

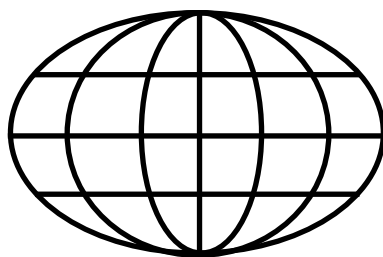
ISSN 0867-3888

AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO
IM. BRONISŁAWA CZECHA W KRAKOWIE

FOLIA TURISTICA

Turystyka religijna

Nr 27 – 2012



KRAKÓW 2012

Redaktor naczelny:

Andrzej Matuszyk

Rada naukowa:

*Stefan Bosiacki, Milan Ďuriček, Ryszard Galecki,
Stanisław Liszewski, Krzysztof Podemski, Boris Vukonić, Janusz Zdebski*

Redaktor naukowy numeru:

Paweł Różycki

Kolegium redakcyjne:

Wiesław Alejskiak, Zygmunt Kruczek, Ryszard Winiarski

Sekretarz redakcji:

Sabina Owsianowska

Artykuły recenzowane anonimowo

Adiustacja:

Barbara Przybyło – język polski

Adres Redakcji:

Akademia Wychowania Fizycznego
al. Jana Pawła II 78, 31-571 Kraków
tel. 12 683-12-78

Deklaracja o wersji pierwotnej – wersją pierwotną czasopisma
jest wersja papierowa



© Copyright by
University School of Physical Education, Cracow, Poland

Opracowanie DTP: Ryszard Sasorski (Dział Projektów Wydawniczych AWF Kraków)

Druk: Drukarnia Cyfrowa Alnus sp. z o.o.

ul. Cechowa 51, 30-614 Kraków

Nakład: 150 egz.

SPIS TREŚCI

Marek Kazimierczak: <i>Duchowy wymiar podróżowania, czyli o spirytualizmie w turystyce</i>	5
Anna Dłużewska: <i>Muzułmanie jako uczestnicy ruchu turystycznego – wybrane determinanty turystyki religijnej i pozareligijnej</i>	21
Zbigniew Dziubiński, Michał Jasny: <i>Socjologiczna charakterystyka uczestników Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Metropolitalnej na Jasną Górę</i>	37
Karolina Buczkowska: <i>Aspekty religijne w podróżach kulturowych osób starszych (na przykładzie słuchaczy UTW i ATW w Poznaniu)</i>	53
Anna Wilkońska: <i>Turystyka holistyczna – podróż do wnętrza siebie poprzez świat zewnętrzny</i>	75
Józef Bremer: <i>Camino de Santiago – droga świętych legend</i>	93
Kazimiera Orzechowska-Kowalska: <i>Pielgrzymi polscy w Santiago de Compostela w latach 1631–1716</i>	109
Ewa Roszkowska: <i>Tatry jako sacrum w ideologii górskiej Mariusza Zaruskiego</i>	133
Alicja Gonia, Monika Kozłowska-Adamczak, Hanna Michniewicz-Ankiersztajn: <i>Obiekty sakralne XIX i XX wieku jako produkt turystyki kulturowej i religijnej – przykład Bydgoszczy</i>	149
Paweł Różycki: <i>Kilka uwag o turystyce i pielgrzymowaniu</i>	161
<i>Lista recenzentów w latach 2010–2012</i>	179

CONTENTS

Marek Kazimierczak: <i>The spiritual dimension of traveling or the spiritualism in tourism</i>	5
Anna Dłużewska: <i>Muslim countries citizens as tourism participants – chosen determinants of religious and non-religious tourism</i> . . .	21
Zbigniew Dziubiński, Michał Jasny: <i>Sociological characteristics of the participants of the Warsaw Academic Metropolitan Pilgrimage to Jasna Góra</i>	37
Karolina Buczkowska: <i>Religious aspects of elderly people's cultural tourism (on the example of the students at UTW and ATW in Poznan)</i>	53
Anna Wilkońska: <i>Holistic tourism – journey to one's centre through the outside world</i>	75
Józef Bremer: <i>Camino de Santiago – the trail of saintly legends</i> . . .	93
Kazimiera Orzechowska-Kowalska: <i>Polish pilgrims in Santiago de Compostela in the years 1631–1716</i>	109
Ewa Roszkowska: <i>The Tatra as sacrum in the mountain ideology of Mariusz Zaruski</i>	133
Alicja Gonia, Monika Kozłowska-Adamczak, Hanna Michniewicz-Ankiersztajn: <i>The 19th and 20th century religious architecture as a product of cultural and religious tourism – the example of Bydgoszcz</i>	149
Paweł Różycki: <i>Some observations on tourism and pilgrimage</i>	161
<i>List of reviewers 2010–2012</i>	179

DUCHOWY WYMIAR PODRÓŻOWANIA, CZYLI O SPIRYTUALIZMIE W TURYSTYCE

*Marek Kazimierzczak**

Zarys treści: Zawarta w artykule refleksja nad turystyką duchową i podróżowaniem w ich kulturowych i symbolicznych odniesieniach, także jako praktyk umożliwiających doświadczanie autentyczności „bycia w drodze”, odwołuje się do sensu indywidualnych i zbiorowych doświadczeń turystów i pielgrzymów. Odsłania egzystencjalny wymiar podróżowania, który wpisuje się w strategię ludzkiego życia. Usytuowanie turystycznej podróży w paradygmacie ponowoczesnej kultury jest powiązane w artykule z próbą uzasadnienia filozoficznego charakteru podróżowania. Celem artykułu jest teoretyczny namysł nad ponowoczesnymi formami podróżowania, ukrytego za niejednoznacznym pojęciem „turystyki duchowej”. Struktura artykułu składa się z trzech części. W części pierwszej – *O duchowości w świecie ponowoczesnym* – podjęta zostaje próba zdefiniowania pojęcia duchowości wraz z przedstawieniem nadawanych mu współcześnie znaczeń. Druga część artykułu – *Duchowość w turystyce* – dotyczy określenia form, jakie przybierają w czasach ponowoczesnych „podróże duchowe”, zwłaszcza zaś pielgrzymowanie, także w jego niekonfesjonalnych przejawach. Część trzecia – *O zaletach duchowego podróżowania* – podporządkowana jest wyjaśnieniu sensu i celu podejmowania duchowych podróży, a także ukazaniu wartości, jakie płyną z poznawania i odkrywania świeckich form pielgrzymowania.

Słowa kluczowe: antropologia, filozofia, turystyka duchowa, podróz

Wstęp

Duchowość w czasach ponowoczesnych, która odzwierciedla społeczno-kulturowe przemiany globalizującego się świata, i to nie tylko świata cywilizacji zachodnioeuropejskiej związanego z tradycją i religijno-kulturowym dziedzictwem chrześcijaństwa, wkracza w dziedziny życia zarezerwowane do tej pory dla nauki, polityki, zdrowia, ekologii, gospodarki, turystyki, stając się jednym z bardziej znaczących wyróżników współczesnych społeczeństw. Mowa jest dzisiaj o kryzysie duchowości, który wyraża się poprzez przewartościowanie dotychczasowych wartości, zaniku zasad kultury

* Dr hab., Zakład Kulturowych Podstaw Turystyki, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu; e-mail: makazim@o2.pl.

humanistycznej, w konsumpcji masowej oraz życiu codziennym [Guzowska 2011, s. 15]. Stąd też pojawiła się wizja nowej duchowości zawierająca dwie uzupełniające się koncepcje, z których jedna zorientowana jest na cele doczesne, a druga na cele transcendentne [Nowaczyk 1997, s. 6].

W interesujący sposób duchowość daje o sobie znać w sferze turystyki i podróżowania, która niejedno ma imię. Ten jej rodzaj, który przyjmuje postać podróży religijnych, wędrówek pątniczych, pielgrzymowania, turystyki religijnej o charakterze poznawczym, od dawien dawna związany jest z klasyczną turystyką kulturową. Pozostaje świadectwem religijnej przynależności jej wyznawców, potwierdza ich kulturową tożsamość, choć sam ulega przemianom w obu sferach tak jeszcze do niedawna zdecydowanie się różniących, tj. sferze sacrum i profanum.

Duchowość ponowoczesna znajduje swoje odzwierciedlenie i dalsze konkretyzacje także w innych obszarach turystyki kulturowej, jako turystyka przede wszystkim duchowego doświadczania przyrody i kultury. Ma swój udział w pobudzaniu aktywności turysty w zakresie sztuk wizualnych, różnego rodzaju eventach kulturowych, przeżywaniu niezwykłych krajobrazów, wydarzeń historycznych i miejsc z nimi związanych, podróżowaniu do miejsc magicznych, wyzwalających swoistą aurę, stany psychiczne sprzyjające kontemplacji i medytacji.

