



**JACEK ŁAPIŃSKI**

Faculty of Mathematics, Computer Science and Landscape Architecture  
John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, Poland  
e-mail: jalap@kul.lublin.pl

## SACRUM W KRAJOBRAZIE A KRAJOBRAZ SAKRALNY

### SACRUM IN THE LANDSCAPE AND THE SACRED LANDSCAPE

#### Streszczenie

*Sacrum, człowiek, kultura, i przyroda to cztery istotne czynniki kształtujące przestrzeń egzystencjalną człowieka. Między nimi istnieje bogata sieć wzajemnych sprzężeń. Prowadzą one do tworzenia się krajobrazu sakralnego, który wydaje się być przykładem realizacji ludzkiego poszukiwania i doświadczenia *sacrum*. Analiza poszczególnych czynników oraz poznanie tych zależności wydaje się być istotna dla rekonstrukcji procesu „stawania się” krajobrazu sakralnego. Celem publikacji jest próba ponownej analizy już istniejących, a także indykacji nowych interakcji czy interrelacji zachodzących pomiędzy *sacrum* a krajobrazem. W takiej sytuacji istotna jest także próba odpowiedzi na pytanie o procedury i scenariusze generowania krajobrazu sakralnego przez człowieka.*

#### Abstract

*Sacrum, humanity, culture, and nature are four important factors shaping humanity's existential space. There is a rich network of interconnections between them. They lead to the creation of a sacred landscape, which could be interpreted as an example of the realization of humanity's quest to experience the *sacrum*. The analysis of individual factors and understanding their relationships is essential for reconstructing the process of „becoming” sacred landscapes. The aim of the publication is to re-examine existing landscapes, as well as to identify new interactions or inter-relations taking place between the *sacrum* and a landscape. In this case, it is also important to try to answer the question of which procedures and situations create a sacred landscape.*

**Słowa kluczowe:** *sacrum*, kształtowanie krajobrazu, przestrzeń, krajobraz sakralny

**Key words:** *sacrum*, landscape design, space, sacred landscape

## WSTĘP

Czym jest krajobraz sakralny? Czy ten rodzaj krajobrazu musi zawierać w sobie *sacrum*? Czy *sacrum* stanowi podstawowy komponent krajobrazu sakralnego? Czy *sacrum* obecne w krajobrazie determinuje ten krajobraz jako krajobraz sakralny? Te i podobne pytania postawione zostały już we wcześniejszych moich publikacjach (Łapiński, 2012, 2014). Obecne opracowanie należy traktować jako kontynuację, poszerzenie i pogłębienie wzmiankowanej problematyki. Nowe przemyślenia powinny dostarczyć nowych odpowiedzi na te – z pozoru tylko – naiwne pytania. W moim przekonaniu rozstrzygnięcia nadal nie są proste i jednoznaczne. Odpowiedzi właściwe i wyczerpujące będą możliwe dopiero po ponownym prześledzeniu czym jest *sacrum*, czym krajobraz sakralny i jakie – z perspektywy człowieka – miejsce w krajobrazie pełni kategoria *sacrum*. Zawartość treściowa tychże pojęć powinna wskazać na ich wagę i znaczenie dla adekwatnej charakterystyki krajobrazu kulturowego, a w szczególności dla krajobrazu sakralnego.

Bez wątplenia dotychczasowa literatura fachowa traktująca o istocie *sacrum* oraz problemach dotyczących krajobrazów kulturowych jest bardzo obszerna (Myga-Piątek, 2015:31-34). Niemniej jednak, badania tej problematyki nie są zakończone. Stąd też celem publikacji jest ponowna próba analizy już istniejących, a także indykacji nowych interakcji czy interrelacji zachodzących pomiędzy *sacrum* a krajobrazem. Artykuł ten to kolejny, i nie ostatni, przyczynek do dyskusji nad zaanonowanym we wstępie problemem. Dzieje się tak dlatego, iż potrzeba doświadczenia *sacrum*, logika jego manifestacji jest w jakiś sposób wpisana w strukturę bytową człowieka. Krajobraz sakralny zatem jest jednym z przykładów realizacji tej potrzeby. W takiej sytuacji istotna jest także próba odpowiedzi na pytanie o procedury i scenariusze generowania krajobrazu sakralnego przez człowieka.

## SACRUM

Dyskusja o istocie *sacrum* jego atrybutach, możliwościach definiowania, i roli jaką pełni w krajobrazie jest obszerna, wielowątkowa i wieloaspektowa (Kłoczowski, 2003:22-25; Kułak, 2006; Holly, 2014:78). Jednakże, swoista rekapitulacja już poczynionych

## INTRODUCTION

What is a sacred landscape? Does this kind of landscape have to contain the *sacrum*? Is the *sacrum* a fundamental component of the sacred landscape? Does the presence of the *sacrum* in the landscape make this landscape a sacred space? These and similar questions were asked in my previous publications (Łapiński, 2012, 2014). The present study should be seen as a continuation, extension and deepening of this field of study. New insights will provide new answers to these seemingly simple questions. In my opinion, these perceptions are not simple or unambiguous. Proper and exhaustive answers will only be possible after we have re-examined what the *sacrum* is, what the sacred landscape is, and from humanity's perspective, what place in the landscape the concept of the *sacrum* has. The concepts to which these terms refer should indicate their importance and significance for the adequate characterization of the cultural landscape, and in particular the sacred landscape.

Undoubtedly, the current professional literature dealing with the essence of the *sacrum* and problems related to cultural landscapes are very extensive (Myga-Piątek, 2015: 31-34). Nevertheless, studies on this issue are not complete. Therefore, the purpose of this publication is to try to analyze the research which already exists, as well as to show new interactions or inter-relationships between the *sacrum* and a landscape. This article is the next but not last contribution to the discussion on the issue put forward in the introduction. This is because the need to experience the *sacrum* and the logic of its manifestation is in some way inscribed in humanity's existential being. Therefore, the sacred landscape is one of the expressions of this need. In this situation, it is also important to try to answer the question of which procedures and situations generate a sacred landscape for mankind.

## THE SACRUM

The discussion about the essence of the *sacrum* and its attributes, the possible definitions and the role it plays in the landscape are extensive, multi-faceted and involve many factors (Kłoczowski, 2003: 22-25; Kułak, 2006, Holly, 2014: 78). However, a review of the findings already made seems to be a good starting point for analysis of the sacred landscape.

ustaleń wydaje się być działaniem pożądanym z uwagi na analizy dotyczące krajobrazu sakralnego. Porządkując debatę należy dążyć do systematyzacji problemów i ujęć dotyczących *sacrum*. Już na wstępie wypada uczynić zastrzeżenie, iż prezentowane podziały nie są podziałami wzajemnie rozłącznymi – jakiś człon z jednego podziału może być elementem składowym innego podziału.

Etymologiczny źródłosłów pojęcia *sacrum* ma swoje ułożenie w obszarze języka praindoeuropejskiego – rdzeń „sak” (Semi, 1966: 294). Jego greckie znaczenie do dziś nie zostało w wystarczający sposób wyjaśniane. Greka zna aż trzy określenia: *hieros* (*hieros, hiera, hieron* – święty, święta, święte; liczba mnoga: *ta hiera* – rzeczy święte), *hagios* i *hoisos*. W języku łacińskim rzeczownik *sacrum* swoje źródło ma w takich przymiotnikach jak: *sacer, sacra, sacrum* – święty, święta, święte oraz w pojęciu *sacrus*. Zatem, rzeczownikowe, łacińskie ujęcie terminu *sacrum* oznacza wszystko to, co jest święte. Zakres tak zarysowanego pojęcia jest znaczny, obejmuje wiele różnorodnych desygnatów, ale stosunkowo mało precyzyjny. Stąd też słownikowe (Plezia, 1970: 3-4) znaczenie *sacrum* to:

- przedmiot poświęcony bóstwu (Plaut, pierwotna łacina);
- miejsce święte (Plaut);
- świętość, przedmioty sakralne (Cyceron);
- ofiary składane bóstwu (Cyceron);
- obrzęd sakralny, uroczystość religijna (Horacy, Swetoniusz);
- pieśni kultowe, hymny (Wergiliusz, Horacy);
- służba boża, uroczystości religijne, święta powszechne, rodowe, prywatne (Cyceron)
- misteria, tajemnice (Cyceron)

W ujęciu Józefa Kellera „rdzeń [...] łacińskiego słowa *sacrum* wskazuje, że świętym jest człowiek lub rzecz, która nie może być dotykana bez zniewagi siebie lub tej rzeczy czy osoby. Respekt wobec tego, co święte, jest traktowany jako istotny warunek istnienia i działalności *sacrum*. Etnolodzy w takim przypadku posługują się terminem „mana”. U ludów prymitywnych rodzi się ona z pojęcia siły fizycznej, a u cywilizowanych przybiera charakter abstrakcyjny, etyczny, a nawet prawny” (Keller, 1968: 21). W historii religii „mana” to siła, tabu, sfera boska.

Zdaniem Karla Rahnera, *sacrum* to przeciwieństwo *profanum* (tym co jest przed – „pro” – miejscem poświęconym, świątynią, czyli „fanum”)(Rahner, Vorgrimler., 1987: 401). To coś pod każdym

When organizing the debate, one should strive to systematize problems and concepts regarding the *sacrum*. At the start, it is necessary to make a reservation that the presented categories are not mutually separable, since a part of one category may be a component of another.

The etymological roots of the concept of the *sacrum* are present in the Proto-Indo-European language, in the root-word „sak” (Semi, 1966: 294). Its Greek meaning has not been sufficiently explained to this day. Greek has three words: *hieros* (*hieros, hiera, hieron* – saint, holy, sacred; in the plural: *ta hiera* – sacred things), *hagios* and *hoisos*. In Latin, the noun *sacrum* has its source in such adjectives as: *sacer, sacra, sacrum* – saint, holy, sacred and in the concept of *sanctus*. Thus, the Latin noun for the term *sacrum* means all that is holy. The scope of the concept thus outlined is significant, because it includes many different designations, but it is relatively imprecise. Thus, the dictionary (Plezia, 1970: 3-4) meaning of the *sacrum* is:

- an object devoted to a deity (Plautus, original Latin);
- a holy place (Plautus);
- holiness, sacred objects (Cicero);
- sacrifices made to deities (Cicero);
- a sacred ceremony, a religious ceremony (Horace, Suetonius);
- religious songs, hymns (Virgil, Horace);
- service to a god, religious ceremonies, public, family and private holidays (Cicero)
- mysteries, secrets (Cicero)

According to Józef Keller, „the core of the [...] Latin word *sacrum* indicates that a saint is a human or thing that cannot be touched without offending it, this thing or person. Respect for the sacred is treated as an essential condition for the existence and activity of the *sacrum*. In this case, ethnologists use the term „mana.” Among primitive peoples, it originates from the concept of physical strength, and in civilized regions, it takes on an abstract, ethical and even legal character” (Keller, 1968: 21). In the history of religion, „mana” is strength, a taboo, or the divine sphere.

For Karl Rahner, the *sacrum* is the opposite of the *profanum* (that which was present before – „pro” – in a place dedicated to a temple, or „fanum”) (Rahner, Vorgrimler, 1987: 401). This is something different from the *profanum* in every respect. According to Keller, „*sacrum* and *profanum* are two different ways of humans existing in history” (Keller,

względem różne od *profanum*. Według Kellera „*Sacrum* i *profanum* to dwa różne sposoby egzystencji realizowane przez człowieka w historii” (Keller, 1968:22). Dla Petera Bergera *profanum* to również przeciwieństwo *sacrum*, ale tylko w potocznym rozumieniu. Jego zdaniem na poziomie religijnym przeciwieństwem *sacrum* nie jest *profanum*, lecz chaos jako synonim anomii (Berger, 1997: 58).

