „środowisko naturalne”, „ochrona środowiska”, „ekologia” itp. są pojęciami powstałymi w obrębie myślenia naukowo-objektywnego, wykluczającego referencyjny stosunek do przyrody, zatem próba przeniesienia tych pojęć do świadomości człowieka ekologicznego wiązać się może z przejęciem pewnych schematów określających myślenie naukowo-objektywne. Jedynie nieliczne terminy zdają się świadczyć o tendencji do porzucenia zapożyczonego od nauk przyrodniczych schematu pojęciowego i zastępowania go terminologią pozwalającą rozpoznać autentyczną zmianę sposobu myślenia o przyrodzie. Należy do nich np. pojęcie „forma życia”, którego Skolimowski używa tam, gdzie przyrodnik powiedziałby zapewne „organizm żywy”, „przyroda ożywiona” itp. Mimo to wydaje się, że Skolimowski nie podejmuje systematycznego wysiłku wypracowania języka, który byłby adekwatny do proponowanych przez niego przemian w myśleniu pojęciowym, co więcej, odnieść można niekiedy wrażenie, iż jego sposób argumentacji bardziej przypomina niekiedy język zwolenników filozofii New Age, niż wypowiedzi kogoś przesiąkniętego zapałem religijnym.

Za podstawowy rytuał, za pośrednictwem którego człowiek ekologiczny wchodzi w kontakt z sacrum, uznać można natomiast działania podejmowane w celu zabezpieczenia warunków niezbędnych do istnienia życia. Sakralna wartość życia czyni oczywistym konieczność jego ochrony i postępowanie przyjazne dla środowiska naturalnego nie wymaga dalszych uzasadnień. „Akceptacja świętości życia – podkreśla Skolimowski – skłoni nas do ochrony innych jego form, do ochrony zagrożonego środowiska, jak również poszczególnych środowisk człowieka, w których życie jest zagrożone”⁷. Warto zwrócić uwagę na kolejność przyczyn i skutków, która w przytoczonej powyżej argumentacji jest odwrotna niż w rozumowaniu, które doprowadziło Skolimowskiego do sformułowania postulatu uświęcenia życia⁸. Z chwilą, kiedy życie zostaje włączone do sfery sacrum, ustaje bowiem potrzeba logicznego uzasadniania, iż należy chronić środowisko naturalne, zbędna staje się też dyskusja o tym, jaki powinien być zakres tej ochrony lub z jakich korzyści człowiek jest w stanie zrezygnować na rzecz poprawy stanu tego środowiska.

⁶ H. SKOLIMOWSKI, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993, s. 265.

⁷ Ibidem, s. 181 i nast.

⁸ Problem ten omawiam poniżej.

Powyżej zwróciłem uwagę, iż dla człowieka religijnego (za jakiego, jak sędzę, należy uznać również „człowieka ekologicznego”) rzeczywistość sakralna istnieje bardziej realnie i sensownie niż świat profanum, który jawi się przy niej jako byt przypadkowy i chaotyczny. Akceptacja świętości życia oznacza zatem istotowe przewartościowanie rzeczywistości, polegające na tym, że wyrazistość istnienia poczyna spoczywać w życiu i we wszystkich jego przejawach, natomiast przypadkowa i pozbawiona sensu rzeczywistość profanum staje się rodzajem materialnej podstawy, w której zakorzenia się aktywność człowieka zmierzająca do podtrzymywania życia. Rytualny charakter działań, w rezultacie których zostają stworzone warunki potrzebne do istnienia organizmów żywych, jest dla człowieka ekologicznego jedyną możliwą reakcją, która towarzyszyć powinna jego doznaniu rzeczywistości sakralnej. Nakaz ochrony środowiska naturalnego przestaje zatem być przejawem troski o warunki, w jakich będą musiały żyć przyszłe pokolenia, lecz wynika on bezpośrednio z relacji, w jakiej znajdują się człowiek ekologiczny i byt sakralny.

Patrząc na świat jako na rzeczywistość wypełnioną bytem sakralnym, którego człowiek na mocy swej przynależności do organizmów żywych jest integralną częścią, człowiek ekologiczny podporządkowuje wszelkie swoje działania nakazom wynikającym z uznania nadrzędności wartości sakralnych w stosunku do wartości sfery profanum. Konieczność podporządkowania praktycznych działań nowej etyce wyrosłej na gruncie sakralizacji życia podkreśla również Skolimowski. W jego *Filozofii żyjącej* czytamy: „Alternatywne sposoby życia muszą zatem oznaczać nie tylko zmiany w naszej technice, gospodarce i wzorach życia, lecz również przemiany w naszej moralności, racjonalności i myśleniu pojęciowym”⁹.