Przekraczanie granic podmiotowych za sprawą transcendowania w przypadku podróżujących turystów przybiera różną postać. Może być zanurzeniem w intrygujący swą nieokreślonością i tajemniczością świat wartości religijnych, poszukiwaniem sacrum i odnajdywaniem duchowego centrum wartości kulturowych, estetycznych, może także przybrać zruty-nizowaną postać powierzchownej duchowości, niemającej nic wspólnego z autentycznym doświadczaniem świata natury i kultury. Jakość turystyczno-kulturowej oferty, zakres i skala zmian w sferze turystyki kulturowej rodzą pytanie o kompetencje kulturowe jej odbiorców, którzy podczas swych peregrynacji zderzają się z problemem odczytywania znaczeń, rozumienia i interpretacji, jakże często obco wyglądających zachowań i sytuacji, u źródeł których leżą problemy związane z tożsamością i odmiennościami kulturowymi. W jednym i drugim przypadku odkryć w sobie muszą pokłady duchowości, wywołujące stan zaciekawienia, zdolność do zdumienia i refleksji, aprobaty i wewnętrznego sprzeciwu w sytuacjach tego wymagających.

Obdarzeni duchowością są i chcą być dzisiaj wszyscy turyści, i to bez względu na ich własne kulturowe kompetencje. Nie muszą też, będąc turystami, opowiadać się po stronie jakiejś konkretnej religii. Sekularystycznie nastawiony turysta, odrzucający czysto religijny wymiar podróżowania, nie jest skazany na nieautentyczne przeżywanie doświadczenia turystycznego.

Może wybierać spośród „duchowych ścieżek” tę jedną, która choć nie gwarantuje dotarcia do ostatecznego celu, to tym niemniej jest drogą osobistej prawdy, oby otwartej na innych wędrujących obok. Uzyskaniu przez turystę statusu turysty „duchowego” zapewne sprzyja nieuleganie komercji i pływaniu konsumpcjonizmowi, z których po części turystyka żyje, a przynajmniej przy życiu pozostaje rozpowszechniany jej wizerunek w świecie. Odpowiedź na pytanie o duchowy wymiar podróżowania w obszarze turystyki, po trosze komplikuje fakt zacierania się granic między kulturą wysoką, dostępną głównie dla elity złożonej ze znawców np. danej dziedziny sztuki, a kulturą niską, popularną kulturą mas [Urry 2007, s. 128]. Jeśli odbiór sztuki w postmodernizmie przestaje być związany z kontemplacją i uduchowieniem, a przekształca się w tanią rozrywkę, zaś dzieło sztuki jest jedynie okazją do zareklamowania miejsca jako gwarantującego ową rozrywkę, to zaczyna brakować przestrzeni dla duchowości, w sensie wyżej określonym. Ten rodzaj strategii, który pozwala łączyć elementy odnoszące się do kultury wysokiej i doświadczenia elitarnego z symbolem rozrywki i kultury masowej, jest dzisiaj na porządku dziennym, jest cechą charakterystyczną ponowoczesnej kultury masowej, w której przyszło nam żyć. Brakuje w niej intelektualnego wyzwania, a jej zdolność do spływania rzeczywistości społecznej idzie w parze ze zdolnością „do podważania ustanowionych różnic pomiędzy kulturą elitarną i popularną. W ten sposób włącza ona w swój zakres to, co oferuje kultura wysoka, jednocześnie trywializując ją i deprecjując” [Burszta 1998, s. 161].

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o to, co kryje w sobie duchowy wymiar podróżowania, i w czym wyraża się jego istota. Rozważania nad duchowością ujawniają w artykule szereg dodatkowych znaczeń i sensów turystyki, określonej jako „turystyka duchowa”, której zakres przedmiotowy zdaje się daleko wykraczać poza potoczne skojarzenia z turystyką religijną.

1. O duchowości w świecie ponowoczesnym

Nie sposób podać jednej powszechnie ważnej i satysfakcjonującej wszystkich definicji duchowości. Terminy: *spiritual* (duchowy) i *spirituality* (duchowość) są pochodzenia łacińskiego. Łaciński przymiotnik *spiritualis* (duchowy) zastąpił w trakcie przekładu na łacinę greckiej księgi Nowego Testamentu (II i III w. n.e.) jego grecki odpowiednik – *pneumatikos*. Wspólne dla tych pojęć jest słowo *spiritus* (duch) albo *pneuma*. Pojęcie duchowości jest rozważane w trzech dopełniających się obszarach badawczych: teologicznym, filozoficznym i psychologicznym [Grzegorzycy-

kowa 2006]. Ujęcie teologiczne podkreśla nadnaturalną istotę duchowości i zaleca połączenie z bytem boskim. W tym sensie duchowość jest pewnym typem lub wzorcem życia religijnego i moralnego. Tak np. duchowość chrześcijańska stawia w centrum oddanie swojego życia osobowemu, konkretnemu Bogu. We wczesnym średniowieczu sens słów „duchowy” i „duchowość” ustąpił z czasem bardziej filozoficznemu znaczeniu, zgodnie z którym to, co duchowe, było przeciwstawne temu, co cielesne, materialne. W ujęciu metafizycznym jest ona cechą bytu polegającą na jego istotnej odrębności od materii [*Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* 1983, s. 73]. W średniowieczu święty Tomasz z Akwinu używał rzeczownika *spiritualitas* w znaczeniu „życia zgodnego z Duchem Świętym”, lecz bardzo często w opozycji do materialności lub cielesności. W filozoficzno-antropologicznej perspektywie duchowość odwołuje się do ludzkiego bytowania, któremu przysługuje głębszy wymiar życia, tworzący odniesienia do ostatecznej rzeczywistości. Obejmuje tę sferę ludzkiej aktywności, w której poszukiwana jest odpowiedź na pytanie o sens życia, jego cel. Jako kategoria egzystencjalna jest odpowiedzią na stan ludzkiej kondycji. W próbach określenia duchowości odwołujemy się do takich filozoficznych pojęć, jak: transcendencja, ostateczna rzeczywistość, wartość, „wyższe Ja” itd. i z nimi związanych teorii, w perspektywie których duchowość jest uzasadniana i rozwijana. Ważny i zarazem rozległy obszar refleksji filozoficznej wiąże się z mistycyzmem, który zakłada możliwość bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem, a który w wymiarze chrześcijańskim nawiązywał do tradycji neoplatońskiej. Inaczej jest w filozofii Henri Bergsona, dla którego „ostatecznym celem mistycyzmu jest uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym wysiłkiem twórczym, który jest objawiony przez życie” [Bergson 1993, s. 216]. Duchowość, w znaczeniu indywidualnego osiągnięcia i nastawienia do życia, stanowi obiekt zainteresowania m.in. psychologii, akcentującej jej subiektywny charakter. W tym rozumieniu jest pojęciem bliskoznacznym pojęciu samorealizacji, transgresji, autokreacji. Takie rozumienie duchowości zakłada zdolność człowieka do transcendowania zastanej rzeczywistości, w znaczeniu ukierunkowania się na „wyższe Ja”. Może także być rozumiana jako wykroczenie poza siebie ku innemu [Tischner 1998, s. 27].

Potoczne rozumienie duchowości, jako sfery zjawisk powiązanych z praktykami określonego systemu religijnego, wyraża się w zamiennym jej używaniu ze słowem „religijność”, co stoi w opozycji do funkcjonującego np. w psychologii religii pojęcia duchowości. W tym drugim przypadku są budowane definicje duchowości, które nie mają odniesienia do sacrum [Van der Leeuw 1997, s. 440]. Na gruncie socjologii wiedzy pojęcie sacrum prezentowane jest jako konieczna dla ludzkiej egzystencji sfera ważności wykra-

czająca ponad codzienną rzeczywistość, do której odwołuje się całe ludzkie doświadczenie. Pojęcie to nie musi się odnosić do wiary w pozaświatowego Boga [Koza-Granosz 2009]. W takim rozumieniu przedmiot odniesienia, czci – np. Bóg, ma charakter przedmiotowy i może być definiowany jako moc, siła, energia czy mądrość [Jarosz 2010, s. 20]. Odniesienie duchowości do sacrum, a więc tego, co jest wyrazem „wyższego” funkcjonowania człowieka, ale nie posiada odniesienia do sfery religijnej, bywa określane jako humanizm czy postawa humanistyczna, i kojarzone z wrażliwością na sferę piękna lub wartości.

W świecie ponowoczesnym, diagnozowanym jako rzeczywistość kulturowa i społeczna pozbawiona wyraźnych podziałów i granic między tym, co świeckie, a tym, co święte, podważającym to, co pewne i niezmienne, świecie nacechowanym pluralizmem wartości, indywidualizmem i wieloopcjonalnością, mamy do czynienia z utratą znaczenia tradycyjnych instytucji, takich np. jak Kościół czy państwo. „Spluralizowane, zróżnicowane kulturowo społeczeństwa ponowoczesne generują nierzadko religijność radykalnego wyboru, zindywidualizowaną, podmiotową. Efektem tego jest niewątpliwie wzrost popularności nowych form religijnych, a także zakwestionowanie tradycyjnych wartości, odrzucenie autorytetu Kościoła, kryzys tradycyjnie pojmowanej religijności, racjonalizacja norm moralnych, pluralizm aksjologiczny, otwarcie na nieeuropejskie kultury i religie” [Guzowska 2011, s. 103].