W ujęciu Władysława Piwowarskiego (1983, 1996) kategoria *profanum* oznacza postawę, która usiłuje postrzegać rzeczywistość bez doświadczenia tego „czegoś radykalnie innego”. W tym kontekście, podkreśla Piwowarski, *sacrum* i *profanum* to nie tylko obiektywizacje ludzkiego doświadczenia, ale także postawy ludzi ujawnione w doświadczeniu i relacje tych ludzi wobec świata (a zatem także w odniesieniu do postrzegania i kształtowania krajobrazu sakralnego). *Sacrum* i *profanum* to kategorie umysłowe i witalne, za pomocą których podmiot rzutuje na przedmiot, to jest na rzeczywistość, gdy ją usiłuje uporządkować i odnaleźć jej sens. Z reguły to co „radykalnie inne” (*numinosum*, świat pozaempiryczny, to co nadnaturalne) jest przeżywane przez człowieka w doświadczeniu religijnym. Odbywa się to na dwu płaszczyznach: wewnętrznej (wiara religijna) oraz zewnętrznej (religijność). *Profanum* natomiast znajduje wyraz w dwóch postawach: ateistycznej i indyferentnej. Według Piwowarskiego, w ramach postawy ateistycznej człowiek dążąc do zdobycia całościowego i spójnego światopoglądu poszukuje tzw. wartości humanistycznych. Jedne z nich mają bardziej uniwersalny charakter (np. rozum, sprawiedliwość), inne zaś bardziej partykularny (np. uczciwość, solidarność klasowa). Postawę ateistyczną można traktować jako pseudoreligijność lub „religijność świecką”, ponieważ zawiera się w nich tendencja do absolutyzowania ludzkich wartości w znaczeniu przypisywania im szerszych funkcji, to znaczy dostarczenia codziennemu doświadczeniu całościowej perspektywy. Odwołując się natomiast do postawy indyferentnej ludzie koncentrują się na celach mających charakter instrumentalny (skuteczność, powodzenie), bądź konsumpcyjny (zdrowie, sex).

Dopowiadając do prezentowanych ujęć należy stwierdzić, iż zdaniem Stuarta Kauffmana dla wielu badaczy pojęcie *sacrum* jest nierozdzielnie związane z pojęciem Boga. W wielu też przypadkach jest stosowane dla wyrażenia czci i szacunku

1968: 22). For Peter Berger, the *profanum* is also the opposite of the *sacrum*, but only in the ordinary sense. In his opinion, on the religious level, the opposite of the *sacrum* is not the *profanum*, but chaos, in the sense of anomie (Berger, 1997: 58).

From Władysław Piwowarski's perspective (1983, 1996), the concept of the *profanum* refers to an attitude that seeks to perceive reality without the experience of „something radically different.” Piwowarski emphasizes that the context of the *sacrum* and *profanum* is not only the objectivization of human experiences, but also the attitudes of people revealed through experiences and the relationships of these people towards the world (and thus also in relation to the perception and formation of the sacred landscape). The *sacrum* and *profanum* are mental and vital categories, by means of which the subject projects the object, i.e. reality, when it tries to organize and find meaning in it. As a rule, whatever is „radically different” (*numinosum*, the non-empirical or supernatural world) is understood by humanity through religious experiences. This takes place on two levels: the internal (religious faith) and external (religiosity).

The *profanum*, however, finds expression in two attitudes: atheism and indifference. According to Piwowarski, in an atheistic worldview, a person seeking to gain a holistic and coherent value system seeks so-called humanistic values. Some of them have a more universal character (e.g. reason, justice), while others are more specific (e.g. honesty, class solidarity). An atheistic attitude can be treated as pseudo-religious, or „secular religiosity,” because it tends to make human values absolute in the sense of assigning them broader functions, that is, providing everyday experiences with a holistic perspective. Those with the indifferent attitude focus on goals that are instrumental in nature (effectiveness, success) or for consumption (health, sex).

Additionally, it should be stated that, according to Stuart Kauffman, for many researchers, the concept of the *sacrum* was inseparable from the concept of God. In many cases, it is also used to express reverence and respect (Kauffman, 2010: 286). However, I personally share the conviction of other authors that „whatever is related to a personal God” does not more accurately reflect the *sacrum* (whatever is perceived or experienced as sacred), but the *sanctum*, whatever is ontological and essential in an absolutely holy way (Kudasiewicz, Ilnatowicz, 1989: 301-305). Its Hebrew counterpart

(Kauffman, 2010:286). Jednakże, podzielam osobiście przekonanie innych autorów, że „to co jest związane z osobowym Bogiem” o wiele bardziej precyzyjnie oddaje pojęcie nie *sacrum* (to, co postrzegane czy przeżywane jako święte), lecz *sanctum* – to, co ontologicznie, istotowo, w sposób absolutny święte (Kudasiewicz, Ihnatowicz, 1989: 301-305). Jego hebrajskim odpowiednikiem jest termin *kadosh* (greckie *hagios*, a łacińskie *sanctus*).

Wydaje się, iż najłatwiej dostrzec obiektywny, przestrzenny (architektoniczny, krajobrazowy) wymiar *sacrum*. Oznacza on np. obecność w krajobrazie budowli sakralnych, cmentarzy, krzyży przydrożnych, kapliczek, kurhanów, świętych drzew, gajów. etc. (Podsiad, Więckowski, 1983: 349). Takie przestrzenne desygnaty *sacrum* są łatwe w identyfikacji dla obserwatora i badacza. Zwykle stanowią dominantę w szeroko rozumianej przestrzeni krajobrazu. Decydują o typie krajobrazu kulturowego – tworzą (charakterystyczny dla danej religii) krajobraz sakralny. Innymi słowy, *sacrum* – w znaczeniu obiektywnym – jawi się jako istotny, cenny element szeroko rozumianego świata przyrody i kultury (Bernat, Flaga, 2014:69).

Egzystencjalny – subiektywny w swojej istocie – aspekt *sacrum* dotyczy możliwości dostrzegania i przeżywania *sacrum* (Eliade, 1996:16; Podsiad, Więckowski, 1983:349). Przeżycie *sacrum*, odczucie obecności *sacrum* dokonuje się w wymiarze naturalnym i ponadnaturalnym (teologicznym) zarówno na poziomie indywidualnym jak i społecznym.

Naturalny (prymarny) wymiar przeżywania *sacrum* bazuje na intensywności przeżycia. Ponieważ dla Rogera Cailloisa *sacrum* to przeciwieństwo *profanum* – sfery powszechnego użytku, sfery swobodnego działania (Caillois, 1995:26), stąd też jako ludzie inaczej doświadczamy *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* pojawia się jako efekt doświadczenia czegoś co unikatowe, niepowtarzalne, wzniosłe, majestatyczne, wyłączone spod „zwykłego”, „codziennego” użytku, traktowane w sposób absolutnie wyjątkowy – radykalnie inne (Eliade, 1993:161; 1996:8). Przykładem takiej sytuacji egzystencjalnej są relacje wielu osób opowiadających o przeżyciach jakie im towarzyszyły w wyniku swobodnego osobistego zderzenia z majestatem gór, oceanu, etc. Odczuwają oni zachwyt, chęć zatrzymania chwili, rodzaj kontemplacji, ale też poczucie respektu, szacunku. Ponieważ to, czego doświadczamy jest piękne i wyjątkowe, rodzi się naturalna potrzeba jakiegoś uhonorowania,

is the term *kadosh* (Greek *hagios*, and Latin *sanctus*).

It seems that the easiest way is to observe the objective, spatial (architectural, landscape) dimension of the *sacrum*. This means, for example, the presence of sacred buildings, cemeteries, roadside crosses, chapels, mounds, holy trees, groves, etc. in the landscape (Podsiad, Więckowski, 1983: 349). Such spatial designations of the *sacrum* are easy to identify for the observer and the researcher. They usually dominate the landscape, in the broadly understood sense, because they determine the type of cultural landscape, creating a sacred landscape (characteristic of a given religion). In other words, the *sacrum*, in the objective sense, seems to be an important, valuable element of the broadly understood world of nature and culture (Bernat, Flaga, 2014: 69).

The essence of the existential and subjective aspects of the *sacrum* concerns the possibility of perceiving and experiencing the sacred (Eliade, 1996: 16, Podsiad, Więckowski, 1983: 349). The experience of the *sacrum*, the feeling of the presence of the sacred, takes place in the natural and supernatural (theological) dimensions, both on an individual and a social level.

The natural (primary) dimension of experiencing the *sacrum* is based on the intensity of the experience. For Roger Caillois, the *sacrum* is the opposite of the *profanum* – the sphere of common everyday life, the sphere of free action (Caillois, 1995: 26). Therefore, people experience the *sacrum* and the *profanum* differently. The *sacrum* appears as a result of experiencing something unique, unrepeated, lofty, majestic, outside of the „ordinary” and the „everyday”, and is treated in an absolutely unique way; it is radically different (Eliade, 1993: 161; 1996: 8). Examples of such existential situations are the anecdotes of many people who talk about experiences that accompanied them during personal encounters with the majesty of the mountains, the oceans, etc. They feel ecstatic, the desire to seize the moment, a kind of contemplation, but also a sense of respect and awe.

Because what we experience is beautiful and unique, there is a natural need to honor, secure and protect it (the area of the mountains, seas, landscapes, etc.) to save it for the future. At this point, we reach the natural, existential premises of the idea of nature conservation and other activities aimed at protecting the natural or cultural environment.

zabezpieczenia, ochrony, aby (ten fragment gór, morza, krajobrazu itp.) ocalić na przyszłość. W tym momencie docieramy do naturalnych, egzystencjalnych przesłanek idei ochrony przyrody i innych działań zmierzających do ochrony środowiska naturalnego czy kulturowego. Jeśli rzeczywiście tak jest, to ten prymarny wymiar *sacrum* jest w stanie doświadczyć i przeżyć każdy człowiek, nawet ten, kto nie jest zdolny doświadczyć *sacrum* z poziomu religijnego (Plit J., 2012:34).

Ponadnaturalny (kultyczny, religijny, teologiczny) wymiar *sacrum* również odwołuje się do egzystencjalnego doświadczenia. Charakter owego doświadczenia jest jednak radykalnie inny – chodzi o doświadczenie hierofanii (objawienia się świętości) oraz teofanii (objawienia się bóstwa) (Eliade, 1993:122-123; 1996:7). Kontakt z hierofanią sprawia, iż w pierwszym odruchu człowiek doświadcza lęku (*tremendum*), który dość szybko zostaje zastąpiony przez fascynację, szacunek (*fascinans*). Odczucie hierofanii prowadzi z kolei do doświadczenia teofanii – egzystencjalnego kontaktu z Absolutem. Teofania uświęca przestrzeń i wprowadza ład (Myczkowski, 1998:141-142). Dotychczasowa fascynacja i szacunek zostaje zdominowana przez miłość (*amor, caritas*). Stąd też naturalną odpowiedzią człowieka na teofanię (swoistą próbą połączenia tego co „święte” z tym co „ludzkie”) są różne formy kultu i tworzenie się religii (*religare* – łac. wiązać, łączyć) (van der Leeuw, 1978) . W konsekwencji, Joachim Wach może stwierdzić, iż „religia jest doświadczeniem *sacrum*” (Wach, 1961:44). Paradoksalnie jego teza jest śmiała, choć niejednoznaczna, wręcz mętna z uwagi na ujawnioną już wieloznaczność terminu *sacrum*. Wydaje się, że tezę Wacha można stosować w odniesieniu do dawnych kultów plemiennych i religii politeistycznych. W przypadku religii monoteistycznych, gdzie przedmiotem kultu jest Osobowy Bóg, treść wzmiankowanego twierdzenia powinna być następująca: „religia jest doświadczeniem *sanctum*”, doświadczeniem realnej obecności Absolutu. Biorąc pod uwagę wskazane kontrowersje należy zaznaczyć, że nie każdy człowiek z równą intensywnością zdolny jest do odczuwania takiego charakteru *sacrum*. Przykładami takich ludzi są osoby określające siebie jako agnostycy, czy ateści.

Zofia Zdybicka zwraca uwagę na jeszcze inny sposób analizy idei *sacrum*. W kilku miejscach zabiega się on z już przedstawionym obrazem *sacrum*.

If this is indeed the case, then every person is able to experience and live the primary dimension of the *sacrum*, even a person who is not able to experience the *sacrum* in the religious sense (Plit J., 2012: 34).

The supernatural (cultic, religious, theological) dimension of the *sacrum* also refers to our existential experiences. The nature of this experience is, however, radically different: it is the experience of hierophany (a revelation of holiness) and theophany (a revelation of divinity) (Eliade, 1993: 122-123; 1996: 7). Contact with hierophany initially causes fear (*tremendum*), which is quickly replaced by fascination and respect (*fascinans*). The sense of hierophany leads to the experience of theophany, meaning existential contact with the Absolute. Theophany sanctifies one's space and introduces order (Myczkowski, 1998: 141-142). The feelings fascination and respect are dominated by love (*amor, caritas*). Hence, humanity's natural response to theophany (a specific attempt to combine what is „holy” with what is „human”) are the various forms of cults and the formation of religions (*religare*, Latin for *to bond, unite*) (van der Leeuw, 1978).