Zmiany w moralności dotyczyć powinny przede wszystkim stosunku człowieka do środowiska naturalnego i polegać nie tyle na uświadomieniu sobie potrzeby jego ochrony, ile spowodować zmianę postrzegania sytuacji człowieka na tle innych form życia. Tradycja judeochrześcijańska nie tylko nie krępowała człowieka w jego dążeniu do maksymalnej eksploatacji przyrody, lecz przedmiotowy stosunek do niej uczyniła wręcz jednym ze swych podstawowych nakazów, zakreślających ramy sytuacji człowieka w świecie¹⁰. Postulowana przez Skolimowskiego radykalna zmiana postawy moralnej oznacza upodmiotowienie życia, tzn. odebranie człowiekowi jego nadrzędnej w stosunku do innych form życia pozycji i nadanie

⁹ H. SKOLIMOWSKI, op. cit., s. 11.

¹⁰ „Przyroda nie jest tu [w tradycji judeochrześcijańskiej – przyp. aut.] wartością, ponieważ uważana jest za zagrożenie, które należy poskromić”. Ibidem, s. 176. Por. też M. FILIPIAK, *Nie zabijaj! Dekalog na straży godności i nienaruszalności ludzkiego życia*, [w:] *Życie jako wartość w kulturach świata*, Warszawa 1997. Interesujący jest zwłaszcza argument przeciwko powoływaniu się na autorytet Biblii w sporze o dopuszczalność zabijania zwierząt: „Czasownik *rasah* [używany w Starym Testamencie na określenie mordu – przyp. aut.] odnosi się do zabijania ludzi, a nie zwierząt. Przykazanie dekalogu nie może być więc argumentem przeciwko uśmiercaniu zwierząt”. Ibidem, s. 38.

mu, jako formie życia równoprawnej z innymi, rangi uczestnika w przejawiającej się poprzez materię ożywioną rzeczywistości sakralnej. Równocześnie jednak człowiek zachowuje w pewnym sensie swą pozycją uprzywilejowaną, w takim mianowicie, jaki wynika z jego zdolności do planowego i świadomego działania i ponoszenia odpowiedzialności za skutki swoich działań. Człowiek traci więc prawo do posługiwania się innymi formami życia i zaspokajania przy ich pomocy swoich potrzeb, jednak rezygnacja z panowania nad przyrodą nie pociąga za sobą utraty możliwości podejmowania przez niego działań, których skutki dotyczą w jakiś sposób materii ożywionej.

Następuje zatem zniesienie przeciwieństwa między człowiekiem a przyrodą, co jednak przywołuje na myśl archaiczną wizję świata właściwą ludom pierwotnym. Analizując system wierzeń rdzennych mieszkańców Australii, A. Szajewski pisze: „Aborygeni australijscy należą do społeczności zbieraczo-łowieckich, gdzie tryb życia oparty jest na współżyciu z przyrodniczym otoczeniem jako jego aktywna część, w ich wizji świata nie występuje więc istotowy rozdział między człowiekiem a przyrodą [...]”¹¹. Dla postulatu sakralizacji życia australijski totemizm stanowi punkt odniesienia ważny o tyle, że pozwala dostrzec podstawową trudność w poglądach Skolimowskiego, ukazującą się w momencie przeniesienia rozważań o świętości życia z obszaru ekologii i filozofii na grunt religii. Jak zauważa M. Eliade, naturalną reakcją człowieka znajdującego się w obliczu rzeczywistości transcendentnej jest dążenie do pogłębienie własnego przeżywania tej rzeczywistości. „Idealem człowieka religijnego jest oczywiście to, aby wszystko, co czyni, odbywało się w sposób rytualny, czyli żeby było ofiarą”¹².