Jednym ze współczesnych nurtów związanych ze zjawiskiem nowej duchowości, któremu nadaje się miano nowej religii, jest nurt kulturowy, odwołujący się do filozofii, religii Wschodu i Zachodu, ezoteryki, gnozy, okultyzmu o nazwie New Age. Twórcy i zwolennicy tego ruchu głoszą przekonanie o konieczności wszechstronnego, społecznego rozwoju człowieka i religijnego przebudzenia ludzkości. Postulują przemianę życia, poprzez przewyciężenie krępujących ludzką wolność ideologii kładą nacisk na transformację świadomości oraz struktury życia społecznego [Guzowska 2011, s. 154]. Zdaniem Barbary Szymańskiej, do głosu dochodzi aktualnie „duchowość pogranicza”, czyli zestaw przekonań, wierzeń, a także emocji związanych z transcendencją, rzadziej z rytuałem czy religijną instytucją [Szymańska 2001, s. 95]. Ta nowa duchowość podkreśla fakt pierwotnej i ostatecznej jedności podmiotu i rzeczywistości, bardziej odwołując się do koncepcji filozoficznych Dalekiego Wschodu, niż do wielkich religii mono-teistycznych, które cechuje dualizm, koncepcja Boga osobowego i istnienie wieczne indywidualnej duszy. W ten sposób następuje zacieranie granic pomiędzy cielesnością i psychicznością, religią a treningiem świadomości, nauką a mistyką. Nowa duchowość staje się sposobem na zintegrowanie umysłu, kultury i natury w postmodernistycznym świecie [Wilber 1997, s. 158–159]. Jeden z jej współczesnych przedstawicieli Ken Wilber pisze:

„Medytacja jest drogą duchową, nie religijną. Duchowość wiąże się z doświadczeniem, nie z samą tylko wiarą; z Bogiem jako podstawą bytu, a nie z postacią »kosmicznego tatusia«; z przebudzeniem ku prawdziwemu Ja, a nie z modlitwą o małe ja; z ćwiczeniem świadomości, a nie z kościelnym moralizowaniem na temat picia, palenia i seksu” [Wilber 1995, s. 98–99]. Maria Gołaszewska proponuje, aby pojęcie nowej duchowości przyjmować jako pewnego rodzaju postawę egzystencjalną odnoszącą się do poznania intuicyjnego oraz pełną akceptacji wartość najwyższą (*Summum Bonum*), wyrażającą się poprzez doświadczenie wewnętrzne [cyt. za: Guzowska 2011, s. 152–153].

Dla wielu współczesnych przedstawicieli cywilizacji Zachodu praktyki medytacyjne, uwalnianie samouzdrawiającej energii, są punktem wyjścia procesów uduchowienia, doskonalenia i oświecenia, które mają dopomóc w osiągnięciu dalszej samokontroli i psychicznego skupienia na „przemianie” jednostkowego „ja” w „kosmiczną świadomość”. Tutaj nowa duchowość wiąże się z szeroko pojętą kulturą ekologiczną czy ekofilozofią. Jeden z czołowych jej przedstawicieli – Henryk Skolimowski, uważa, że duchowość jest to „skryształizowana esencja kondycji ludzkiej w danym okresie historycznym” [Skolimowski 1999, s. 233]. Duchowość współczesnego człowieka, wyrażająca się poprzez poszukiwanie łączności z Kosmosem, Uniwersalnym Umysłem czy „wyższym Ja”, odnosi się także do świata, który we współczesnych nurtach ekofilozofii przybiera postać koncepcji „biocentrycznej”, poszukującej źródeł osobistej żywotności nie tylko w istotach ludzkich, lecz we wszystkim, co żyje. Ochrona i wspieranie różnorodności gatunkowej na Ziemi, stanowiące egzystencjalne cele człowieka, wyzwalają postawy, które niewątpliwie dają się zdefiniować w kategoriach przekraczania samego siebie, wyzwalańa szczególnego rodzaju duchowości.

Duchowość w kulturze świata zachodniego czasów ponowoczesnych, ujawniająca tak różnorodne oblicza, staje się jedną ze zdolności czy umiejętności, które ulegają procesom komercjalizacji, jako że jej upowszechnianie bywa wyspecjalizowaną, kosztowną usługą, na którą istnieje popyt na „duchowym rynku” [Grzymała-Moszczyńska 2004, s. 127–128]. Usługa ta może obejmować cele bardziej doraźne, jak redukcję stresu, relaksację, praktyki pozwalające na doskonalenie umiejętności pokonywania skrajnych obciążeń fizycznych i psychicznych, aż po techniki prowadzące do osiągania zmienionych stanów świadomości, osiągania poczucia szczęścia itd. W sytuacji, gdy indywidualizacja skazuje na osamotnienie i kiedy coraz trudniej sobie radzić z tempem przyśpieszającej rzeczywistości, a świadectwa upadku i wzlotów przestają się równoważyć, pozostaje upewnienie się i uzasadnienie sensu, poszukiwanie dla siebie odpowiedzi, skąd i dokąd zmierzamy.

2. Duchowość w turystyce

Poszukiwanie duchowości w turystyce wydaje się najbardziej obiecujące w sferze turystyki pielgrzymkowej, zwanej też pątniczą lub pielgrzymowaniem, a także w podróżach religijno-kulturowych, cóż bowiem bardziej od nich może wyrażać lub być przejawem duchowego zorientowania na transcendencję? To za sprawą *sacrum w świętej przestrzeni dokonuje się akt transcendowania świata świeckiego* [Eliade, 1996], który orientuje pielgrzymy na jego inny, duchowy wymiar. To, że religia jest atrakcyjnym punktem odniesienia dla turystyki, w zasadzie nie budzi wątpliwości. Można dzisiaj mówić o „boomie pielgrzymowania”, na co zdają się wskazywać niektóre dane, choć brak dogłębszych studiów nie pozwala określić dokładniej liczby miejsc pielgrzymowania na świecie. Antoni Jackowski w jednej ze swych prac poświęconych pielgrzymkom i turystyce religijnej pisze, iż „[...] w przypadku chrześcijaństwa mówi się o 6150 sanktuariach w samej Europie Zachodniej, 973 w Ameryce Łacińskiej i 330 w krajach anglosaskich. W hinduizmie liczbę świętych miejsc tradycja określa aż na 35 mln. Mają one znajdować się w trzech światach: podziemnym, na ziemi oraz w przestrzeni niebieskiej” [Jackowski 2003, s. 131]. Ograniczając się do chrześcijaństwa, badania nad historią obrządków religijnych i pielgrzymowania w Europie, uwzględniające kondycję religii, jej instytucjonalne formy przejawiania się i postępujące procesy sekularyzacyjne, wskazują na to, iż turystyka i religia w czasach zaawansowanej globalizacji tworzą wzajemnie stały układ odniesienia. Fakt, iż dzisiaj miliony pielgrzymów są w drodze, nie jest rozstrzygającym argumentem, przemawiającym za przyjęciem zbyt daleko idących wniosków w kwestii skali fenomenu religijności europejskiej. Nie da się zaprzeczyć, iż współczesne formy pielgrzymowania, przynajmniej w krajach Europy Zachodniej, podlegają zaawansowanemu procesowi sekularyzacji. Zdaniem socjologa religii Petera L. Bergera: „Nowoczesna epoka jest z pewnością terenem zmasowanej sekularyzacji, jednakże jest też sceną potężnych ruchów przeciwnych” [Berger 1999, s. 35]. Podróże pielgrzymkowe, będące jednym z przejawów „turystyki duchowej”, bazują na całkiem innych warunkach wyjściowych, niż np. pielgrzymka do miejsc kultu Maryjnego w czasach rozkwitu kontrreformacji i baroku. Trudno zatem mówić o „renesansie pielgrzymek”, chyba nazbyt pośpiesznie niekiedy ogłaszającym, mając na uwadze choćby funkcje i motywy podróżowania dzisiaj, w istotnych wątkach odległe od tych, które dominowały, gdy rozkwitał barok.

Na przeobrażenia w obrębie ruchu pielgrzymkowego Europy Zachodniej wskazują relacje tych turystów-pielgrzymów, dla których wprawdzie pielgrzymka ma istotne religijne odniesienia, jednakże nie czują się oni w istocie związani z religijnymi instytucjami. Tak rzecz się ma w wielu przypadkach

z pielgrzymami do Santiago de Compostela, którzy deklarując przynależność do społeczności chrześcijańskiej, nie zaliczają siebie do osób praktykujących [Haab 2000, s. 147]. „Pielgrzymują” do grobu świętego Jakuba, kwestionując historyczną wiarogodność legendy o św. Jakubie. W gruncie rzeczy nie ma to dla nich żadnego znaczenia, czy faktycznie w grobie kości świętego spoczywają, czy też nie. Pytani o religijne motywacje podróży, odwołują się do czegoś abstrakcyjnego, niespersonalizowanego, czego wielu pielgrzymów dokładnie nawet nazwać nie potrafi [Haab 2000, s. 147]. Z jeszcze inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku „religijnych podróży studyjnych” turystów z kręgu kultury zachodniej do Japonii śladami 88 buddyjskich świątyń na wyspie Shikoku, jednym z najstarszych w historii szlaków pielgrzymowania. Turyści o chrześcijańskich korzeniach, którzy decydują się wybrać w tę drogę, najczęściej nie rozumieją ani obrządku religijnego, ani starojapońskich śpiewów modlitewnych, na skutek bariery językowej nie mogą się porozumieć z krajowcem, kapłanami albo mnichami, a pomimo to opowiadają o jedynym w swoim rodzaju przeżyciu. To rodzaj „pielgrzymowania”, które uwalnia się od instytucjonalnych form wiary i staje się „wewnętrzzną potrzebą”. W tym wypadku religijne doświadczenie nie jest tak jednoznacznie oddzielone od doświadczenia siebie samego [Haab 2000, s. 128].