Consequently, Joachim Wach stated that „religion is the experience of the *sacrum*” (Wach, 1961: 44). Paradoxically, his thesis is bold but ambiguous, even muddled, due to the presented ambiguous term *sacrum*. It seems that Wach's theory can be applied to old tribal cults and polytheistic religions. In the case of monotheistic religions, where the object of worship is the Personal God, the contents of the aforementioned statement should be as follows: „religion is the experience of the *sanctum*,” the experience of the real presence of the Absolute. Taking into account the controversies indicated, it should be noted that not everyone is able to experience the nature of the *sacrum* with equal intensity. Examples of such people are those who describe themselves as agnostics or atheists.

Zofia Zdybicka draws attention to yet another way of analyzing the idea of the *sacrum*. In several places, it overlaps with the image of the *sacrum* already presented. In her opinion, the concept of the *sacrum* has two connotations: sociological and phenomenological (Zdybicka, 1984: 198-202). In the first (sociological), the *sacrum* is the externalization of the forces of a given community. These forces are perceived as a mysterious power, beyond any individual's strength (Eliade, 1998: 20-21). In turn, in the phenomenological orientation, the *sacrum* is also a force, but also the idea of separation, mystery, something

Jej zdaniem pojęcie *sacrum* posiada dwie konotacje: socjologiczną i fenomenologiczną (Zdybicka, 1984:198-202). W pierwszej z nich (socjologicznej), *sacrum* to obiektywizacja sił danej społeczności. Siły te postrzegane są jako tajemnicza moc, wyższa niż moc jednostki (Eliade, 1998:20-21). Z kolei w orientacji fenomenologicznej *sacrum* to również moc, ale także idea oddzielenia, tajemniczości, czegoś co jest istotowo inne od wszystkiego, co wzbudza i trwogę i fascynację i szacunek.

Przy tak nieokreślonej zawartości treściowej *sacrum* Zdybicka stawia pytanie o ontologiczny charakter *sacrum*. Czym w swojej istocie 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. To człowiek tworzy ideę *sacrum*, nie przyroda czy kultura. To człowiek dostrzega obecność (lub brak) *sacrum* w przyrodzie i twórcach kultury. Bez inteligentnego obserwatora *sacrum* nie istnieje. Innymi słowy, *sacrum* jest wytworem ludzkiego intelektu (ale nie jest tworem czysto abstrakcyjnym), rodzajem użytecznego pojęcia tworzonego zawsze w odniesieniu do czegoś realnego. Mówiąc językiem ontologii, *sacrum* to praktyczny byt myślny z podstawą w rzeczy. Realne istnienie posiada Bóg – *Sanctus*.

Ontologiczne dookreślenie kategorii *sacrum* pozwala zrozumieć różnorodność kontekstów jego użycia. Stąd też, przez wielu badaczy *sacrum* postrzegane było na przykład, jako centralna kategoria religii, pomocna przy jej definiowaniu. Według Emile Durkheima w odniesieniu do religii, *sacrum* to fakt społeczny (Durkheim, 1990:175-179). Dla Gararda van der Leeuwa *sacrum* to moc, która ogarnia człowieka i poszerza granice jego życie (van der Leeuw, 1978:722; Markowski, 2010:79). Z kolei Rudolf Otto oraz Mircea Eliade traktują *sacrum* jako niemożliwą do poznania i zdefiniowania boską rzeczywistość (Otto, 1968:35, 146-147, 148-152, 172-178;). *Sacrum* można odczuć, doświadczyć, ale nie poznać (Markowski, 2010:72). Eliade pisze wprost: „*sacrum* to doskonałe objawienie bytu” (Eliade, 1996:113) – rodzaj ontofanii.

Wzmiankowany wielokrotnie Józef Keller zwraca uwagę, iż dla Otto „*Sacrum* [...] jest doświadczeniem, uczuciem oryginalnym i specyficznym, które

that is essentially different from everything, that evokes awe, fascination and respect.

Given its broad and unspecified definition, Zdybicka raises the question of the ontological character of the *sacrum*. What, essentially, is the *sacrum*? A metaphysical category (a type of being), or a cognitive category (a general concept)? Her answer is the following: the concept of the *sacrum* has a character similar to the theoretical concept of the model in the modern sense. It is an instrumental concept which is understandable only in the context of a structure. The *sacrum* is, therefore, not a completely independent category of being. It is humanity who creates the idea of the sacred, not nature or culture. It is humanity who notices the presence (or lack) of the *sacrum* in nature and in the creations of culture. Without an intelligent observer, the *sacrum* does not exist. In other words, the *sacrum* is the product of the human intellect, but not a purely abstract creation, a kind of useful notion created in relation to something real. Speaking in the language of ontology, the *sacrum* is a practical, thinking being with its foundation in things. Only God possesses real existence, the *Sanctus*.

The ontological clarification of the concept of the *sacrum* allows us to understand the diverse contexts of its use. Hence, for many researchers, the *sacrum* was perceived, for example, as the central category of religion, helpful in defining it. According to Emile Durkheim, with regard to religion, the *sacrum* is a social fact (Durkheim, 1990: 175-179). For Gerard van der Leeuw, the *sacrum* is the power that embraces humanity and extends the boundaries of one's life (van der Leeuw, 1978: 722, Markowski, 2010: 79). In turn, Rudolf Otto and Mircea Eliade treat the sacred as the divine reality that is impossible to recognize and define (Otto, 1968: 35, 146-147, 148-152, 172-178). The *sacrum* can be felt, experienced, but not known (Markowski, 2010: 72). Eliade simply writes: „the *sacrum* is the perfect revelation of being” (Eliade, 1996: 113), a kind of ontophany.

Józef Keller, repeatedly mentioned here, points out that for Otto, „the *sacrum* [...] is an experience, an original and specific feeling that seeks communication with the *numinosum*. This is a peculiar religious sense occurring to various degrees among different people” (Keller, 1968: 20). Otto perceives the above-mentioned category of *numinosum* (a mysterious power, and the related *sensus numinis*, meaning the feeling of divine presence) as an *a priori* category – something

poszukuje komunikacji z *numinosum*. Jest to swoisty zmysł religijny występujący w różnym stopniu u różnych ludzi” (Keller, 1968:20). Wspomnianą kategorię *numinosum* (tajemniczą moc)(i skorelowany z nią *sensus numinis* – odczucie boskości) Otto postrzega jako kategorię *a priori* – coś niepoznawalnego, rodzaj siły, która oddziałuje na człowieka, napawa go lękiem i trwogą, choć równocześnie pociąga (Otto, 1968:34-35). Keller zauważa ponadto, że dla Eliadego „*Sacrum* [...] to religia przeniesiona w sferę psychologiczną. Istotą religii stanowi nie Bóg, dusza, odkupienie, życie pozagrobowe, ale odczucie czegoś co budzi grozę i co pociąga równocześnie” (Keller, 1968:21). Rekapitulując poczynione uwagi. W obszarze religii *sacrum* pełni rolę elementu transcendującego sferę *profanum* (świecką) (Łapiński, 2012:26). Człowiek zanurzony w obszar *profanum* sięga po *sacrum* jako użytecznego pośrednika, aby wyrazić swoją relację do Absolutu (Markowski, 2010: 79).

Kategoria *sacrum* ujawnia swoją przydatność nie tylko w obszarze religii, lecz także stanowi – co było już wzmiankowane – istotną składową przyrody. *Sacrum* to dobre narzędzie do wyrażenia relacji człowiek-przyroda, z racji pełnionej wobec tejże przyrody (kultury i religii) podwójnej roli: diagnostycznej i wartościującej. To obecność lub brak symptomów *sacrum* determinuje kulturowy obraz przyrody. Stąd też, w ujęciu diagnostycznym, *sacrum* to bardzo czuły wskaźnik podejścia człowieka do przyrody i kultury. Użyteczność takiego detektora polega na tym, iż pojawienie się przypadków, nawet niewielkiego, przewartościowania, redefinicji lub oznaki podnoszenia wartości albo negowania *sacrum* natychmiast ujawnia rodzące się tendencje, które w przyszłości skutkować będą głębokimi przeobrażeniami w obowiązującym obrazie przyrody. W efekcie, zanim cokolwiek się stanie badacze przyrody i kultury zyskują uprzedzające informacje, na podstawie których mogą podejmować adekwatne działania (Łapiński, 2012:26-29).

Wartościująca rola *sacrum* w obszarze przyrody i kultury bazuje na prymarnym rozumieniu *sacrum*. Chodzi o to, że obecność *sacrum* podnosi wartość samej przyrody. Brak *sacrum* natomiast zubaża świat przyrody choćby o takie elementy jak np. unikatowość, wyjątkowość, niepowtarzalność, etc. W takiej sytuacji odwoływanie się do idei *genius loci* – tak często obecnej w pracach architektów, geografów bądź kulturoznawców – wydaje się być bezprzedmiotowe (Królikowski, 2011). Przyroda

unknowable, a kind of force that affects human beings and fills them with fear and anxiety, although it also attracts us (Otto, 1968: 34-35). Keller also notes that for Eliade, “the *sacrum* [...] is religion transferred into the psychological sphere. The essence of religion is not God, the soul, redemption or the afterlife, but the feeling of something that awakens terror and everything that it entails at the same time” (Keller, 1968: 21). Recapitulating the comments made, in the area of religion, the *sacrum* plays the role of an element transcending the sphere of the *profanum* (secular) (Łapiński, 2012: 26). Humanity immersed in the area of the *profanum* reaches for the *sacrum* as a useful intermediary to express our relationship with the Absolute (Markowski 2010: 79).

The category of the *sacrum* reveals its usefulness not only in the area of religion, but also, as we have already mentioned, as an essential component of nature. The *sacrum* is a good tool for expressing the relationship between humanity and nature, because of the dual role played by nature (cultural and religious): diagnostic and evaluative. The presence or absence of manifestations of the *sacrum* determines the cultural image of nature. Hence, in terms of our diagnosis, the *sacrum* is a very sensitive indicator of humanity’s approach to nature and culture. The usefulness of this lies in the fact that even a slight reevaluation, redefinition or sign of increasing or denying the *sacrum* immediately evokes the feeling that the future will result in profound transformations of the current image of nature. As a result, before anything happens, researchers of nature and culture must gain prior information in order to undertake adequate actions (Łapiński, 2012: 26-29).

The valuing role of the *sacrum* in the areas of nature and culture is based on the primary understanding of the *sacrum*. The point is that the presence of the *sacrum* increases the value of nature itself. The lack of the *sacrum*, however, impoverishes the world of nature, depriving it of such elements as uniqueness, exceptionality, and unrepeated events. In such a situation, referring to the idea of *genius loci*, often present in the works of architects, geographers or cultural researchers, seems to be pointless (Królikowski, 2011). Nature without the *sacrum* becomes only a reservoir of resources, the value of which is determined by the economic rules of supply and demand. The presence of the *sacrum* effectively eliminates this type of threat. The *sacrum* is seen as the basis for the valuation of nature, and



bez *sacrum* staje się jedynie rezerwuarem zasobów, których wartość określają ekonomiczne reguły podaży i popytu. Obecność *sacrum* skutecznie eliminuje ten rodzaj zagrożenia. *Sacrum* jawi się jako podstawa wartościowania przyrody, a nadto także wartościowania cywilizacji, kultury i jej wytworów, np. krajobrazów kulturowych (Kauffman, 2010:286). To dzięki obecności *sacrum* krajobrazy te są krajobrazami cennymi – różnorodnymi, pełnymi znaczeń i sensu. *Sacrum* bowiem usensawnia każdą rzecz, idee i każde działanie, a brak *sacrum* sprawia, iż wytwory kultury, idee, wiedza czy działania stają się *de facto* bezsensowne i bezwartościowe (Łapiński, 2012:30-31).