Jeżeli jednak sacrum zajmuje tak duży obszar rzeczywistości, że właściwie każde działanie jest w jakimś stopniu działaniem dotyczącym świętości, wówczas bezpośredni i nienacechowany symboliką charakter działań należących do profanum zostaje zastąpiony przez rytuał. Osłabieniu ulega praktyczna skuteczność działania, co może mieć konsekwencje nie tylko dla możliwości zaspokojenia potrzeb materialnych, lecz również dla rodzaju rytuału, przy pomocy którego sacrum staje się dla człowieka dostępne. E. Durkheim zwraca uwagę na trudność powstającą w chwili, gdy sakralizacji ulega część profanum mająca istotne znaczenie dla zaspokojenia potrzeb materialnych. Z analiz przeprowadzonych przez tego autora wynika, iż nigdy nie zdarza się, by człowiek uznający jakies zwierzę lub roślinę za święte zdobył się na ich zniszczenie i użycie do osiągnięcia praktycznego (a więc profanicznego) celu. Nawet tak podstawowy element przyrody jak woda przestaje być łatwo dostępnym środkiem zaspokajania codziennych potrzeb z chwilą, gdy staje się ona przedmiotem świętym, zaś kontakt z nią i jej

¹¹ A. SZAJEWSKI, *Sakralność życia w systemie religijnym Aborygenów australijskich*, [w:] *Życie jako wartość...*, s. 131.

¹² M. ELIADE, op. cit., s. 454.

używanie odbywa się za pośrednictwem ściśle przestrzeganego rytuału. Niezależnie jednak od rodzaju przedmiotu, który uległ sakralizacji, oraz jego znaczenia w życiu codziennym, zaobserwować można tendencję do maksymalizacji zachowań rytualnych w kontakcie z tym przedmiotem oraz dążenie do wyłączenie go poza obręb działań przynależących w swej istocie do sfery profanum¹³.

Analiza systemu wierzeń Aborygenów australijskich wydaje się ważna o tyle, że pokazuje niemożność komunikowania się z sacrum inaczej niż za pośrednictwem rytuału. W sytuacji, gdy każda forma życia nabiera charakteru świętości i gdy jednocześnie człowiek nie jest w stanie zaspokoić swoich potrzeb inaczej niż kosztem innych organizmów, należy zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa wyłaniającego się z użycia przedmiotów sakralnych jako środków w działaniu przebiegającym w obrębie rzeczywistości profanicznej.

Człowiek ekologiczny, dla którego sakralizacja życia stała się faktem, nie może bowiem, z przyczyn praktycznych, wyrzec się przedmiotowego traktowania pewnych form życia, zaś konsekwentne przestrzeganie nakazów powstających w rezultacie przeciwstawienia sfery sacrum sferze profanum przemieniłoby jego życie w niekończące się pasmo rytuałów. Choć na pierwszy rzut oka może się to wydać utopią, istnieją jednak społeczeństwa, które nie tylko zdołały w pełni urzeczywistnić ideał rytualizacji życia codziennego, lecz przetrwały do naszych czasów właśnie dzięki temu, że rytuał religijny określał każdy rodzaj działalności ich członków. Jak zaś dowodzi Ch. Dowson, jedynie dzięki oparciu organizacji społeczeństwa na ściślejszej więzi z sacrum, odnawianej bezustannie przez czynności rytualne, społeczeństwo jest w stanie przetrwać dłuższy okres, nie ulegając wewnętrznemu rozkładowi. Dowson podaje przykład Indian Pueblo, którzy jako społeczeństwo przetrwali przez wiele wieków tylko dzięki temu, że życie ich przebiegało ściśle według norm porządku religijnego. „Kultura Pueblo wykazuje – pisze Ch. Dowson – że jest rzeczą możliwą, aby społeczeństwo utrzymało się przez wieki bez wewnętrznej dekadencji, zachowując charakter ściśle teokratyczny – nie odwołując się do dynamizmu agresji i współzawodnictwa”¹⁴.

Można mieć jednak obawy, czy tak pojęta sakralizacja życia i wynikający z niej nakaz podporządkowania codziennej aktywności obrzędowi religijnemu liczyć może na urzeczywistnienie we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym. Z pewnej utopijności swych poglądów, przynajmniej w oczach tych, którzy nie chcą wyrzec się korzyści płynących z nowoczesnej technologii, zdaje sobie sprawę również Skolimowski, nie podejmując jednak próby znalezienia metod pozwalających na wdrożenie jego idei w życie i poprzestając na wyeksponowaniu długoterminowych korzyści płynących z dobrowolnego wyrzeczenia się konsumpcji większej niż ta, która konieczna jest do zaspokojenia podstawowych potrzeb.