Pielgrzymowanie może także oznaczać odejście od rutyny, oddalenie się od celu racjonalności rządzącej światem. Bywa rodzajem ucieczki (*Weg- Sein*) od przygniatającej jednostajnością codzienności, nadzieją, że będąc w drodze odrodzimy się na nowo. Motywy tego rodzaju pielgrzymowania są zogniskowane na indywidualnym duchowym rozwoju, wewnętrznym wniknięciu w siebie, co sprawia, że pielgrzymowanie staje się czymś znacznie ważniejszym, niż tylko wędrowaniem. Jest wówczas próbą dopasowania się do odzyskującego w pielgrzymce głębszy sens świata transcendencji. Odbywający tego rodzaju pielgrzymowanie zwraca się, w odróżnieniu od praktykujących wierzących, do całkiem osobistej, indywidualnej formy religijności. Zdaniem socjolożki religii, Danièle Hervieu-Léger, ta indywidualna religijność pielgrzymy wyróżnia się przede wszystkim mglistością przedstawianych przez siebie treści wiary, zarazem niepewnością w kwestii możliwości budowania na niej poczucia przynależności wspólnotowej [Hervieu-Léger 2004, s. 65]. Hubert Knoblauch idzie nawet dalej, oznaczając pielgrzymowanie jako nową duchową „turystykę masową” [Knoblauch 2009, s. 179]. Człowiek nie znajduje się już w jakimś miejscu, lecz jest stale w drodze, w podróży ku czemuś. Dzisiejszą duchowość wyraża nieosiągalność celu [Hervieu-Léger 2004, 75].

Tego rodzaju opis pielgrzymowania nie oznacza, że mamy aktualnie do czynienia na Zachodzie Europy z radykalnym zerwaniem z istniejącymi, tradycyjnymi formami podróży pielgrzymkowych. Raczej można mówić o ich modyfikacji i zmianach motywacji wśród samych pielgrzymów. Na

pierwszym planie już nie jest modlitwa o przebaczenie, hołd wotywny, lecz poszukiwania abstrakcyjnego Boga, bytu wyższego, własnego ja, drogi do duchowego otwarcia i dalszego rozwoju, poszukiwanie transcendencji. Pojawia się świeckie wydanie pielgrzyma, który staje się ekspertem w kwestiach religii i religijności. Jest to podobna sytuacja do tej, jaka ma miejsce w obszarze zdrowia, kiedy pacjent sam sobie aplikuje i dawkuje mające go uzdrowić lekarstwo [Höhn 2000, s. 2].

Duchowość rozważana w jednym ze swych rozlicznych znaczeń, m.in. jako świadome dążenie do integrowania życia, czy też przekraczanie siebie, zmierzające ku wartościom transcendentnym, skłania do postawienia pytania o jej miejsce i znaczenie w bardziej świeckim obszarze podróżniczej praktyki, tj. turystyki niemającej charakteru konfesyjnego pielgrzymowania, dodajmy, oskarżanej nierzadko o to, że przestała być działaniem – doświadczeniem, przedsięwzięciem – a stała się „towarem” [Boorstin 1967]. Stanowisko Daniela Boorstina, wyrażające, nie bez moralizatorskiego tonu to, co podczas podróżowania jest „prawdziwe”, a co jedynie „pseudo”, wpisuje się w krytykę „późnokapitalistycznej” kultury masowej [D. MacCannell 2002]. Oskarżaniu turystyki towarzyszy zazwyczaj ubolewanie z powodu zaniku tradycyjnej kultury podróżowania i nostalgia za wartościami duchowymi, autotelicznymi, służącymi zdrowiu człowieka we wszystkich jego istotnych przejawach. Z punktu widzenia ludzkiej kondycji turystyka, zamiast stać się „wyrazem formy życia, która pozostawia za sobą walkę o materialne jego zabezpieczenie”, rozplynęła się w papce turystycznej komercji i została zastąpiona tanim spektaklem [Culler 2009]. W tym miejscu zazwyczaj dochodzi do ujawnienia, ze strony obrońców wartości autotelicznych, „podwójnej natury” turystyki, która okazuje się społecznym fenomenem nastawionym na realizację kulturowych, etycznych i estetycznych wartości, a zarazem przemysłem i biznesem. Na tego rodzaju rozdzielenie zwracał uwagę Nelson Graburn, „opisując dialektykę między sacrum i profanum” – jako dialektykę pomiędzy zwyczajnym i niezwykłym, codziennym i niecodziennym, między peryferiami i centrum. „Turystyka jest przez niego traktowana przede wszystkim jako doświadczenie duchowe i mistyczne, »uświęcona podróż« i »świecki rytuał«, wyprawa do sacrum, w poszukiwaniu idyllicznego centrum, bogatego w sensory i emocje” [Owsianowska 2009, s. 35].

W rzeczywistości kulturowej i społecznej pozbawionej wyraźnych podziałów i granic między tym, co świeckie, a tym co święte, gdzie panuje przymus bycia elastycznym, wieloopcjonalnym, mobilnym, nastawionym na osiąganie, zdobywanie i maksymalizowanie dóbr w ramach „ja-spółka akcyjna”, gdzie nie ma już uniwersalnie ważnych ram interpretacji, bycie turystą niewiele różni się od bycia pielgrzymem. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z wewnętrznym przeżywaniem znaczeń i symboli, doświadczaniem głębsze-

go sensu podejmowanych działań, doznawaniem duchowej transformacji czy łączności z transcendencją. Turystyka duchowa – rozważana w kontekście nowego typu duchowości określanej mianem New Age – jest podporządkowana realizacji ludzkiej tęsknoty za spełnieniem się w jedności ciała i ducha. Jest ukierunkowaniem na poszukiwanie duchowego uzdrowienia, realizacji w wymiarze cielesnym, fitnessowym i seksualnym [Poensgen 2006, s. 18]. Jest taką formą podróży, „która karmi się tęsknotą za postmaterialnymi wartościami, całościowym ujęciem przedstawień i dążeniem do tego, co nadzmysłowe” [Poensgen 2006, s. 18]. Wiąże się z ponadstandardowym, pogłębionym przeżyciem kulturowym, estetycznym, zwłaszcza gdy jest uprawiana w ramach kulturowych podróży edukacyjnych (poznawczych) czy studyjnych. Do podróży duchowych należą także różne formy ekoturystyki i turystyki prozdrowotnej, wykorzystującej różnorodne praktyki i trendy w rodzaju ruchu wellness, fitness, alternatywnej medycyny, technik medytacyjnych (joga), medytacji transcendentalnej czy ćwiczeń tantrycznych, prowadzących do osiągnięcia stanu oświecenia i samospełnienia. Zdobywaniu wiedzy teoretycznej i praktyki w tych obszarach towarzyszy wzrastająca liczba czasopism, książek popularno-naukowych, stron internetowych, kursów, seminariów, ofert turystycznych. Występująca w branży turystycznej praktyka ozdabiania ofert turystycznych określeniem „duchowe”, co ma w swej obiecującej nieokreśloności zwiększać zainteresowanie i ciekawość potencjalnych turystów, skłania do postawienia w wielu przypadkach pytania: czy, poza celem marketingowym zwabienia turystów, niesie z sobą coś jeszcze tego rodzaju praktyka? Tego rodzaju formy duchowych podróży, choć nie dla wszystkich są antidotum na egzystencjalny „Angst”, które pozwala przywracać tradycyjne widzenie świata, jego re-sakralizację, to wszystkim zapowiada wyjście poza własny mikrokosmos, i budowanie nowego makrokosmosu [Prinke 2007, s. 114].

Zjawisko turystyki duchowej, jako turystyki nadawania pogłębionego znaczenia rzeczywistości odwiedzanej, turystyki powrotu do archaicznych rytuałów sakralizacji kosmosu, jak to ma miejsce za sprawą chociażby ekoturystycznych podróży, turystyki odnajdywania duchowego „centrum”, może być pociągające i atrakcyjne poznawczo dla tych, którzy utracili wiarę w to, że prawdziwe, głębokie doświadczenie może być ich udziałem. Skomercjalizowany przemysł turystyczny i inscenizowane na użytek turystycznej konsumpcji atrakcje tę wiarę mogą jedynie pogłębiać, choć przecież nie zawsze. Przykładem jest oferta wyspecjalizowanego biura podróży, oferującego spędzenie kilku dni wolnych w zaciszu klasztornym, z jego szczególną atmosferą i niepowtarzalnym nastrojem. Pojawienie się w nim menadżera biznesu, próbującego odzyskać wewnętrzną równowagę, w życiu zawodowym realizującego wymogi logiki neoliberalnego systemu, ukierunkowanego na maksymalizację zysku, dzisiaj już nie jest niczym nadzwyczajnym.