## KRAJOBRAZ SAKRALNY

Krajobraz sakralny to szczególny rodzaj krajobrazu lokujący się zarówno w obszarze krajobrazu kulturowego jak i krajobrazu przyrodniczego (Myga-Piątek, 2012: 60, 86,92-94, 157). Jego definicja jest niejednoznaczna, choć z dużą precyzją można wskazać na materialne i niematerialne wyróżniki tożsamości takiego krajobrazu (Sowińska, 2012:81). Stan taki wynika z tego, że zdaniem Elżbiety Bilskiej-Wodeckiej, „jego analiza obejmuje przemiany krajobrazu naturalnego i kulturowego pod wpływem rozwoju funkcji religijnej, oraz relacje pomiędzy *sacrum* a otaczająca go rzeczywistością” (Bilska-Wodecka, 2004: 263). Stąd też dla Magdaleny Swaryczewskiej „krajobraz sakralny to najczęściej obszar, czyli strefa oddziaływania centrum, określona przez związki wizualne z obiektem sakralnym (Swaryczewska, 2008:122). Florian Plit, godząc się zasadniczo na dopuszczalność stosowania pojęcia „krajobraz sakralny” stwierdza jednak, iż „w większości przypadków dużo poprawniejsze byłoby pisanie nie o krajobrazach sakralnych, ale o obiektach sakralnych (materialnych sakralnych elementach) krajobrazu kulturowego” (Plit F., 2016:112-113). Przyznając racje autorowi, należy skonstatować, że termin ten w istocie jest rodzajem skrótowego myślowego, żargonowego wyrazem sytuacji, w której dochodzi do próby analizy trójczłonowej relacji zachodzącej pomiędzy człowiekiem (świadomym obserwatorem, odbiorcą i twórcą kultury), *sacrum* (jego obecnością, doświadczeniem, przeżyciem) i przestrzenią (krajobrazem). Paradoksalnie, w takiej perspektywie, to co nazywamy krajobrazem sakralnym nie jest

also the valuation of civilization, culture and its products, such as cultural landscapes (Kauffman, 2010: 286). It is thanks to the presence of the *sacrum* that these landscapes are valuable, diverse and full of meaning. This is because the *sacrum* makes sense of everything, every idea and action, and the lack of the *sacrum* makes the products of culture, ideas, knowledge or actions become *de facto* meaningless and worthless (Łapiński, 2012: 30-31).

## THE SACRED LANDSCAPE

The sacred landscape is a special type of landscape, both in the terms of the cultural landscape and natural landscape (Myga-Piątek, 2012: 60, 86,92-94, 157). Its definition is ambiguous, although one can point to its material and immaterial features with a high degree of precision (Sowińska, 2012: 81). This results from the fact that, according to Elżbieta Bilska-Wodecka, „its analysis includes the transformation of the natural and cultural landscapes under the influence of the development of its religious function and the relationship between the *sacrum* and the surrounding reality” (Bilska-Wodecka, 2004: 263). Hence, for Magdalena Swaryczewska, „the sacred landscape is usually the area (i.e. the zone of influence of the center) determined by its visual relationship with the sacred object” (Swaryczewska, 2008: 122). Florian Plit accepts the admissibility of the concept of the “sacred landscape” and states, however, that „in most cases, it would be much more correct to write not about sacred landscapes, but about sacred objects (material sacred elements) of the cultural landscape” (Plit F., 2016: 112-113). Whilst accepting the correctness of this statement, it is worth mentioning that the term is essentially a kind of mental shortcut, jargon for the situation in which there is an attempt to analyze the three-part relationship between humanity (a conscious observer, recipient and creator of culture), the *sacrum* (its presence, experience, and trial) and space (the landscape). Paradoxically, according to this perspective, what we call the sacred landscape is not identified with a religious landscape. Both types of landscapes can be treated as related or synonymous. As a concept, the sacred landscape has a wider scope, since it is a concept superior to the religious landscape. In other words, the religious landscape should be seen as an emanation of the sacred landscape.

tożsame z krajobrazem religijnym. Oba te typy krajobrazu można traktować jako pokrewne czy bliskoznaczne. Jako pojęcie, krajobraz sakralny ma szerszy zakres – jest pojęciem nadrzędnym wobec krajobrazu religijnego. Innymi słowy, krajobraz religijny należy postrzegać jako emanację krajobrazu sakralnego.

Urszula Myga-Piątek definiuje krajobraz religijny jako typ krajobrazu sakralnego – to zinstytucjonalizowana, kulturowa postać krajobrazu sakralnego, o organizacji przestrzennej podporządkowanej funkcjom kultu religijnego (Myga-Piątek, 2012:158). Są one „budowane” przez ludzi w trakcie dziejów historycznych dla realizacji praktyk religijnych (Myga-Piątek, 2012a:18). Bilska-Wodecka natomiast stwierdza, iż dla geografów niemieckich, krajobraz religijny to „rozmieszczenie religii i wyznań religijnych na określonym obszarze, np. w granicach jednostek administracyjnych i wynikające z tego skutki społeczne, polityczne i kulturowe” (Bilska-Wodecka, 2004: 264-265). Ta sama autorka, powołując się na prace Chrisa Parka (1994) stara się uchwycić główne wątki charakterystyki krajobrazu religijnego dominujące w geografii amerykańskiej. Jej zdaniem, dla geografów amerykańskich pojęcie „krajobraz religijny” jest wieloznaczne (Bilska-Wodecka: 2004:265) i może oznaczać np.:

- rozmieszczenie typów osadnictwa – np. układ przestrzenny miasta, wioski, krajobraz dzielnicy, itp.
- architekturę świątyń – np. styl, układ wewnętrzny
- analizę rozmieszczenia kościołów i dynamikę zmian – np. wybór miejsca budowy, potrzeby ludzi, sieć parafii
- nazwy miejsc związane z religią – np. nazwy gór, jezior, obiektów geograficznych
- krajobraz śmierci, czyli nekrogeografia – np. sposoby pochówku, lokalizacja cmentarzy, ewolucja morfologii cmentarzy, architektura terenów cmentarnych.
- kopiowanie całego krajobrazu sakralnego lub jego elementów – np. kopie kalwarii, Grobu Pańskiego.

Definiując z kolei krajobraz sakralny należy stwierdzić, iż jest to najogólniej mówiąc część przestrzeni sakralnej, krajobraz naturalny lub krajobraz kulturowy przekształcony przez wierzącego człowieka (*homo religiosus*) w wyniku jego aktywności religijnej. Niestety, co wspomniano

Urszula Myga-Piątek defines a religious landscape as a type of sacred landscape; an institutionalized, cultural figure of a sacred landscape, the spatial organization of which is subordinated to the functions of a religious group (Myga-Piątek, 2012: 158). They are „built” by people throughout history for the carrying out of religious practices (Myga-Piątek, 2012a: 18). On the other hand, Bilska-Wodecka states that, for German geographers, the religious landscape is „the distribution of religions and religious denominations in a specific area, e.g. within the boundaries of administrative units with its resulting social, political and cultural consequences” (Bilska-Wodecka, 2004: 264-265). The same author, referring to the works of Chris Park (1994), tries to capture the main themes of the characteristics of the religious landscape dominant in American geography. In her opinion, for American geographers, the term „religious landscape” is ambiguous (Bilska-Wodecka: 2004: 265) and can mean, for example:

- distributed types of settlements, e.g. the spatial layout of a city, village, district landscape, etc.,
- a church’s architecture, e.g. its style, internal layout,
- the analysis of the distribution of churches and the dynamics of change, for example, the choice of the site of construction, people’s needs, the network of parishes,
- the names of places related to religion, e.g. the names of mountains, lakes, and geographical objects,
- the landscape of death, or necro-geography, e.g. burial methods, the locations of cemeteries, the evolution of cemetery morphology, and the architecture of cemetery areas,
- copying the whole sacred landscape or its elements, e.g. copies of Calvary or the Lord’s Burial Grave.

In defining the sacred landscape, one should state that, generally speaking, this is a part of sacred space, a natural landscape or a cultural landscape transformed by a believer (*homo religiosus*) as a result of religious activity. Unfortunately, as mentioned earlier, the creation of a universal, slightly more precise definition of this landscape seems to be very difficult. This is because, according to Grażyna Holly, there is a complex relationship between the *sacrum* and space, because humanity’s needs vary and the emotional and spiritual maturity of different

wcześniej, utworzenie uniwersalnej, nieco bardziej precyzyjnej definicji tegoż krajobrazu wydaje się być bardzo trudne. Dzieje się tak, ponieważ zdaniem Grażyny Holly, istnieje bogactwo relacji pomiędzy *sacrum* a przestrzenią, różne są potrzeby człowieka, różna dojrzałość emocjonalno-duchowa społeczeństwa. Stąd też poszczególni badacze uwzględniają w swoich definicjach bardzo różne czynniki determinujące krajobraz sakralny. Dla Mygi-Piątek priorytetowe działanie krajobrazotwórcze mają czynniki kulturowe. Autorka postuluje przy tym wykluczenie czynników społeczno-gospodarczych czy polityczno-prawnych z uwagi na ich pragmatyczny, subiektywny i komercyjny kontekst. Znaczące miejsce zajmują także niematerialne elementy kulturowe wynikające z osobistych przeżyć, potrzeb duchowych i doświadczenia religijnego (Myga-Piatek, 2012a:20; Holly, 2014:81-82). Definicji zatem jest wiele. Przykładowo, Michael Lehmann, definiuje krajobraz sakralny jako „dziedzictwo duchowe i kulturowe wyrażone za pomocą obiektów sakralnych w krajobrazie” (Lehmann, 1970, za: Holly, 2014:81). To *de facto*, krajobraz symboliczny, „krajobraz nie realnie istniejących i ulokowanych w przestrzeni budowli, lecz ich znaczeń i wartości” (Dmochowska-Dudek, Klima, 2012:173). Według Mygi-Piątek krajobraz sakralny to w istocie dowolny krajobraz przekształcony pod wpływem potrzeb duchowych człowieka (Myga-Piatek, 2012a:16). Istotą takiego krajobrazu jest możliwość, a właściwie to niezbywalna potrzeba doświadczenia *sacrum* (Myga-Piątek, 2012:157-158). Przy czym, co podkreśla autorka, „*sacrum* objawia się w sposób autonomiczny i jest odbierane przez człowieka jako coś niezwykłego, transcendentnego” (Myga-Piątek, 2012a:18). Stąd też w opinii Antoniego Jackowskiego, niezbędnymi elementami tegoż krajobrazu, swoistymi determinantami, są *sacrum* i człowiek – kreator kultury i modyfikator środowiska przyrodniczego (Jackowski, 2007:133-143). Tenże autor, akcentując rolę człowieka i jego kulturotwórczą działalność, podkreśla, iż krajobraz sakralny to w istocie zespół obiektów sakralnych powstałych w danym czasie, na określonym obszarze (Jackowski, 2003:72). Trudno mi zgodzić się z takim określeniem krajobrazu sakralnego. Jest bowiem w tej definicji jakiś rodzaj redukcjonizmu – uwzględniono kulturę materialną człowieka, a pominięto kulturę duchową, *sacrum* zostało ograniczone do materialnych artefaktów.

societies varies. Therefore, individual researchers consider in their definitions very different factors determining the sacred landscape. For Myga-Piątek, cultural factors have priority in landscape-creating activities. This author postulates the exclusion of socio-economic or political-legal factors because of their pragmatic, subjective and commercial context.

Intangible cultural elements resulting from personal experiences, spiritual needs and religious experiences (Myga-Piątek, 2012a: 20, Holly, 2014: 81-82;) also occupy an important place. Therefore, there are many definitions. For example, Michael Lehman defines a sacred landscape as a “spiritual and cultural heritage expressed through the use of sacred objects in the landscape” (Lehman, 1970, as in: Holly, 2014: 81). In fact, it is a symbolic landscape, “a landscape not existing in reality or located in a building’s space, but in its meanings and values” (Dmochowska-Dudek, Klima, 2012: 173). According to Myga-Piątek, the sacred landscape is essentially any landscape transformed by the spiritual needs of humanity (Myga-Piatek, 2012a: 16). The essence of such a landscape is the possibility, or rather the inalienable need to experience the sacred (Myga-Piątek, 2012: 157-158). At the same time, as this author emphasizes, “the *sacrum* is manifested in an autonomous way and is perceived by humanity as something extraordinary, transcendent” (Myga-Piątek, 2012: 18).

Therefore, according to Antoni Jackowski, the necessary elements of this landscape and its specific determinants are the *sacrum* and humanity, the creator of culture and modifier of the natural environment (Jackowski, 2007: 133-143). This author, emphasizing the role of humanity and our culture-forming activity, stresses that the sacred landscape is essentially a set of sacred objects created at a given time and in a given area (Jackowski, 2003: 72). I find it difficult to agree with this definition of the sacred landscape. There is a kind of reductionism in this definition, because the material culture of humanity is taken into account but spiritual culture is omitted, thus the *sacrum* is limited to material artifacts. This polemical and critical attitude towards Jackowski’s statements is also presented by Urszula Myga-Piątek (2012: 156).