¹³ Por. E. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1992, s. 211.

¹⁴ Ch. DOWSON, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 178.

Sądę, iż pomocne dla szerszej akceptacji idei świętości życia okazać mogłoby się przeniesienie punktu ciężkości z wartości, jaką posiadają organizmy żywe, na wartość życia jako takiego, tzn. życia, które jedynie przejawia się w organizmach żywych, będących czymś w rodzaju pośredników między rzeczywistością sakralną (życiem jako takim) a profanum. Podczas lektury pism Skolimowskiego odnieść można niekiedy wrażenie, że autor bliski jest w istocie takiemu właśnie – mówiąc metaforycznie – „ponadorganicznemu” (tzn. niezależnemu od materii) pojmowaniu życia. Nie podejmuje on jednak odrębnych rozważań zmierzających do wyjaśnienia istoty życia, trudno zatem orzec, czy poszczególne „formy życia” (gatunki i pojedyncze osobniki) stanowią dla niego wartość ze względu na swą zdolność pośredniczenia między sacrum i profanum, czy też posiadają wartość same w sobie, podobnie jak zwierzęta i rośliny totemiczne dla pierwotnych ludów Australii.

Z ponadindywidualnym pojmowaniem życia wiąże się jednak szereg trudności, z których najważniejsza dotyczy konieczności ochrony gatunków wymierających, nie posiadających z punktu widzenia funkcjonowania całości ekosystemów większego znaczenia. Jeżeli bowiem życie pojmowalibyśmy jako niezależną od materii, aczkolwiek przejawiającą się przez nią rzeczywistość sakralną, to wówczas nie istniałaby podstawa do uznania zachowania różnorodności gatunków za nieodzowny składnik postawy, jaką człowiek religijny powinien zająć wobec rzeczywistości transcendentnej. Można byłoby z powodzeniem argumentować, że życie przejawiać się może w stosunkowo niewielkiej ilości gatunków, równocześnie zaś istniałyby względy przemawiające przeciwko wykorzystaniu organizmów żywych do celów praktycznych (mówiąc konkretnie przeciwko uprawie roślin i hodowli zwierząt), ponieważ oznaczałoby to pośrednie zawładnięcie przez człowieka rzeczywistością sakralną.

Wprawdzie Skolimowski przekonany jest, że uznanie świętości życia jest nieodzownym warunkiem przetrwania człowieka w świecie, to jednak nie można, moim zdaniem, traktować postulatu sakralizacji życia jako nakazu religijnego wynikającego bezpośrednio z osobistego doświadczenia istnienia rzeczywistości sakralnej. Punktem wyjścia rozważań Skolimowskiego nie jest sacrum, które poprzez swą realność objawiającą się w bezpośrednim obcowaniu z nim domagałoby się całkowitego oddania się mu, lecz jest nim rzeczywistość profaniczna i niepokój wywołany świadomością pogarszającego się stanu środowiska naturalnego. Poszukując możliwych wybrnięcia z istniejącej sytuacji, Skolimowski poddaje analizie jej przyczyny, następnie zaś stara się znaleźć drogi prowadzące do usunięcia tych przyczyn. Ponieważ główny powód degradacji środowiska naturalnego widzi on w przedmiotowym stosunku człowieka cywilizacji zachodniej do otaczającego go świata, zatem najprostszym sposobem uchronienia środowiska przed dalszym zniszczeniem jawi mu się zmiana przedmiotowego stosunku do świata i zastąpienie go stosunkiem podmiotowym. Dopiero teraz, jak się wydaje, formułuje Skolimowski postulat sakralizacji życia, lecz postulat ten jest wynikiem

wcześniejszych racjonalnych rozważań i zostaje określony w celu osiągnięcia nakreślonego uprzednio celu.