W turystyce poszukującej duchowych doświadczeń wymiar ezoteryczny, obejmujący krajobrazy i kraje o szczególnej aurze, a w tym miejsca i szlaki o znaczeniu religijnym i symbolicznym, odgrywa niepoślednią rolę. Oddzielony zostaje w ten sposób świat życia codziennego od tego, co przesądza o duchowym statusie turysty, tj. głębokość i autentyczność kontaktu z przyrodą i kulturą. Ważne są tu preferencje turystów dotyczące rodzaju miejsc, obiektów i sposobów ich oglądu, a także ich kulturowe kompetencje wymagające wiedzy oraz umiejętności, jakie nabywają podróżując w trybie rekreacyjnym, eksperymentującym, egzystencjalnym itp. Jedną z szeregu takich praktyk turystycznych o charakterze duchowym opisuje John Urry, określając ją mianem „doświadczenia romantycznego” [Urry 2007, s. 237]. Łączy się ona z postawą kontemplacyjną, z doznaniem estetycznymi czy też wręcz mistycznymi. Z doświadczaniem jedności z wszechświatem, o charakterze sakralnym czy transformacyjnym mamy do czynienia np. podczas kontemplacji górskiego krajobrazu, obezwładniającego zachwyty w zetknięciu z gotycką katedrą czy w przypadku estetycznego zauroczenia obrazem w muzeum [Prinke 2007, s. 116]. Odnajdywanie duchowości w podróży turystycznej, poprzez głęboki kontakt ze środowiskiem odwiedzanym (przyrodniczym, kulturowym bądź społecznym) i w poczuciu jedności z naturą, często przybiera wymiar przeżycia mistycznego, któremu zazwyczaj towarzyszą silne emocjonalnie doznania, np. podczas górskiej wspinaczki. Jak pisze Jerzy Kosiewicz: „Wyprawy turystyczne wywołują istotne przeżycia duchowe o charakterze estetycznym, dotyczące gór, lasów, łąk, rzek, jezior, wodospadów, mórz i oceanów. Dostrzega się w nich pozaformalne i samorodne – usytuowane poza wszelką konwencją artystyczną spontanicznie i bezpośrednio odczuwane piękno. Zachodzi w związku z tym zjawisko estetyzacji (stanowiące jedną z wielu form aksjologizacji), polegające na przypisywaniu faktom naturalnym cech piękna i innych wartości emocjonalnych (duchowych). Punktem wyjścia jest samorzutne przeżywanie świata przyrody, gdzie emocje i czynniki intelektualne splecione są nierozzerwalnie z tym, co wnosi spostrzeżenie zmysłowe. Owe doświadczenia wchodzą w obszar zainteresowań estetyki rzeczywistości, to jest estetyki nie związanej z wytworami ludzkimi” [Kosiewicz 2010, s. 10–11].

3. Co kryje w sobie duchowy wymiar podróży?

Podróż w wymiarze duchowym, jako praktyka kulturowa, religijna, symboliczna, rekreacyjna, usytuowana w paradygmacie ponowoczesnej kultury, ujawnia ukryte sensy, odsłania swój egzystencjalny wymiar, który wpisuje się w strategię ludzkiego „bycia w drodze”. Metafora „duchowego

podróżowania”, wykraczająca poza zakres turystyki w podobny sposób, jak poza zakres tej ostatniej wykracza podróżowanie, służy za narzędzie opisu kondycji turysty ponowoczesnego, który staje się dzisiaj pielgrzymem szczególnego rodzaju, dla którego podróż jest w pierwszym rzędzie stanem ducha, umysłu i emocji z nimi związanych [Urbain 1997, s. 28]. Wraz z jej regułami, postaciami i scenariuszem odciska się w niej nasze postrzeganie rzeczy i nasz sposób widzenia ludzi, całe nasze życie. Liczne opisy osiągania wyższej intensywności duchowych przeżyć, które odnaleźć można w przebożatej literaturze podróżniczej, dowodzą, iż ukierunkowanie na transcendencję, pojawia się w nas za sprawą swoistego impulsu generowanego zadziwieniem nad światem. Wykraczanie poza siebie jest rodzajem uzdrowienia poprzez zdystansowanie się do siebie, jest też objawem występującego w tym typie podróży stanu „irytacji codziennością”, choć już na wyższym, bo egzystencjalno-filozoficznym poziomie [Köb 2005, s. 207].

Sięgając w głąb antropologicznej struktury podróży, naznaczonej określeniem „duchowe”, pytamy o jej cel, reguły, sens i wartości. Konceptualne ujęcie tego, co pozostaje w niej niewidoczne zakłada, iż paralelnie do przestrzeni świata konwencji i tradycji, powszechnie uznawanych motywów i innych widocznych sposobów zachowań, stoi świat wartości kulturowych, egzystencjalnych, filozoficznych, spełniających ukrytą gdzieś głęboko w nas tęsknotę za autentyzmem, wizją podróży takiej, która przeciwstawia się codzienności i rutynie. Porządkowanie świata, jakie ma tu miejsce, polega na odnajdywaniu dystansu do codzienności, zreflektowaniu się na jakości podróżniczego doświadczenia. W perspektywie filozofii turystyki oznacza to podróż do źródeł rozumności, czego wzorcowym przykładem jest sokratejska podróż w głąb siebie samego – pod hasłem troski o zdrowie duszy.

Podróż podjęta w poszukiwaniu duchowego centrum, nadającego sens emocjom, oderwana od rutynowych czynności, sama staje się „świeckim rytuałem”, który przebiega za sprawą antykonformistycznego ducha, otwierającego się na inne, niecodzienne światy podróży. Jest sposobnością nie tylko do ich poznawania, ale przede wszystkim odkrywania w nich siebie, szansą wewnętrznej przemiany. Przyjmując nierzadko formę podróży medytacyjnej, symbolicznej, marzeń sennych itp. – staje się kreatywną aktywnością, zamieniając swych uczestników w artystów, poetów, którzy to zwyczajne związki rzeczywistego świata przekształcają w nową realność. Okazuje się świeckim pielgrzymowaniem, konkurencyjnym wobec form turystyki spod znaku typowych pielgrzymek religijnych.

Podróżowanie urzeczywistnia ideę podróży zarówno na poziomie doznań zmysłowych, powstałych w horyzoncie naszej cielesności – tego, co określamy otaczającym nas światem rzeczy i ich stanów – jak i w sferze wewnętrznej podmiotu. Stany duchowe, wyrażające swobodę działania, czas

beztroski, przeżycie odświętności, doświadczenie piękna i niepowtarzalności, są wartością, która stanowi istotę podróży ludycznej, sprzyja zatrzymaniu w biegu „spraw codziennych”. Duchowe podróżowanie w swych przejawach niekonfesjonalnego przeżywania religijności dokonuje się w różnych przestrzeniach: medytacji, wellness, rekreacji itp.

Tym, co najtrafniej charakteryzuje duchowy wymiar podróżowania, jest dokonująca się wewnątrzna przemiana uczestniczących w podróży podmiotów, skutkująca zmianą horyzontu świata doświadczanego. Tego rodzaju podróż łączy w sobie „realną” aktywność (działanie w materialnym świecie przyrody i kultury) i „konceptualne” doświadczanie (w świecie wyobraźni, sztuki, sacram). Gdy wykracza poza rutynowe relacje uczestników turystycznych zdarzeń, podporządkowanych wypełnianiu społecznie akceptowanych wzorów zachowań, staje się podróżą refleksyjną, wiedzie do dekonstrukcji wyobrażeń o sobie i innych. Obejmuje nie tylko zmiany miejsca, a więc „obiektywne” ruchy, lecz także praktyki i fakty, które na pozór nie mają z nią bezpośrednio nic wspólnego, jednakże należą do jej porządku – tzn. są przyporządkowane jej idei. Podróż duchowa, którą wspiera twórcza wyobraźnia, obejmuje także świat mądrości życiowej, stając się filozofią stosowaną, poszukiwaniem dojrzałej tożsamości. Przeistacza się ona poniekąd w sztukę obcowania z samym sobą, okazję do poznania siebie na nowo, w nowej roli i sytuacji, co oznacza krok w kierunku uduchowienia, samoorientacji i samokreacji.

W krytycznych analizach, odniesionych do kulturowej sfery bytu ponowoczesnego turysty i tego, co wiąże się z jego funkcjonowaniem w postmodernistycznym świecie, kategoria „autentyczności” wchodzi w skład systemu wartości, które nadają sens międzyludzkim relacjom. Dla wielu badaczy poszukiwanie autentyczności pozostaje siłą napędową turystycznych działań, a nawet ważnym kryterium dla ciągłego uatrakcyjniania oferty turystycznej [MacCannell 2002, s. 25–26]. Jest kojarzone z działaniami twórczymi i oryginalnymi, z samoświadomym odkrywaniem i przeżywaniem świata natury i kultury. Jako motyw i cel podróży określa status turysty, upodabniając go do pielgrzyma, podejmującego trud odkrycia transcendencji.