Both Jackowski and Bilska-Wodecka attempt to categorize sacred landscapes. Jackowski distinguishes two types: those which are essentially undisturbed and those to some extent transformed

Polemiczno-krytyczne nastawienie do stwierdzeń Jackowskiego prezentuje również Urszula Myga-Piątek (2012:156).

Zarówno Jackowski jak i Bilka-Wodecka starają się dokonać typologizacji krajobrazu sakralnego. Jackowski wyróżnia dwa typy: w zasadzie nieprzekształcony oraz w jakimś stopniu przekształcony przez człowieka (Jackowski, 2003:72). Bilka-Wodecka natomiast sugeruje istnienie trzech typów krajobrazu sakralnego: naturalnego, naturalno-antropogenicznego i antropogenicznego. Naturalny krajobraz sakralny to połączenie *sacrum* i elementów naturalnych. To odpowiednik pierwszego typu krajobrazu w typologii Jackowskiego. Jego wyróżnikami są istotne przedmioty kultu typowe dla religii rodzimych, a więc: święte gaje, drzewa, źródła, rzeki, samotne skały, grotty, góry, etc. (Łucjan, Meksuła, 2012; 71-73). W przeszłości, wszystkie tworzyły zaplecze dla kształtowania się pierwotnych praktyk religijnych czy naturalnych sanktuariów. Z kolei antropogeniczny krajobraz sakralny (wtórnie przekształcony przez człowieka) tworzy połączenie *sacrum* z elementami antropogenicznymi (kulturowymi). Stanowi on odpowiednik drugiego typu krajobrazu w typologii Jackowskiego. Cechą charakterystyczną wzmiankowanego krajobrazu jest przestrzenna dominacja obiektów sakralnych (kościół, klasztorów, cmentarzy, krzyży, kapliczek, figur, etc.). Formą przejściową pomiędzy już istniejącymi typami krajobrazów jest sakralny krajobraz naturalno-antropogeniczny. Powstaje on z połączenia elementów naturalnych i (zaczepniętych z obszaru astronomii, astrologii, matematyki, etc.) elementów symbolicznych, np. symboli liczb, świętych miar, kierunków, idei centrum, granicy, itp. (Bilka-Wodecka, 2004: 264).

W tym miejscu warto poczynić jeszcze jedną uwagę natury metodologicznej. W moim przekonaniu, pojęcie krajobrazu (przyrodniczego, kulturowego, sakralnego, etc.) różnie definiowanego to twór logiczny, typowo ludzki (Holly, 2014:66-68). Podobnie jak w przypadku idei *sacrum*, również krajobraz nie ma samodzielnego bytu. Na płaszczyźnie ontologicznej, jest wytworem naszego umysłu powstałym wskutek percepcji realnej przestrzeni. Mówiąc językiem filozofii, bez świadomego podmiotu poznawczego krajobraz nie istnieje (w tej kwestii nie zgadzam się z twierdzeniem Floriana Plita (2016:84), który przypisuje realne istnienie krajobrazom).

by humanity (Jackowski, 2003: 72). Bilka-Wodecka, on the other hand, suggests the existence of three types of sacred landscapes: natural, natural-anthropogenic and anthropogenic. A natural sacred landscape is a combination of the *sacrum* and natural elements. It is the equivalent of the first type of landscape in Jackowski's typology. Its distinguishing features are the important objects of worship typical of native religions, including sacred groves, trees, springs, rivers, solitary boulders, caves, mountains, etc. (Łucjan, Meksuła, 2012; 71-73). In the past, all these created the background for the formation of the original religious practices or natural sanctuaries.

In turn, the anthropogenic sacred landscape (secondarily transformed by humanity) creates a link between the *sacrum* and anthropogenic (cultural) elements. It is the equivalent of the second type of landscape in Jackowski's typology. A characteristic feature of this kind of landscape is the spatial domination of sacred buildings (churches, monasteries, cemeteries, crosses, chapels, statues, etc.). The transitional form between the existing types of landscapes is a sacred natural-anthropogenic landscape. It originates from a combination of natural elements and symbolic elements (taken from the area of astronomy, astrology, mathematics, etc.), such as symbols of numbers, sacred measures, directions, the idea of the center, borders, etc. (Bilka-Wodecka, 2004: 264).

At this point, one more methodological note is worth mentioning. In my opinion, the notion of the landscape (natural, cultural, sacred, etc.) defined in different ways is a logical, typically human creation (Holly, 2014: 66-68). As in the case of the idea of the *sacrum*, the landscape also has no independent existence. On the ontological level, it is a product of our imagination, created by the perception of real space. Speaking in the language of philosophy, without a conscious cognitive subject, the landscape does not exist (in this I disagree with Florian Plit's (2016: 84) statement, which ascribes real existence to landscapes). It is also an imagined entity with its foundation in things.

I believe the landscape (and its epistemological and ontological layers) to be a useful concept and an operational term which the researcher can use in order to describe or explain encountered problems, but this description always traps humanity's perceptive abilities in its specific cultural matrix.

To również byłby myślny z podstawą w rzeczy. Moim zdaniem, krajobraz (w warstwie epistemicznej i ontologicznej) jest użytecznym pojęciem – terminem operacyjnym, po który sięga badacz w celu opisu czy wyjaśnienia napotkanych problemów. A opis ten zawsze uwięziony jest w zdolnościach percepcyjnych człowieka i w swoistej macierzy kulturowej. Stąd też, nawet w analizie krajobrazu przyrodniczego czy geograficznego, nie można wyeliminować składników kulturowych czy religijnych, wpływających na sposób postrzegania i wartościowania krajobrazu. Obecne w nim dostrzegane *sacrum* nadaje krajobrazowi szczególnego rysu – sprawia, że przestrzeń zostaje w sposób ponadprzeciętny przesycona elementami symbolicznymi. Determinują one charakter krajobrazu sakralnego czyniąc go rodzajem krajobrazu niematerialnego (symbolicznego, semiotycznego) o wyjątkowej tożsamości (Myga-Piątek, 2012:157; Myga-Piątek, 2015:35; Sowińska, 2012:80; Bernat, Flaga, 2014:55-58).

Pojęcie krajobrazu kulturowego istnieje od dawna, a jego koncepcja ma charakter interdyscyplinarny, holistyczny (Plit F., 2016:112). Stąd też, przykładowo, *Ustawa o ochronie zabytków* definiuje go jako „przestrzeń historycznie ukształtowaną w wyniku działalności człowieka, zawierająca wytwory cywilizacji oraz elementy przyrodnicze” (*Ustawa o ochronie zabytków ...*, 2003: art. 3, p. 14). W opinii Grzegorza Myśliwskiego krajobraz kulturowy to: „materialne efekty działalności ludzkiej w środowisku przyrodniczym” (Myśliwski, 1999:22). Z kolei według Zbigniewa Myczkowskiego, „krajobraz kulturowy – tradycyjny, to obszar o postaci historycznej powstałej w wyniku działalności człowieka, którego zewnętrzny wygląd stanowi świadectwo rozwoju cywilizacyjnego w skali krajowej, regionalnej lub lokalnej” (Myczkowski, 1998:111.). Przytoczone przykładowe stanowiska sugerują, iż krajobraz należy traktować jako zewnętrzny i wewnętrzny wyraz tożsamości miejsca i czasu. Stąd też, moim zdaniem, krajobraz kulturowy to pośrednik między człowiekiem a kulturą, to fizjonomia kultury – zewnętrzny przejaw składowych kultury: składowej czasowej, przestrzennej, komunikacyjnej, symbolicznej etc. Jako fizjonomia (zmieniającej się w czasie i przestrzeni) kultury krajobraz kulturowy sam też ulega zmianie – ewoluuje. Obecna postać krajobrazu kulturowego, jest czymś co dziedziczy w sobie zarówno teraźniejszość jak i przeszłość

Therefore, even in the analysis of the natural or geographical landscape, it is impossible to eliminate cultural or religious components affecting ways of perceiving and valuing the landscape. The *sacrum* which is perceived in it gives the landscape a special feature: it supersaturates the space with symbolic elements in an above-average way. They determine the nature of the sacred landscape, making it a kind of immaterial landscape (symbolic, semiotic) with a unique identity (Myga-Friday, 2012: 157; Myga-Friday, 2015: 35; Sowińska, 2012: 80; Bernat, Flaga, 2014: 55-58).

The concept of the cultural landscape has existed for a long time, and this concept is interdisciplinary and holistic (Plit F., 2016: 112). For example, the *Act on the Protection of Monuments* defines it as “space historically shaped by human activity, containing the products of civilization and natural elements” (*The Act on the Protection of Monuments ...*, 2003: Article 3, p. 14). In Grzegorz Myśliwski’s opinion, the cultural landscape is “the material effects of human activity in the natural environment” (Myśliwski, 1999: 22). In turn, according to Zbigniew Myczkowski, “the cultural and traditional landscape is an area historically formed and created by human activity, the external appearance of which is testimony to the development of civilization on a national, regional or local scale” (Myczkowski, 1998: 111). The examples quoted above suggest that the landscape should be treated as an external and internal expression of the identity of place and time. Therefore, in my opinion, the cultural landscape is the intermediary between humanity and culture, it is the physiognomy of culture, the external manifestation of the components of culture: its temporal, spatial, communication, and symbolic components. As the physiognomy (changing in time and space) of culture, the cultural landscape itself changes – it evolves.

The existing form of the cultural landscape is something that combines both the present and the past (even unwanted and shameful events). In other words, the cultural landscape is an expression of the past. This landscape is enchanted by material creations, figurative and collective, inherited through generations of “memory” of the nation, community, ethnic group, etc. It is not a memory in the strict sense, but a manifestation of cultural memory (Assman, 2008). It is a topological palimpsest of cultural memory, a *mnemotopos* created by successive human generations (Myga-Piątek,

(nawet tą niechcianą i wstydliwą). Innymi słowy, krajobraz kulturowy to antycypacja przeszłości. Krajobraz ten stanowi zakletą w twory materialne, upostaciowioną, zbiorową – dziedziczną przez pokolenia – „pamięć” narodu, społeczność, grupy etnicznej itp. Nie jest on pamięcią w ścisłym sensie, lecz manifestacją pamięci kulturowej (Assmann, 2008). To topologiczny palimpsest pamięci kulturowej – mnemotopos tworzony przez kolejne ludzkie generacje (Myga-Piątek, 2015:35-37; Rybicka, 2015; Sauer, 1963). Powyższe uwagi i ustalenia dotyczą także krajobrazu sakralnego, jako szczególnego przykładu krajobrazu kulturowego. Krajobraz sakralny to w istocie historia i równocześnie anamneza (aktualizacja *hic et nunc*) obecności *sacrum* (a właściwie – *sanctum*). Jako krajobraz niesie w sobie pamięć historii, co zdaniem Zbigniewa Mirka powoduje, że „domaga się pewnej egzegezy polegającej na wczytaniu i objaśnieniu jego głębokich treści”, czyli wtajemniczenia poprzez *lectio divina* (Mirek, 2014:46; Bernat, 2012:99). Z racji swojej sakralności z kolei, sprawia, że uobecnia i aktualizuje *sacrum*. Absolut jest obecny tu i teraz. Zdarzenia, które miały miejsce w przeszłości dokonują się kolejny raz na nowo – niejako przed naszymi oczyma. Dodatkowo, jego wyjątkowość wynika z faktu, iż tworzy on rodzaj swoistej hierotopografii – odwzorowania dynamicznie zmieniającej się obecności i przestrzennego rozmieszczenia *sacrum* (miejsc świętych, etc.) w przestrzeni.