Tymczasem podział rzeczywistości na sacrum i profanum nie dokonuje się na drodze racjonalnych rozważań, ponieważ akceptacja świętości pewnych fragmentów rzeczywistości wymaga wewnętrznego i – jak zauważa I. Bocheński – bardzo osobistego przeżycia obecności sacrum, zaś warunkiem tego przeżycia jest istnienie rozbudzonych uczuć religijnych. Doznaniu świętości towarzyszy wprawdzie pierwiastek rozumowy, lecz nie może on odgrywać roli wiodącej, bo dołącza się dopiero wówczas, gdy przeżycie obcowania z sacrum stało się już faktem. Tym bardziej więc racjonalna analiza rzeczywistości, będącej w punkcie wyjścia tej analizy rzeczywistością w pełni profaniczną, nie może prowadzić do ustanowienia realnego podziału świata na sacrum i profanum. Akceptacja świętości dokonana na mocy świadomej decyzji powziętej w wyniku rozumowych rozważań jest zatem niemożliwa, zaś samo pojęcie sakralizacji odnosi się do już zaistniałych faktów religijnych, poddających się wprawdzie naukowemu wyjaśnieniu i opisowi, niemożliwych jednak do przewidzenia przed ich zaistnieniem.

Ekofilozofia Skolimowskiego może być traktowana jako całościowy obraz rzeczywistości i jako taki poddaje się ona, w zależności od punktu odniesienia, różnym interpretacjom. Tak więc teologia skłonna byłaby uznać filozofię Skolimowskiego za kolejne uzewnętrznienie uczuć religijnych, które nie znajdując zaspokojenia w żadnej z tradycyjnych religii, usiłują samodzielnie odnaleźć drogę do porządku transcendentnego. O tym, że potrzeba obcowania ze świętością obecna jest w każdej religii, pisze np. Kalwin: „Otóż jeśli nigdy od początku świata nie istniał ani kraj, ani miasto, ani wreszcie dom całkowicie pozbawiony religii, jest to milczące przyznanie się do tego, że pewne pojęcie Boskości jest wypisane w każdym sercu”¹⁵. Stanowisko wyrażone przez Kalwina zakłada więc istnienie Absolutu, którego obecność człowiek w pewien sposób odczuwa i który determinuje przebieg ludzkiego życia, skłaniając człowieka do podejmowania działań w celu zbliżenia się do niego. Wszystko, co człowiek wyłączył ze sfery profanum, oraz rytuały mające na celu podporządkowanie sfery profanum sferze sacrum uznać więc można, z punktu widzenia teologii, za reakcję na istnienie tegoż Absolutu.

Przyjmując postawę bardziej sceptyczną i odrzucając teologiczną doktrynę istnienia Absolutu, ekofilozofię Skolimowskiego potraktować można, podobnie zresztą jak religie tradycyjne, jako reakcję na zwątpienie w zdolność rozumu do przewyżczania zagrożeń, przed którymi staje człowiek¹⁶. Tym, co zasadniczo

¹⁵ *Institutio Christiane Religionis*, tłum. J. Zielińska, s. 30.

¹⁶ Myśl tę znakomicie wyraził Ch. Dowson: „Ciemność naciera na tę maleńką przestrzeń, którą oświetla migotliwe światelko rozumu ludzkiego i nad którą panuje chwiejna władza woli i zamierzeń człowieka; nadzieje i obawy zaludniają tę otaczającą ciemność wszelkiego rodzaju boskimi nadprzyrodzonymi potęgami, przed których wrogością trzeba się strzec i o których łaskawość i pomoc należy zabiegać.” Por. Ch. DOWSON, op. cit., s. 31 i nast.

poglądy te odróżnia od religii archaicznych, powstałych w rezultacie istnienia człowieka wśród sił przyrody, jest rodzaj tego zagrożenia. W społeczeństwach pierwotnych religia stanowiła czynnik zapewniający człowiekowi poczucie ładu i harmonii świata, świat ten wręcz tworzyła, wyznaczając każdemu z jego elementów sensowne miejsce i celową funkcję oraz określając sposób zachowania się człowieka w tym świecie. Przede wszystkim zaś religia sprzymierzona była w walce z zewnętrznymi przeciwnościami, z rozumem. W ekofilozofii Skolimowskiego natomiast poczucie istnienia sacrum i włączenie do rzeczywistości sakralnej wszelkich form życia stanowi czynnik sprzeciwiający się wysiłkom rozumu do przedmiotowego traktowania świata. Chociaż Skolimowski nie przekreśla doniosłej roli racjonalnego poznania rzeczywistości, a nawet, do czego powrócę poniżej, dążenie do poznania życia uważa za podstawową powinność moralną człowieka ekologicznego, to jednak czynnikiem wyznaczającym kierunek ludzkiej aktywności w świecie jest dla niego przeświadczenie o sakralnej wartości życia. Podczas gdy w religiach archaicznych sacrum porządkowało świat i nadawało mu sensowny wymiar, rozum zaś służył do orientacji w tych fragmentach rzeczywistości, które pozostawały obojętne względem sacrum, to w ekofilozofii Skolimowskiego funkcje porządkującą pełni właśnie rozum. Rzeczywistość sakralna wypełnia bowiem w poglądach Skolimowskiego tak duży obszar kosmosu, że margines, w którym człowiek mógłby się poruszać, nie wchodząc w relacje z sacrum, pozostaje zbyt mały, by aktywność poznawcza mogła zostać ograniczona tylko do niego. Poznanie życia jako bytu sakralnego nie jest poznaniem, które – jak wyraził się I. Bocheński – dotyczy tego, co znajduje się na granicy świata, lecz poznaniem świata, który w postawie obiektywno-naukowej w całości należał do sfery profanum.