Podróżowanie nakierowane na duchowe wzbogacenie, spełniające oczekiwania i nadzieje „uwznioślenia” – podniesienia tego, co w podróży jest zwyczajne, do poziomu kultury wysokiej, wysublimowanej, elitarnej, jest swoiście ludzką kulturową praktyką, która wiedzie do realizacji określonej „filozofii życia”. Odkrywając ją, wykraczamy poza właściwą sobie banalną przyziemność standardowej nieuwagi (na innych) i otwieramy się na „wyższe stany” ducha. To stwarza nowy sposób „podróżowania”, przekraczający granicę nastawionej na siebie, bo ślepej samowystarczalności, która nie ma nic wspólnego z byciem „autarkicznym” w wydaniu greckich mędrców. Duchowy charakter podróżowania wyraża się w opowiedzeniu się za spotkaniem z drugim

człowiekiem: turystą, wędrowcem, pielgrzymem, tym Obcym. Jej etyczno-antropologiczny wymiar oznacza wyjście naprzeciw potrzebie porozumienia się. W konsekwencji pytamy o wartości wzbogacające relacje między ludźmi, powodujące ich duchową przemianę. Pozorne jest takie „otwieranie się” na świat innego, które polega na zawłaszczaniu innych (kulturowych) światów i które niesie z sobą założenie o konieczności eliminowania inności [Zagórska 2005]. Podróż duchowa jest też czymś więcej, niż iluzorycznym uwolnieniem się „od czegoś”, bowiem jest także uwolnieniem się „ku czemuś”; rodzajem przyjęcia nowych doświadczeń, które nie dokonywało się jedynie przez kontemplację i introspekcję, lecz przez spotkanie, wyjście naprzeciw, porozumienie, owo „ułożenie się” ze światem. Wówczas jest już nie tylko poszukiwaniem samego siebie, ale rodzajem transformacji osobowości podróżniczej.

Urzeczywistnianie sztuki życia w świecie poprzez podróżowanie ma również wymiar filozoficzny. To, co określa sens filozofii – ogląd rzeczywistości u jej źródła – określa i sens podróżowania, i to zarówno w odniesieniu do wewnętrznego świata podróżującego, jak i świata zewnętrznego – celu jego zmysłowego odczuwania i duchowej eksploracji. Odnosi się to w szczególności do filozoficznej podróży, która spełnia się w „żywych myślach i namyśle nad nimi, działaniu i mówieniu o działaniu” [Jaspers, 1998]. Świat wewnętrzny oznacza poszukiwanie własnego duchowo-psychicznego centrum. Podróże w świecie wewnętrznym prowadzą do modyfikacji nie zrównoważonego na ogół sposobu życia i do osiągnięcia zintegrowanej przemiany myślenia. W świecie wewnętrznym, który jest światem mądrości życiowej i osobistej filozofii, jest dla każdego z nas miejsce. Na drodze wzrastania w byciu, którego sens oddaje refleksyjne podróżowanie, czasami brak jakichkolwiek stałych punktów odniesienia, ale przecież nikt nam nie gwarantował, że wytrwanie w drodze przez życie będzie łatwe.

Piśmiennictwo

- Berger PL. (1999) *Sehnsucht nach Sinn. Glauben In einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Gutersloh.
- Bergson H. (1993) *Dwa źródła moralności i religii*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Boorstin D. (1967) *The Image*, New York.
- Burszta W.J. (1998) *Antropologia kultury*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Culler J. (2009) *Semiotyka turystyki*, „Panoptikum”, nr 8(15), Warszawa.
- Eliade M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa.
- Grzegorzczak R. (2006) *Wykłady z polskiej składni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Grzymała-Moszczyńska H. (2004) *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Guzowska B. (2011) *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Haab B. (2000) *Pilgerfahrt – Weg und Begegnung*, "Archiv für Religionspsychologie", nr 23.
- Hadot P. (2003) *Filozofia jako duchowe ćwiczenie*, przekład P. Romański, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Höhn H.J. (2000) *Spiritualität – ein Erlebnis* "Meditation" nr 26, z. 4.
- Hervieu-Léger. D. (2004) *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg.
- Jackowski A. (2003) *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jarosz M. (2010) *Pojęcie duchowości w psychologii* [w:] *Studia z Psychologii w KUL*, tom 16, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Jaspers K. (1998) *Wprowadzenie do filozofii*, przekład A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław.
- Jaspers K. (1998) *Wprowadzenie do filozofii*, przekład Anna Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław.
- Knoblauch H. (2009) *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Kosiewicz J. (2010) *Rozważania o duchowości i spirytualizmie w turystyce*, [w:] M. Kazimierczak, red., *Współczesne podróże kulturowe*, Wydawnictwo AWF, seria: Monografie nr 400, Poznań.
- Köb S. (2005) *Reisephilosophie. Neue Ziele für Touristen oder Über die Selbstveränderung in alternativen Welten*, Giessen.
- Koza-Granosz M. (2009) *Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji*, „Kultura i Historia”, nr 16.
- MacCannell D. (2002) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.
- Nowaczyk M. (1997) *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 4.
- Owsianowska S. (2009) *Świat zwiedzany jak muzeum. O rytuałach cywilizacyjnych i roli dzieł sztuki w doświadczeniu turystycznym* [w:] P. Krasny, D. Ziarkowski, red., *Sztuka i podróżowanie. Studia teoretyczne i historyczno-artystyczne*, Wydawnictwo Proksenia, Kraków.
- Poensgen H. (2006) *Neue Entdeckungen des spirituelle Tourismus – Beispiele, Trends, Orientierungen. Was ist Spiritueller Tourismus oder Spirituelles Reisen?* [w:] *Heilige Orte, Sakrale Raume, Pilgerwege. Möglichkeiten und Grenzen des Spirituellen Tourismus*, "Tourismus-Studien", Sachsen-Anhalt.

- Prinke R. (2007) *Mysterium tremendum: rytuał turystyki i duchowość New Age* [w:] M. Kazimierczak, red., *Turystyka i podróżowanie w aksjologicznej perspektywie*, Wydawnictwo AWF, seria: Monografie nr 379, Poznań.
- Skolimowski H. (1999) *Wizje Nowego Millenium* [w:] Wydawnictwo „EJB”, Kraków.
- Szymańska B. (2001) *Duchowość pogranicza* [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków /Nowe i dawne wzorce duchowości/*, Wydawnictwo Collegium Columbinum, Kraków.
- Tischner J. (1998) *Filozofia dramatu*, Kraków.
- Van der Leeuw G. (1997) *Fenomenologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Urbain J.U. (1997) *Auf der Suche nach dem Homo Viator*, “Voyage” 1.
- Urry J. (2007) *Spojrzenie turysty*, przekład A. Szulżycka, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Wilber K. (1997) *Krótką historią wszystkiego*, Wydawnictwo Jacek Santorski@co Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Wilber K. (1995) *Śmiertelni i nieśmiertelni*, Wydawnictwo Jacek Santorski@co Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Zagórska W. (1994) *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo*, Warszawa.

Abstract

The spiritual dimension of traveling or the spiritualism in tourism

The reflection about the spiritual tourism and traveling in their cultural and symbolic regards, also as the practices which enable experiencing of the authenticity of “being on the way”, refers to the sense of individual and collective experiences of tourists and pilgrims. It uncovers an existential dimension of traveling which inscribes into the strategy of human life. Placing the touristic journey within the paradigm of postmodern culture is linked with an attempt of the substantiation of the philosophical character of traveling. The aim of the article is theoretical consideration of postmodern forms of traveling hidden under the ambiguous concept of the “spiritual tourism”. The structure of the article consists of three parts. In the first part – *About the spiritualism in the postmodern world* – the author attempts to define the idea of spiritualism and describes its contemporary meanings. The second part – *The spiritualism in tourism* refers to determination of the forms which the “spiritual travels” take presently, especially the pilgrimage – also in its unconventional aspect. The third part – *About the principles of spiritual traveling* – concerns an explanation of the sense and purpose of spiritual travels, as well as revealing the values which arise from cognition and exploration of the secular forms of pilgrimage.

Key words: anthropology, philosophy, spiritual tourism, travel

MUZUŁMANIE JAKO UCZESTNICY RUCHU TURYSTYCZNEGO – WYBRANE DETERMINANTY TURYSTYKI RELIGIJNEJ I POZARELIGIJNEJ

*Anna Dłużewska**

Zarys treści: Niniejszy artykuł dotyczy aktywności turystycznej muzułmanów, podejmowanej zarówno z powodów religijnych, jak i pozareligijnych. Oprócz dostępnej literatury przedmiotu za materiał źródłowy posłużyły badania własne, prowadzone przez autorkę w latach 1998–2006, a dotyczące turystyki ekskluzywnej w Dubaju, Tunezji i Turcji, społeczno-kulturowych funkcji i dysfunkcji turystycznych w Tunezji, Turcji, Dubaju i Malesji oraz produktu turystycznego Penang w Malesji (2010). Informacje zostały uzupełnione materiałami pochodzącymi z czasopism turystycznych kierowanych do turystów muzułmańskich (zwłaszcza „Islamic Tourism”). W zakresie turystyki religijnej – ze względu na specyfikę motywacji turystycznych – nie można mówić o zmianach kierunków migracji. Miejsca święte pozostają miejscami świętymi bez względu na globalizację czy panującą modę. Zmianie ulega jednak forma organizacji pielgrzymek. Coraz częściej wierni podejmują migracje o charakterze religijnym, korzystając z pośrednictwa wyspecjalizowanych biur podróży. Rynek turystyczny zareagował na tę potrzebę w sposób natychmiastowy. Czasopisma ukazujące się w krajach muzułmańskich pełne są reklam biur podróży, świadczących kompleksowe usługi w zakresie organizacji pielgrzymek.