Nie istnieje jeden rodzaj krajobrazu kulturowego nawet w odniesieniu do jednego narodu czy grupy etnicznej, ponieważ nie ma jednej wspólnej pamięci. Nie istnieje także jeden rodzaj krajobrazu sakralnego. Każda społeczność ludzka ma swoją historię, swoją kulturę, swoje doświadczenia religijne i swoją pamięć wpisana w pamięć, kulturę, religie czy historię „wyższego poziomu” np. grupy społecznej, narodu, cywilizacji etc. Istnieją zatem krajobrazy w krajobrazach. W zależności od skali ujęcia (krajowego, regionalnego czy lokalnego) będą istnieć różne warianty tego samego krajobrazu kulturowego, a także lokalne mutacje krajobrazu sakralnego. Jeden krajobraz sąsiaduje (graniczy) z drugim. Jeden rodzaj krajobrazu zawiera się w drugim. Jeden krajobraz ewoluuje z drugiego (Plit F., 2013). Krajobraz „wyższego poziomu” kształtuje krajobraz na „niższym poziomie”. Tym samym dynamicznie kształtuje się *genius loci* – wyjątkowa tożsamość danego miejsca (Sowińska, 2012:80; Dąbrowska-Budziło,

2015: 35-37, Rybicka, 2015, Sauer, 1963). The above remarks and findings also apply to the sacred landscape as a special example of the cultural landscape. The sacred landscape is essentially history, and, at the same time, anamnesis (the actualization of *hic et nunc*) of the presence of the *sacrum* (or actually, the *sanctum*).

A landscape carries with it historical memory, which, according to Zbigniew Mirek, means that it “demands a certain exegesis, consisting of reading and explaining its deep contents,” meaning initiation through *lectio divina* (Mirek, 2014: 46; Bernat, 2012: 99). Because of its sacredness, however, it updates and makes the *sacrum* present. The Absolute is present here and now. Events that took place in the past are carried out over and over again, as if before our very eyes. In addition, its uniqueness stems from the fact that it creates a kind of hiero-topography – the mapping of the dynamically changing presence and spatial distribution of the *sacrum* (sacred places, etc.) in the landscape.

There is not just one type of cultural landscape, even for a particular nation or ethnic group, because there is no one common memory. There is also no one single type of sacred landscape. Every human community has its own history, culture, religious experience and memory inscribed in the memory, culture, religions or history at a “higher level” (for example, as a social group, nation, civilization, etc). There are, therefore, landscapes within landscapes. Depending on the scale of the approach (national, regional or local), different versions of the same cultural landscape will exist, as well as local mutations of the sacred landscape. One landscape is adjacent, bordering another, another type of landscape is contained in some other landscape, and some landscapes evolve from others (Plit F., 2013). A “higher level” landscape shapes the landscape at the “lower level.” Thus, the *genius loci* dynamically develops, creating the unique identity of a given place (Sowińska, 2012: 80, Dąbrowska-Budziło, 2011: 228-229). Examples of this include regional differences in customs, worship and ways of celebrating certain holidays and liturgical periods even within the nation of Poland, including differences in the location and decoration of churches, cemeteries, architectural details, etc.

2011:228-229). Przykładani tego rodzaju konsekwencji są np. regionalne – nawet w skali Polski – różnice w zwyczajach, kulcie, sposobach obchodzenia poszczególnych świąt i okresów liturgicznych, różnice w lokacji i wystroju świątyń, cmentarzy, detalach architektonicznych, etc.

## CZŁOWIEK – KREATOR KRAJOBRAZU SAKRALNEGO

Dyskusja na temat *sacrum* i krajobrazu jest jałowa jeśli nie zostanie uwzględniony jeszcze jeden element – człowiek. Zbigniew Mirek argumentuje tą konieczność w sposób następujący: „to on [człowiek – przypis JŁ] i jego właściwe rozumienie, wyznacza perspektywę myślenia o sakralności krajobrazu i obecności *sacrum* w krajobrazie” (Mirek, 2014:44). Cytowany autor proponuje w tej kwestii dwie teoretyczne płaszczyzny możliwej analizy człowieka: scjencystyczną (biologiczną) i teologiczną (filozoficzną). Pierwsza z nich ukazuje człowieka jako byt czysto biologiczny, rozumny, społeczny (*homo sapiens, animal sociale*). Wydaje się, że jego rozumność i duchowość można w pełni wyjaśnić na gruncie nauk empirycznych. Problem w tym, że analiza taka w prowadzonej dyskusji na temat *sacrum* i krajobrazu jest mało przydatna. Zdaniem bowiem Mirka, w tym przypadku nauka „nie może, na przykład, odnosić się na poważnie do istoty osobowej godności człowieka, jego autentycznej duchowości, ani wypowiedać się w kwestiach jego wiecznotrwałego bytu; traktuje go jedynie jako osobnika (a nie osobę) swojego gatunku, zamykając jego byt w materii i doczesności, a całą duchowość sprowadzając do zwierzęcego *psyche*” (Mirek, 2014:46).

W ujęciu teologicznym (filozoficznym) człowiek jest osobą – istotą wolną w swoim działaniu, zdolną do poznawania i oceny otaczającej go rzeczywistości oraz zdolną do wyrażania uczuć, aż do poziomu bezinteresownej i heroicznej miłości (Rahner, Vorgrimler., 1987:307-311; Podsiad, Więckowski., 1983:260-261) To istota, która nie tyle złożona jest ciała i duszy, lecz jest ciałem i duszą (Szarlej, 2006:225). Mirek wskazuje jeszcze na dwa istotne teologiczne określenia człowieka: *Imago Dei* i *Capax Dei*. Jako *Imago Dei*, człowiek to – w ujęciu Mirka – „wcielony byt duchowy, pochodzący wprost od Boga, stworzony na Jego obraz i podobieństwo” (Mirek, 2014:46). Tu jest źródło duchowości człowieka i tu tkwi ludzka zdolność do dostrzeżenia przeja-

## HUMANITY: THE CREATOR OF THE SACRED LANDSCAPE

Discussion of the *sacrum* and the landscape is fruitless if one more element is not taken into account: humanity itself. Zbigniew Mirek argues this necessity in the following way: “it is us [humanity – footnote JŁ] and the proper understanding of humanity that determines the perspective of thinking about the sacredness of the landscape and the presence of the *sacrum* in the landscape” (Mirek, 2014: 44). In this matter, the author quotes two theoretical levels of possible human analysis: scientific (biological) and theological (philosophical). The first presents humanity as a purely biological, rational, and social being (*homo sapiens, animal sociale*).

It seems that mankind’s rationality and spirituality can be fully explained in the light of empirical sciences. The problem is that such an analysis in the ongoing discussion about the sacred and the landscape is of little use. According to Mirek, in this case, science “cannot, for example, refer seriously to the essence of the personal dignity of a human being, their authentic spirituality, nor speak on matters about their everlasting being; it treats a human being only as an member of the species (and not a person), limiting their existence to matter and temporality, and all spirituality is reduced to the animal *psyche*” (Mirek, 2014: 46).

In the theological (philosophical) approach, a human being is a person, meaning a being with freedom of action, able to learn about and evaluate the surrounding reality, capable of expressing feelings, even to the degree of selfless and heroic love (Rahner, Vorgrimler, 1987: 307-311; Podsiad, Więckowski, 1983: 260-261). A human being is a creature that is not only composed of body and soul, but is a body and soul (Szarlej, 2006: 225). Mirek points to two additional important theological expressions of humanity: *Imago Dei* and *Capax Dei*. As the *Imago Dei*, the human being, in Mirek’s terms, “embodies a spiritual being, comes straight from God, and is created in His image and likeness” (Mirek, 2014: 46).

The source of human spirituality is found here, and here also lies the human ability to see the manifestations of the sacred or read (and interpret) the unique code of hierophany. Without humans, biological but also spiritual beings, the entire reality that surrounds us is deprived not only of designations of the *sacrum*, but also of all other important,

wów *sacrum* czy odczytania (i interpretacji) swoistego kodu hierofanii. Bez człowieka – biologicznej, ale także duchowej istoty – cała otaczająca nas rzeczywistość zostaje pozbawiona nie tylko desygnatów *sacrum*, ale także wszelkich innych miejsc ważnych, znaczących i istotnych – jest homogenna, pusta i bezwartościowa.

Teologiczną analizę dopełnia określenie człowieka jako *Capax Dei* – dosłownie „spragniony, łaknący Boga”. Człowiek to pielgrzym (*homo viator*), który poszukuje Boga. Szerzej, poszukuje przejawów *sacrum*, nawet nie zdając sobie niekiedy z tego sprawy (Mirek, 2014:47). Stąd też, co zostało już zaanonsowane we wstępie, potrzeba doświadczenia *sacrum*, logika jego manifestacji jest w jakiś sposób wpisana w strukturę bytową człowieka, a krajobraz sakralny to istotny czynnik realizacji tej potrzeby.

## SACRUM W KRAJOBRAZIE

Obecność Boga, czy biorąc szerzej, obecność *sacrum* w krajobrazie nie jest tożsame z występowaniem materialnych śladów religijności (Plit J., 2012:33). Jednakże, co podkreśla Joanna Plit, „z teologicznego punktu widzenia nie istnieją krajobrazy nie sakralne [...]. Nie ma miejsc opuszczonych przez Boga, niechcianych i zapomnianych” (Plit J., 2012:36). W chrześcijaństwie „Bóg jest wszystkim we wszystkich” (1Kor. 15,28). W związku z powyższym obecność *sacrum* (a ściślej, osobowego Boga) w tym fragmencie świata, który nazywamy krajobrazem jest czymś realnym i naturalnym. Lokalizacja miejsc świętych w krajobrazie (miejsc manifestacji *sacrum*) nie jest jednak przypadkowa (Łucjan, Meskuła, 2012:76). Człowiek odkrywa tylko obecność *sacrum*. Bóg natomiast wybiera czas, miejsce i sposób swojego zakodowania w przestrzeni świata i pozwala człowiekowi znaleźć się, w tym przypadku, albo w sposób bezpośredni (przez objawienie – epifanię), albo w sposób pośredni – w różnorodnych desygnatach *sacrum*. Przy czym – w opinii Jolanty Szarlej – „strefa ludzkiego ducha jest tą władzą poznawczą, która umożliwia człowiekowi kontakt z *sacrum*” (Szarlej, 2006:225). W takiej sytuacji Mirek (2014:47) zauważa, iż z punktu widzenia ludzkich potrzeb duchowego rozwoju, *sacrum* w krajobrazie pełni poczwórną rolę:

- „jest nośnikiem pamięci i wyrazem historii świętej,
- jest wyrazem i nośnikiem tożsamości miejsca,

significant and essential places: the world becomes homogeneous, empty and worthless.

Our theological analysis is complemented by the definition of humanity as *Capax Dei*, literally meaning “thirsty, hungry for God.” Humanity is a pilgrim (*homo viator*) searching for God, or, more broadly, for manifestations of the *sacrum*, without even realizing it (Mirek, 2014: 47). Therefore, as described in the introduction, the need to experience the *sacrum* and the logic of its manifestation are in some way inscribed in humanity’s structure of existence, and the sacred landscape is an important factor in meeting this need.

## THE SACRUM IN THE LANDSCAPE

The presence of God, or more broadly, the presence of the *sacrum* in the landscape is not the same as finding material traces of religiosity (Plit J., 2012: 33). However, as Joanna Plit emphasizes, “from the theological point of view, there are no-sacred landscapes [...]. There are no places abandoned by God that are unwanted and forgotten” (Plit J., 2012: 36). In Christianity, “God is all in all” (1 Cor 15:28). In connection with the above, the presence of the *sacrum* (strictly speaking, a personal God) in the part of the world that we call the landscape is something real and natural.

The location of sacred places in the landscape (places where the *sacrum* is manifested) is not accidental (Łucjan, Meskuła, 2012: 76). Humanity only discovers the presence of the *sacrum*. God, on the other hand, chooses the time, place and manner of His expression in the world and allows humanity to find Him there, in this case, either directly (by revelation, epiphany), or indirectly, in various designations of the *sacrum*. At the same time, in the opinion of Jolanta Szarlej, “the zone of the human spirit is the cognitive power that enables humanity to contact the *sacrum*” (Szarlej, 2006: 225). In this situation, Mirek (2014: 47) notes that from the point of view of humanity’s need for spiritual development, the *sacrum* in the landscape has four roles:

- “it is sacred history’s storage medium and its expression,
- it is the expression and carrier of a place’s identity,
- it reminds humanity of our dignity, vocation and destiny,



przypomina człowiekowi o jego godności, powołaniu i przeznaczeniu,

- jest środowiskiem niezbędnym dla jego życia duchowego (jego duchowego wzrostu i rozwoju)”

Pozostaje zatem rozstrzygnąć problem zaanonsowany we wstępie publikacji. W istocie jest to próba odpowiedzi na pytanie o procedury i scenariusze generowania krajobrazu sakralnego przez człowieka. Nie dotyczy ona wymiaru ontologicznego krajobrazu sakralnego (on jest zawsze), lecz fenomenologicznego i procesualnego – w jaki sposób się dzieje, jak się staje, jak się jawi krajobraz sakralny. Wydaje się, że w tym względzie istnieją następujące teoretyczne warianty rozwiązań.