Interpretacja kolejna zakłada obiektywne istnienie sacrum, które uzewnętrznia się w świecie w różny sposób¹⁷. Sakralizacja materii żywej dokonuje się, w świetle powyższego założenia, na mocy aktywnego działania sacrum – które, jak zauważa M. Eliade – nieustannie dąży do wchłonięcia tego, co profaniczne, do „ograniczenia sfery świeckiej, a nawet całkowitego jej zniesienia”¹⁸. Wprawdzie interpretacja ta również zakłada istnienie obiektywnej rzeczywistości sakralnej, przyjmując jednak równocześnie nieprzewycięzoną sprzeczność między sacrum a profanum, które znajdując się w ciągłym konflikcie, dążą do całkowitego wchłonięcia jak największego obszaru kosmosu. Człowiek jest tu jedynie biernym obserwatorem, który nie tyle przeczuwa istnienie sacrum i stara się odnaleźć jego przejawy w otaczającym świecie, ile poprzez konflikt między sacrum a profanum zmuszony jest do ciągłego przewartościowywania świata w zależności od tego, który ze zmagających się ze sobą bytów zyskuje przewagę.

¹⁷ Interpretacja ta bliska jest poglądom M. Eliadego. Por. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1997. s. IX.

¹⁸ M. ELIADE, *Traktat...*, s. 453.

Można też filozofię Skolimowskiego uznać za próbę powrotu do syntezy wiedzy, jakiej dokonano w ramach średniowiecznej teologii. Jak zauważa P. Ricoeur, średniowieczna kosmologia nie przyjmowała matematyki za podstawę wyjaśniania zjawisk, lecz była to kosmologia jakościowa, czerpiąca dodatkowo pewność swych wyjaśnień z teologii objawionej. „Ta śmiała decyzja umysłu – pisze Ricoeur – stwierdzającego, że tylko ten aspekt rzeczywistości, który można wyrazić matematycznie ma charakter obiektywny, pociąga za sobą ogromne konsekwencje dla kultury. [...] Ograniczenie to sprawia, że ulega zawieszeniu konkretny, jakościowy, afektywny i oceniający stosunek do świata zmysłowego, w którym umiejscawia nas nasze ciało”¹⁹. Niechęć do techniki i „człowieka matematycznego”, jaką odnajdujemy w pismach Skolimowskiego, wydaje się znakomicie współgrać ze średniowiecznym dążeniem do stworzenia syntezy całej rzeczywistości.

Filozofię Skolimowskiego można również porównać z niektórymi religiami archaicznymi, sprowadzając ją do próby „powrotu do natury”, będącej wyrazem tęsknoty za pierwotną prostotą i ładem świata. Postulat świętości życia oznaczać może wówczas poczucie wyobcowania, jakie towarzyszy człowiekowi oderwanemu od bliskiego kontaktu z naturą i zmuszonemu – dla korzyści, których wartość wydaje się mu wątpliwa – żyć w środowisku całkowicie nieodpowiadającym jego potrzebom. Interpretację tę wydaje się potwierdzać niechęć, z jaką Skolimowski odnosi się do techniki, oraz nacisk, z jakim podkreśla on potrzebę zmiany sposobu postrzegania świata i myślenia o świecie.

¹⁹ P. RICOEUR, *Człowiek nauki a człowiek techniki*, [w:] *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1964, s. 76.