Za najważniejsze pozareligijne determinanty migracji turystycznych muzułmanów uznać należy: spuściznę postkolonialną, specyfikę narodową, gościnność i liberalizm odwiedzanego miejsca oraz modę. Przykładem destynacji „idealnych”, czyli spełniających wszystkie wymienione wyżej wymogi może być Dubaj, Tunezja i Malesja.

Zmiany dotyczące turystyki pozareligijnej są bardziej znaczące. Dotyczą one zarówno kierunków migracji turystycznych, jak i komponentów produktu turystycznego. Turyści muzułmańscy coraz częściej decydują się na podjęcie migracji turystycznej do innych krajów muzułmańskich kosztem krajów zachodniego kręgu kulturowego. W odpowiedzi na odmienne potrzeby nowej grupy turystów, w krajach przyjmujących (np. Penang, Malesja) stopniowo zmienia się charakter produktu turystycznego.

Słowa kluczowe: turystyka religijna, turystyka pozareligijna, motywacje turystyczne, muzułmanie

Wprowadzenie

Rynek krajów muzułmańskich został uznany za drugi, po chińskim, najszybciej rozwijający się rynek turystyczny na świecie [za: Word Tourism Organization 2010; Word Travel and Tourism Council 2010], mimo to turysty-

* Dr hab. prof. UKW, Instytut Geografii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

ka z udziałem obywateli państw muzułmańskich rozpatrywana jest niemal wyłącznie w aspekcie pielgrzymek. Udział muzułmanów na rynku turystyki krajoznawczej, wypoczynkowej czy rozrywkowej w literaturze przedmiotu analizowany jest zdecydowanie rzadziej. W aspekcie turystyki pozareligijnej kraje muzułmańskie postrzegane są przeważnie jako obszary recepcyjne. Zainteresowanie krajami muzułmańskimi, jako obszarem wysyłającym, pojawiło się, paradoksalnie, dopiero po 2001 roku, kiedy wiele z nich odnotowało spadek turystyki przyjazdowej z Zachodu, wywołany lękiem przed ekstremizmem muzułmańskim. Słusznie zauważono wówczas w regionach muzułmańskich istotny rynek źródłowy, który może wypełnić lukę po turystach zachodnich, a z czasem nawet ich zastąpić [Dłużewska 2008].

Niniejszy artykuł dotyczy aktywności turystycznej muzułmanów, podejmowanej zarówno z powodów religijnych, jak i pozareligijnych. Oprócz dostępnej literatury przedmiotu za materiał źródłowy posłużyły badania własne, prowadzone przez autorkę w latach 1998–2006, dotyczące turystyki ekskluzywnej w Dubaju, Tunezji i Turcji, społeczno-kulturowych funkcji i dysfunkcji turystycznych w Tunezji, Turcji, Dubaju i Malezji oraz produktu turystycznego Penang w Malezji (2010). Badania, w których oparto się na narzędziach szkoły chicagowskiej, takich jak wywiady pogłębione, obserwacja bezpośrednia i innych [Dłużewska 2009], obejmowały społeczność przyjmującą oraz turystów różnej narodowości i religii. W niniejszym artykule skupiono się jednak wyłącznie na turystach muzułmańskich. Respondentów pytano między innymi o preferencje turystyczne, formy spędzania wakacji, doświadczenia turystyczne itd. Chociaż turystyka muzułmanów nie stanowiła głównego tematu badań, informacje uzyskane w tym zakresie wydają się jednak wystarczające do podjęcia dyskusji problemowej. Informacje zostały uzupełnione materiałami pochodzącymi z czasopism turystycznych, kierowanych do turystów muzułmańskich, zwłaszcza *Islamic Tourism*.

1. Turystyka muzułmańska w statystykach

Region krajów Bliskiego Wschodu od 2000 roku uznawany jest za najprężniej rozwijający się region wysyłający w międzynarodowej turystyce wyjazdowej (tab. 1). W latach 2000–2010 odnotowano tu największy wzrost wyjazdów, osiągający 9,9%. Dla porównania dla Europy wskaźnik ten wynosi 2,5%, dla obydwu Ameryk – zaledwie 1,7%, a średnia światowa – to 3,4%. Turyści narodowości arabskiej odnotowywani są również przy okazji wyjazdów z pewnych krajów Afryki – kontynentu, w przypadku którego całościowy wskaźnik przyrostu wynosi 6,2%. Afryka to drugi najprężniej rozwijający się region źródłowy. Rzeczywisty udział turystów muzułmańskich na

rynku turystycznym jest jednak zdecydowanie większy, niż wskazują na to statystyki dotyczące regionów. Jest to konsekwencją silnej emigracji z krajów muzułmańskich do wielu krajów Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, zwłaszcza do Francji, Wielkiej Brytanii, Niemiec i Holandii. Choć w oficjalnych statystykach osoby te odnotowywane są jako obywatele kraju, którego paszporty posiadają, to jednak w praktyce kierują się one nieco innymi preferencjami turystycznymi niż pozostali obywatele.

Tabela 1. Turystyka zagraniczna wyjazdowa z podziałem na regiony

Nazwa obszaru	Międzynarodowe wyjazdy turystyczne (w milionach)							Udział % w 2010	Zmiana (%)	Zmiana (%)
	1990	1995	2000	2005	2008	2009	2010			
									2009/2008	2010/2009
Świat	435	528	675	798	917	882	940	100	- 3,8	6,6
Europa	250,7	303,4	389,4	450,8	507,5	479,7	496,1	52,8	- 5,5	3,4
Azja i Pacyfik	58,7	86,1	113,9	152,7	182,3	178,8	197,4	21,0	- 1,9	10,4
Ameryka Południowa i Północna	99,3	108,5	130,8	136,5	151,5	146,3	154,4	16,4	- 3,4	5,5
Bliski Wschód	8,2	9,3	14,0	23,0	31,9	32,7	36,0	3,8	2,7	10,2
Afryka	9,8	11,6	15,0	19,6	25,8	25,8	27,5	2,9	- 0,1	6,5
Region nieokreślony	7,8	8,7	11,4	15,5	18,6	18,6	28,5	3,0	-	-

Źródło: UNWTO 2011.

W odniesieniu do wydatków ponoszonych przez turystów z poszczególnych krajów, ze względu na duże zróżnicowanie ekonomiczne i społeczne państw muzułmańskich obserwowana jest duża rozbieżność. Najmniejsze są wydatki turystów z Pakistanu (6 USD) i z Algierii (8 USD), najwięcej wydają natomiast turyści ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich (1592 USD) i z Kuwejtu (1534 USD). Średnia wydatków turystów z państw muzułmańskich jest niższa niż średnia dla turystów z Europy (321 USD), niektóre kraje muzułmańskie zajmują jednak bardzo wysoką pozycję wśród państw, których obywatele wydają najwięcej pieniędzy na turystykę *per capita*.

2. Pielgrzymki i turystyka religijna

Turystyka religijna rozumiana jest jako podróże podjęte z motywów religijnych lub religijno-poznawczych, stanowiące specyficzny typ podróży turystycznych [Jackowski 2003, s. 124]. Obecnie niemal powszechnie stosuje się termin „turystyka religijna” uznając, że jest to pojęcie szersze

od terminu „turystyka pielgrzymkowa” [Jackowski 2003, s. 123; Vukonić 1996]. Przedstawiciele kościoła zwracają uwagę, że turystyka religijna kładzie nacisk na przeżycia natury ogólnokulturalnej i poznawczej [Ostrowski 1996, s. 354].

„Pielgrzymki stanowią specyficzną formę turystyki religijnej. Charakteryzuje je wyraźnie określony i wysunięty na pierwszy plan motyw religijny. Celem wędrówki jest dotarcie do świętego miejsca (sanktuarium). Czas podróży i pobyt w ośrodku kultu poświęcony jest modlitwie, medytacji, pokucie i innym formom pobożności. W odróżnieniu od innych form podróży w ramach turystyki religijnej – każda pielgrzymka stanowi równocześnie jedną z najważniejszych praktyk religijnych” [Jackowski 2003, s. 125].

W przypadku islamu należałoby zatem mówić nie tyle o turystyce religijnej, ile o turystyce pielgrzymkowej. Islam zdecydowanie sprzyja pielgrzymkom przez bardzo rygorystyczne nakazy wiary. Najważniejsze z nich to *hadżdż*, *umra* i *ziara*.