1. Krajobraz sakralny wymaga obecności *sacrum*. Krajobraz sakralny jest tworzony w oparciu o ściśle interakcje zachodzące pomiędzy dwoma elementami: człowiekiem (wraz z jego kulturą) i *sacrum*. Bez *sacrum* nie powstanie krajobraz sakralny, ale równocześnie samo *sacrum* (bez człowieka, bez czynnika kulturowego) nie generuje w sposób automatyczny krajobrazu sakralnego. Obecność *sacrum*, jego ponadprzeciętna koncentracja, jest niezbędna, aby mógł powstać unikatowy krajobraz kulturowy – krajobraz sakralny. Z kolei, brak zdolności detekcji *sacrum* w krajobrazie kulturowym skutkuje jego zubożeniem – pozbawia go majestatu, wzniosłości, dumy, etc. *Genius locii*, czyli tożsamość takiego miejsca cierpi na niedowład.

Wbrew pozorom taki scenariusz generowania krajobrazu, choć zdroworozsądkowo poprawny niesie w sobie potencjalne niebezpieczeństwo ukrytego totalitaryzmu. W skrajnym podejściu bazuje na przeswiadczeniu, że realizacja wielkich idei (przyrodniczych, środowiskowych, społecznych, kulturowych, religijnych, etc.) wymaga poświęcenia mniejszych, mniej ważnych kwestii. Potrzeby pojedynczego człowieka, kultura, tradycje, etc., społeczności lokalnych i poszczególnych osób są tu mniej istotne niż wielkie projekty. W imię „wyższych racji” trzeba zatem, np. przesiedlić ludzi na inne miejsca, wyznaczyć strefy ochronne, wydać odpowiednie regulacje prawne, etc., aby wyeksponować, czy ochronić jakiś fragment krajobrazu przyrodniczego. Podobna sytuacja może zachodzić w sferze religii, gdy jeden kult będzie zastępowany innym kultem nie na drodze asymilacji, naturalnej ewolucji, inkulturacji, lecz przymusu.

- is an indispensable environment for spiritual life (spiritual growth and development).”

Therefore, we should now settle the question in the introduction of the publication, about the procedures and situations which generate a sacred landscape. This does not concern only the ontological dimension of the sacred landscape (which is always present), but the phenomenology and process; how it happens, how it comes to be, and how the sacred landscape emerges. It seems that the following theoretical solutions exist in this respect:

1. A sacred landscape requires the presence of the *sacrum*. The sacred landscape is created on the basis of close interactions between two elements: humanity (along with culture) and the *sacrum*. Without the *sacrum*, a sacred landscape will not be created, and at the same time, the *sacrum* itself (without humans or their culture) does not automatically generate a sacred landscape. The presence of the *sacrum*, its above-average concentration, is indispensable for creating a unique cultural landscape, a sacred landscape. In turn, the inability to detect the *sacrum* in the cultural landscape results in its impoverishment, depriving it of majesty, sublimity, pride, etc. The *genius loci*, or the identity of such a place, suffers from paresis.

Contrary to appearances, this process of landscape development, although common-sense and correct, carries the potential danger of hidden totalitarianism. The extreme approach is based on the conviction that the implementation of great ideas (natural, environmental, social, cultural, religious, etc.) requires sacrificing smaller, less important issues. The needs of each person, culture, tradition, etc., in local communities and among individuals are less important here than large projects. In the name of “the greater good,” it becomes necessary, for example, to resettle people to other places, designate protected zones, issue appropriate legal regulations and so on to expose or protect some part of the natural landscape. A similar situation may occur in the sphere of religion, when one tradition is replaced by another, not by assimilation, natural evolution or inculturation, but rather by coercion.

2. The sacred landscape does not require the presence of the *sacrum*, in the sense of an attempt to build a cultural landscape and bypass (or maybe eliminate) the *sacrum* present in it, while introducing the *profanum* and referring to the humanist values present in culture.

2. Krajobraz sakralny nie wymaga obecności *sacrum*, czyli próba budowy krajobrazu kulturowego z pominięciem (a może rugowaniem) obecnego w nim *sacrum*, a wprowadzaniem *profanum* i odwoływaniem się do dotychczasowych wartości humanistycznych w kulturze.

Niestety, to także rodzaj totalitaryzmu. Odwołuje się on do idei samowystarczalności, indywidualizmu i emancypacji. W tej orientacji myślowej człowiek – niczym starożytny Demiurg – w swoim rozwoju osiąga wszystko sam. Sam tworzy swoją historię, sam ustala normy i zasady życia. Radykalnie odrzuca całą przeszłość i tworzy nową kulturę, niejako na „surowym korzeniu”. Sam też określa co jest „święte” i „boskie”. Innymi słowy, sam buduje własną przestrzeń egzystencjalną, która materializuje się w formie naturalistycznego czy wręcz laickiego krajobrazu kulturowego – swoistego erszacu *sacrum* i erszacu krajobrazu sakralnego. Sięgają po niego nawet systemy ideologiczne otwarcie walczące z religią. Tworząc własne, „świeckie” aranżacje przestrzenne czy „świeckie” rytuały wykorzystują podobne, a nierzadko takie same skojarzenia i dotychczasową symbolikę religijną (Chylińska, Kosmala, 2012:60-61). Problem w tym, iż powyższe działania są bardzo ryzykowne, nieuchronnie prowadzą do katastrofy w sferze dotychczasowego wzorca kulturowego, rozpadu istniejących struktur społecznych oraz głębokiej ingerencji w *genius locii* danego miejsca. Zwykle tego rodzaju rewolucje pożerają własnych twórców, a ponadto pozostawiają po sobie chaos i okaleczone pokolenia.

3. Sytuacja tworzenia przestrzeni egzystencjalnej z pominięciem zarówno *sacrum* jak i dotychczasowego dorobku kulturowego, a budowaniu tylko na pragmatycznej warstwie kategorii *profanum*. Myli się ten, kto sadzi, że jest to czysto teoretyczna możliwość. Realne symptomy budowania właśnie takiego modelu kultury obserwowane są w społeczeństwie postindustrialnym, definiowanym coraz częściej jako społeczeństwo sieciowe. Bazuje ono na wysoko rozwiniętej technologii i systemach informacji. W społeczeństwie tym dominuje pragmatyzm, operacyjność i sprawność w działaniu. Siłą rzeczy dochodzi do zerwania więzi łączących członków takiego społeczeństwa z dotychczasową kulturą. Również kwestia *sacrum* schodzi na margines życia, nie dlatego, że ludzie ci są np. ateistami. Oni coraz słabiej postrzegają obecność *sacrum* ponieważ nie można tej kategorii wyrazić bezpośrednio

Unfortunately, this is also a kind of totalitarianism, which refers to the idea of self-sufficiency, individualism and emancipation. In this mindset, each individual, just like the ancient Demiurge, achieves everything independently; they create their own history, setting life's norms and rules, which radically reject everything in the past and create a new culture springing from "fresh roots." They also define what is "holy" and "divine." In other words, humanity builds its own existential space, which materializes in the form of a naturalistic or even secular cultural landscape, a kind of ersatz of the *sacrum* and ersatz of the sacred landscape. Even ideological systems which oppose religion employ these concepts. By creating their own "secular" spatial arrangements or "secular" rituals, they use similar and often the same associations and religious symbolism (Chylińska, Kosmala, 2012: 60-61). The problem is that the above actions are very risky, inevitably leading to a catastrophe in the cultural sphere, the disintegration of existing social structures and deep interference in the *genius loci* of a given place. Usually, such revolutions devour their own creators, and in addition they leave behind chaos and wasted generations.

3. This situation concerns creating an existential space by omitting both the *sacrum* and contemporary cultural achievements, and only building on the pragmatic level of the *profanum*. Anyone who thinks that this is a purely theoretical possibility is wrong. The real symptoms of building such a cultural model can be observed in our post-industrial society, defined more and more often as a network society, which is based on highly developed technology and information systems. This society is dominated by pragmatism, operability and efficiency of action. Inevitably, the ties between members of such a society and the existing culture are broken. Also, the subject of the *sacrum* is pushed to the margins of life, not because these people are necessarily atheists or otherwise opposed to spirituality, but because they perceive the presence of the *sacrum* more weakly, as it cannot be directly expressed in terms of operational efficiency. In their opinion, it is simply not really practical. Yet the category of the *profanum* becomes more practical.

In such circumstances, can we really speak of any *genius loci* or a sacred landscape? It seems that yes, we can. The presence of the *sacrum* is like that of religion. Along with the successive stages of the development of science, the fall of religion has

w kategoriach sprawności operacyjnej. W ich mniemaniu jest po prostu mało praktyczna. Bardziej praktyczna staje się kategoria *profanum*. Czy zatem w takich okolicznościach można mówić o jakimkolwiek *genius locii* miejsca lub o krajobrazie sakralnym? Wydaje się, że tak. Z obecnością *sacrum* jest tak, jak z religią. Wraz z kolejnymi etapami rozwoju nauki już kilkakrotnie ogłaszano upadek religii. Tymczasem religia nie zanika tylko przekształca się i dostosowuje do nowych okoliczności. Herbert Spencer zauważył bowiem, iż nauka i wynikający z niej rozwój cywilizacyjny nie zagraża religii. W odniesieniu do religii działanie nauki jest podwójne: przesuwając obszar tego co nadprzyrodzone i jednocześnie poszerza go (Spencer, 1896:660). Podobnie, zdaniem Kamila Kaczmarek “obecnie niewielu uczonych podziela już dawne, naiwne przekonanie o zaniku religii. [...] Przesłaniają oni fakt, że tradycyjna ‘teza sekularyzacyjna’ jest już niemożliwa do utrzymania. [...] Z teorii sekularyzacji pozostało to co zwięźle i precyzyjnie ujął Herbert Spencer: religia się zmienia, dostosowuje swoje treści do charakteru społecznego obecnie dominującego, jej miejsce w społeczeństwie ogranicza się w coraz większym stopniu do instytucji religijnych, przez co wprawdzie traci wpływ na inne instytucje społeczne, ale też uwalnia się spod ich oddziaływania” (Kaczmarek, 2007:157; Stark, 1999).

Podobna rzecz dzieje się z ideą *sacrum*. Trzeba jednak stwierdzić, że proces tego poszerzania i przebudowywania desygnatów *sacrum* może budzić niemałe kontrowersje. Powodem takiego stanu rzeczy jest współczesny człowiek (i wspierająca go kultura masowa, reklama, etc.), który coraz częściej określa jako *sacrum* to, co ulokowane jest w obszarze *profanum*. Mamy obecnie do czynienia z utratą wrażliwości na *sacrum* (Mirek, 2014:50) oraz dziwnym procesem „migracji” *sacrum* nie tylko do sfery pozareligijnej, ale wręcz do obszaru komercji (Sironneau, 1982:15-16). W opinii Chylińskiej i Kosmali „najwyraźniejszym obserwowalnym objawem tego procesu jest przesunięcie środka ciężkości świętej przestrzeni ze «świętego kąta» (najczęściej w kuchni lub jadalni) w stronę obszaru z telewizorem, kanapą i niskim stolikiem. Rodzinne spożywanie posiłków przy wspólnym stole przestało być rytuałem a samo jedzenie zostało zredukowane do czynności czysto fizjologicznej, którą można odbyć wszędzie (w barze, w komunikacji miejskiej, na ulicy, przy biurku, przed telewizorem etc.) (Chylińska, Kosmala,

been announced several times. Meanwhile, religion has not disappeared, but has simply transformed and adapted to new circumstances. Herbert Spencer noted that science and the resulting civilizational developments do not threaten religion. With regard to religion, the effects of science are doubled: it shifts the area of the supernatural and simultaneously expands it (Spencer, 1896: 660). Similarly, according to Kamil Kaczmarek, “currently only a few scholars share the old, naive conviction that religion has disappeared. [...] They reveal the fact that the traditional ‘secularization thesis’ is no longer possible to maintain. [...] The theory of secularization only maintains what Herbert Spencer succinctly and precisely stated: religion changes, adapting its contents to the character of contemporary society, and its place in society is increasingly limited to religious institutions, which indeed makes it lose its influence on other social institutions, but also frees religion from their influence” (Kaczmarek, 2007: 157, Stark, 1999).

A similar thing is happening with the idea of the *sacrum*. It must be stated, however, that the process of extending and rebuilding the designations of the *sacrum* can be quite controversial. The reason for this state of affairs is contemporary humanity himself (led by mass culture, advertising, etc.), who more and more often define the *sacrum* in terms of what is located in the area of the *profanum*. We are now dealing with a loss of sensitivity towards the *sacred* (Mirek, 2014: 50) and the strange process of the “migration” of the *sacrum* not only to the non-religious sphere, but also to the commercial area (Sironneau, 1982: 15-16). In the opinion of Chylińska and Kosmala, “the clearest observable symptom of this process is shifting the center of gravity of sacred space away from the ‘holy side’ (usually the kitchen or dining room) towards the area with a TV, sofa and low table. Family meals together at the dinner table have ceased to be a ritual, and instead eating food has been reduced to a purely physiological activity that can be done anywhere (at a bar, on public transport, on the street, at one’s desk, in front of the TV, etc.)” (Chylińska, Kosmala, 2012: 59). Therefore, the “modern” artifact of the *sacrum* has become, for example, hanging a horseshoe on the door, using mistletoe, Buddha statuettes, posters of celebrities, or organizing one’s apartment space according to the principles of feng shui (Chylińska, Kosmala, 2012: 57). Also, the subject of a new cult (a “cultic” product or event), a type

2012:59). Stąd też, „nowoczesnym” artefaktem *sacrum* staje się np. zawieszona na drzwiach podkowa, jemiola, posążki Buddy, plakaty celebrytów, organizacja przestrzeni mieszkania zgodna z zasadami feng shui (Chylińska, Kosmala, 2012:57). Również przedmiotem swoiście pojmowanego kultu („kultowym” produktem lub wydarzeniem), rodzajem „nowego” *sacrum* staje się np. lansowany szeroko przez reklamę perfekcyjny wzorzec urody, młodzięńczy wygląd, sprawność fizyczna, sukces zawodowy, operatywność w działaniu, markowy sprzęt i ubiór, luksusowy samochód. etc.

## WNIOSKI KOŃCOWE

W moim przekonaniu najbardziej pożądana jest sytuacja nie tyle alternatywy co koniunkcji – potrzebujemy i niezwykle, unikatowego krajobrazu sakralnego i obecności (licznych desygnatów jak i całej sfery) *sacrum* w „zwykłym” krajobrazie kulturowym. Nie należy rozpatrywać krajobrazu i idei *sacrum* jako niezależnych konstruktów. Między nimi istnieje bogata sieć interakcji. Wszystkie razem tworzą bowiem rodzaj szerokiego *continuum* sacro-kulturo-przestrzennego. *De facto* jest ono naszą przestrzenią egzystencjalną, której aranżacja i kondycja determinują ludzką jakość życia. Krajobraz jako jej materialna manifestacja staje się *oikosem* – środowiskiem życia (Mirek, 2014:47). Jego poziom biologiczny – krajobraz biologiczny – to środowisko niezbędne dla biologicznego życia człowieka. Z kolei jego poziom pozabiologiczny – pojmowany tu jako krajobraz sakralny – tworzy środowisko konieczne do wzrostu i rozwoju duchowego i kulturowego człowieka. Troska o taki *oikos* jest obecnie czymś niezbędnie koniecznym. Gra bowiem toczy się nie tylko o przeżycie człowieka jako istoty biologicznej i rozumnej, ale przede wszystkim jako istoty duchowej, moralnie dobrej, wrażliwej, kochającej, zdolnej do odczuwania piękna.

of “new” *sacrum*, for example, is the idealized image of beauty promoted extensively by advertising; youthful appearance, physical fitness, professional success, operability in action, brand name equipment and clothing, luxury cars, etc.

## FINAL CONCLUSIONS

In my opinion, the most desirable situation is not so much an alternative as a combination: we need extraordinary, unique sacred landscapes and the presence (numerous designations and the entire sphere) of the *sacrum* in the “ordinary” cultural landscape. The landscape and the idea of the *sacrum* should not be considered independent constructs. There is a rich network of interactions between them. Together, they form a kind of a broad sacro-cultural-spatial *continuum*. In fact, it is our existential space, the arrangement and condition of which determines our quality of life. Landscape as its material manifestation becomes the *oikos*, the environment of life (Mirek, 2014: 47). Its biological level, the biological landscape, is an environment necessary for the biological life of every human being. In turn, its non-biological level, understood here as a sacred landscape, creates the environment necessary for the spiritual and cultural growth and development of humanity. Caring for our *oikos* has now become something absolutely necessary. The stakes are not only the survival of humanity as a biological and rational being, but higher concerns about humanity being spiritual, morally good, sensitive, loving, and able to experience beauty.

## REFERENCES

- Assmann J., 2008: Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Berger P. L., 1997: Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, przeł. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Bernat S., 2012: Słuchać Pana. O doświadczeniu *sacrum* w kościele i krajobrazie, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17: 96-108.
- Bernat S., Flaga M., 2014: Dźwięki i widoki miejsc kultu. O doświadczeniu *sacrum* w krajobrazie, [w:] Krajobraz sakralny (red.): M. Ostrowski, J. Partyka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków-Lwów: 53-72.
- Bilska-Wodecka E., 2004: Krajobraz religijny czy święta przestrzeń [w:] Przyroda – Człowiek-Bóg, (red.) B. Izmańlow, IGI GP UJ, Kraków: 263-269.
- Caillois R., 1995: Człowiek i *sacrum*, przeł. A. Tarkiewicz, E. Burska, OW Volumen, Warszawa.
- Chylińska D., Kosmała G., 2012: Sakralizacja przestrzeni wobec współczesności, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17: 47-68.
- Dąbrowska-Budziło K., 2011: *Genius loci*, jako potencjalne źródło inspiracji dla kształtowania krajobrazu, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 15: 227-235.
- Dmochowska-Dudek K., Klima E., 2012: Metody analizy krajobrazu sakralnego miasta, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 171-183.
- Durkheim E., 1990: Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- Eliade M., 1993: *Sacrum*, mit, historia, przeł. A. Tarkiewicz, PIW, Warszawa.
- Eliade M., 1996: *Sacrum i profanum*. O istocie religijności, przeł. R. Reszke, wydaw. KR, Warszawa.
- Eliade M., 1998: Mit wiecznego powrotu, przeł. K. Kocjan, wydaw. KR, Warszawa.
- Holly G., 2014: Przekształcenia krajobrazu sakralnego na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim (XIX-XXI w.), „Monografie Bieszczadzkie”, T; XV, Ustrzyki Dolne.
- Jackowski A., 2003: Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii, wyd. UJ, Kraków.
- Jackowski A., 2007: Rozważania o krajobrazie sakralnym [w:] Znaczenie badań krajobrazowych dla zrównoważonego rozwoju (red.) K. Ostaszewska (i.in.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa: 133-143.
- Kaczmarek K., 2007: Herbert Spencer a problemy socjologii religii, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Kauffman S., 2010: Reinventing the Sacred. A new view of science, reason, and religion, Basic Books, New York.
- Keller J., 1968: Rudolf Otto i jego filozofia religii [w:] Otto R., Świętość, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kłoczowski J., 2003: *Sacrum* [w:] Religia (red.) T. Gadacz, B. Milerski, Encyklopedia PWN, PWN, Warszawa: 22-25.
- Królikowski J.T., 2011: Chrześcijańska interpretacja ducha miejsca, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 15: 29-37.
- Kudasiewicz J., Ihnatowicz J.A., 1989: Świętość [w:] Słownik teologiczny. T:2 (O-Ż), (red.) Zuberbier A. i in., Księgarnia św. Jacka, Katowice: 301-305.
- Kuśak B., 2006: Jak pojęcie *sacrum* funkcjonuje w badaniach językoznawczych [w:] Człowiek i *sacrum*. O pojęciach religijnych w języku i kulturze (red.): D. Sarzyńska, R. Tokarski, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza w Sandomierzu, Sandomierz: 427-433.
- Lehmann M., 1970: Die Kalvarienberganlagen im Donautaum [w:], Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag Sammlung, (ed.): V. Fieder, Aus Christentum und Kultur 1, Verlag Bruder Hollinek, Wien: 113-159.
- Łapiński J.L., 2012: Zagadnienie *sacrum* natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 24-32.
- Łapiński J.L., 2014: Krajobraz sakralny lub/albo/bądź *sacrum* w krajobrazie? [w:] Krajobraz sakralny (red.): M. Ostrowski, J. Partyka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków – Lwów: 17-24.
- Łucjan K., Meksuła M.W., 2012: Lokalizacja *sacrum* w krajobrazie – przypadek czy prawidłowość? Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17: 69-77.

- Markowski R., 2010: Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum, *Warszawskie Studia Teologiczne*, T: XXIII, z. 2: 71-80.
- Mirek Z., 2014: *Sacrum* w krajobrazie a krajobraz sakralny, [w:] *Krajobraz sakralny*, (red.) Ostrowski M., Partyka J., Kraków-Lwów: 43-52.
- Myga-Piątek U., 2012: Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Myga-Piątek U., 2012a: Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17: 13-23.
- Myga-Piątek U., 2015: Pamięć krajobrazu – zapis dziejów przestrzeni, *Studia Geohistorica*, nr 03: 31-47.
- Myczkowski Z., 1998: Krajobraz wyrazem tożsamości w wybranych obszarach chronionych w Polsce, Politechnika Krakowska, Kraków.
- Myśliwski G., 1999: Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do poł. XVI w.), Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa.
- Otto R., 1968: *Świętość*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Park Ch. C., 1994: *Sacred worlds. An Introduction to geography and religion*, London, Routledge, New York.
- Piwowarski W., 1983: Socjologia rytuału religijnego, *Roczniki Nauk Społecznych*, 11 (1983) z. 1: 5-83.
- Piwowarski W., 1996: Rytuał religijny, cywilny i laicki [w:] *Socjologia religii* (red.) W. Piwowarski, RW KUL, Lublin 1996: 197-239.
- Plezia M. (red.), 1970: *Słownik Łacińsko – Polski*, PWN, Warszawa.
- Plit F., 2013: Elementy sakralne w krajobrazie pogranicza czy krajobrazach granicy? *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 19: 54-61.
- Plit F., 2016: Krajobrazy kulturowe w geografii polskiej. Szkice, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Plit J., 2012: Ślady *sacrum* w krajobrazie, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17: 33-40.
- Podsiad A., Więckowski Z. (red.), 1983: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, IW PAX, Warszawa.
- Rahner K., Vorgrimler H., 1987: *Mały słownik teologiczny*, przeł. Mieszkowski T., Pachciarek P., IW PAX, Warszawa.
- Rybicka, E., 2015: Krajobraz. Krótkie wprowadzenie, *Herito*, nr 19 [<http://www.herito.pl/artykuly/krajobraz-krotkie-wprowadzenie>], styczeń, 2018.
- Sauer C., 1963: *The morphology of landscape* [in:] *Land and Life* (ed.): C. Sauer, University of California, Berkeley.
- Semi F., 1966: *Cicero magister*, Padova.
- Sironneau J-P., 1982: *Secularisation et religions politiques*, Amsterdam.
- Sowińska B., 2012: Kształtowanie tożsamości krajobrazów sakralnych, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 17: 78-95.
- Spencer H., 1896: *Ecclesiastical Institutions* [w:] *The Principles of Sociology*, Vol. III, Williams and Norgate, London-Edinburgh.
- Stark R., 1999: *Secularization R.I.P. – rest in pace*, *Sociology of Religion*, Fall 1999.
- van der Leeuw G., 1978: *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Swaryczewska M., 2008: *Sacrum i profanum* w krajobrazie kulturowym. Dziedzictwo przestrzeni sakralnej na Warmii, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Szarlej J., 2006: *Bóg i człowiek – szanse spotkania* [w:] *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze* (red.): D. Sarzyńska, R. Tokarski, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza w Sandomierzu, Sandomierz: 219-226.
- Ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami z dnia 23 lipca 2003 r. (Dz. U., 17 września 2003, nr 182, poz. 1568).
- Wach J., 1961: *Socjologia religii*, przeł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Zdybicka Z., 1984: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, RW KUL, Lublin.