Hadżdż, inaczej „pielgrzymka większa” lub „pełna” do Mekki, stanowi jeden z pięciu filarów islamu. Jest obowiązkiem każdego muzułmanina, z którego zwolnieni są jedynie chorzy, ubodzy, dzieci oraz kobiety nieposiadające opiekuna. Dla większości muzułmanów pielgrzymka ta jest celem życia. Wielu muzułmanów na odbycie pielgrzymki pełnej przeznaczają cały majątek. *Hadżdż* odbywa się zawsze w formie zbiorowej w miesiącu *al-hidżdża*, ostatnim w muzułmańskim kalendarzu. *Hadżdż* zaliczany jest do największych ruchów migracyjnych na świecie.

Umra – to pielgrzymka mniejsza do Mekki, którą można odbywać indywidualnie w dowolnym okresie. Tradycja zaleca odbywanie *umra* w czasie ramadanu. Z kolei *ziara* – to odwiedzanie grobów świętych muzułmańskich. Niektóre pielgrzymki do grobów świętych uważano za równoważące pielgrzymkę do Mekki [Danecki 1997–1998; Jackowski 2003]. Dotyczyło to np. Kairuanu w Tunezji, Demaku w Indonezji czy Tuby w Senegal (tab. 2, ryc. 1).

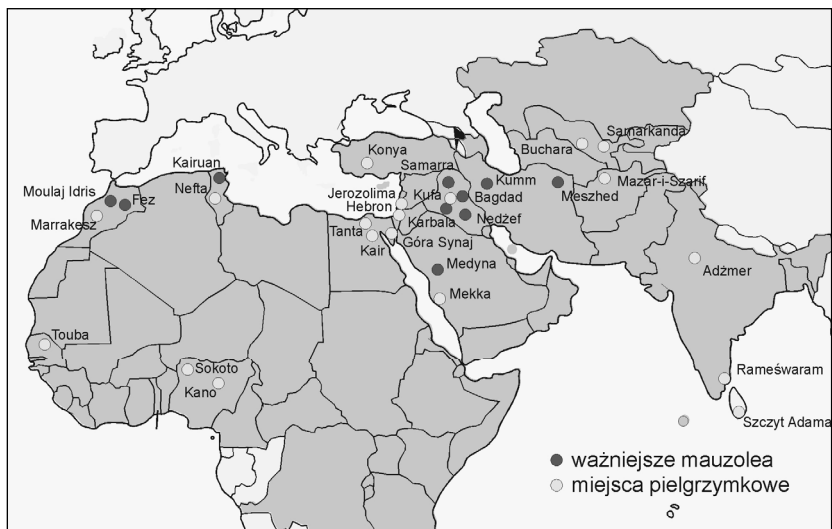
Długość poszczególnych tras pielgrzymkowych jest zróżnicowana, gdyż waha się od kilku do kilkunastu tysięcy kilometrów. Zróżnicowany jest również czas odbywania pielgrzymek, które mogą trwać od kilku dni do nawet kilkunastu lat. Obecnie pielgrzymki organizowane są również przez wyspecjalizowane biura podróży i często dofinansowywane z budżetów państw.

Najważniejszym miejscem migracji turystycznych o charakterze religijnym jest Mekka. Przyciąga ona roczne około 5 milionów pielgrzymów muzułmańskich, czyli tyle samo, co 14 pozostałych świętych miast islamu.

Tabela 2. Ruch pielgrzymkowy (*ziara*) do wybranych miejsc kultu świętych muzułmańskich (w roku 2000 lub 2001)

Lp.	Miejscowość	Kraj	Główny obiekt kultu	Frekwencja (średnia roczna) w tys. osób
1.	Medyna	Arabia Saud.	Grób Mahometa	2000
2.	Meszhed	Iran	Mauzoleum Ali ar-Ridy	2000
3.	Kumm	Iran	Mauzoleum Fatimy	1000
4.	Tuba	Senegal	Grób Ahmada Bamba	500–700
5.	Karbala	Irak	Grobowiec Al-Husajna	600
6.	Bagdad	Irak	Grobowiec dwóch Imamów	500–600
7.	Nadżef	Irak	Domniemany grób Alego	500–600
8.	Kairuan	Tunezja	Meczet Sidi Sahaba	400–500
9.	Tanta	Egipt	Grób Ahmada al-Badawiego	400–500
10.	Adźmer	Indie	Grób Szajcha Khadja Maouddin	300–400
11.	Moulaj Idris	Maroko	Grób Idrisa	300–400
12.	Samarra	Irak	Grobowiec dwóch Imamów	300
13.	Mazar-i Szarif	Afganistan	Domniemany grób Alego	200–300
14.	Oued Rhiou	Algieria	Marabut Sidi Abed	200

Źródło: opracowanie wg A. Jackowskiego [2003, s. 189].

**Ryc. 1.** Najważniejsze kierunki migracji turystycznych muzułmanów w turystyce religijnej

Źródło: opracowanie wg A. Jackowskiego, I. Soljan, E. Bilskiej-Wodeckiej [1999, s. 102].

3. Podłoże doktrynalne turystyki pozareligijnej

Islam jest religią determinującą wszelkie aspekty życia wiernych, w tym zachowania rodzinne, społeczne, a nawet politykę państw [Danecki 1997–1998]. Zalecenia islamu w zdecydowanie większym stopniu niż w innych religiach oddziałują na zachowania turystyczne. Dotyczy to również turystyki odbywanej w celach innych niż religijne. Za najważniejsze determinanty turystyki niereligijnej uznawane są *hirja* i *rihla*.

Hirja – to zalecenie migracji w celu naśladowania życia Proroka. Zalecenie to sprzyja aktywności turystycznej „w ogóle”, czyniąc podróżowanie zachowaniem moralnie słusznym [Kessler 1992 s. 148; Henderson 2003, s. 448]. Z kolei *rihla* – to podróże w celu zdobywania wiedzy, umiejętności lub w celach zarobkowych (np. handlowym). *Rihla* sprzyja zarówno migracji zarobkowej, jak i wyjazdom na stypendia naukowe [Bhardwaj, Rinchede 1998, s. 71; Kessler 1992, s. 148].

Koran nakazuje również podejmowanie podróży w celu odwiedzania krewnych oraz „podziwiania piękna tego świata”. Zalecenie to sprzyja podróżowaniu w stopniu szczególnym. Finansowanie podróży nie jest bowiem odbierane jako rozrzutność, lecz uznaje się je za postępowanie zgodne ze wskazaniami Allacha (Henderson 2003). W przypadku podróży w celu poznawania „piękna tego świata” istnieją jednak znaczne różnice interpretacyjne dotyczące płci uczestników wyjazdu. Zdaniem wielu autorytetów religijnych zalecenia dotyczą wyłącznie mężczyzn, nie kobiet. Zadaniem kobiet jest ciągła dbałość o ciepło domowego ogniska, co często jest interpretowane jako zakaz opuszczania miejsca zamieszkania w celach innych niż religijne, zwłaszcza zaś, gdy podróż miałaby się odbyć do kraju niemuzułmańskiego [Kinnaird, Hall 1994; Swain 1995; Henderson 2003]. W praktyce zalecenie to powoduje, że obywatele najbardziej ortodoksyjnych krajów podejmują podróże do państw, w których islam jest religią narodową, np. do Tunezji, Maroka, Malezji czy na Malediwy, rozszerzając pojęcie „domostwo” na cały *dar al islam*. W niektórych regionach, np. w krajach Afryki Czarnej, zalecenie to nie jest znane. Podróże „dla przyjemności” traktowane są tam zazwyczaj jako skrajna rozrzutność, a zatem zachowanie niemoralne [Dłużewska 2009].

4. Pozareligijne determinanty migracji turystycznych

Ze względu na duże zróżnicowanie społeczne, ekonomiczne, polityczne, geograficzne oraz odmienną historię krajów muzułmańskich preferencje turystyczne ich obywateli są bardzo zróżnicowane. Decyzje dotyczące kierunku wyjazdu, podobnie jak w przypadku turystów z krajów zachodnich,

uzależnione są od wielu czynników i w każdym przypadku są indywidualne. Możliwe jest jednak wytypowanie pewnych stałych tendencji, z których najważniejsze zostały wymienione poniżej.

Po pierwsze, charakter podróży turystów muzułmańskich jest w dużej mierze zdeterminowany spuścizną postkolonialną. W obszarach wpływów brytyjskich, np. w Egipcie, Kenii, Tanzanii, Indiach, kontakt z turystyką zaczyna się we wczesnych latach szkolnych. Szkoły każdego szczebla organizują wycieczki do stolicy kraju, do miejsc o znaczeniu kulturowym i historycznym, takich jak Karnak, Luksor, Giza, Nairobi czy Dar es Salaam. Powszechne jest odwiedzanie muzeów historii i archeologii, natomiast wyjazdy na teren parków narodowych odnotowywane są zdecydowanie rzadziej. Zachowania przyswojone w czasie edukacji szkolnej znajdują odzwierciedlenie w preferencjach turystycznych dorosłych obywateli tych krajów. Chętnie uczestniczą oni w turystyce krajoznawczej, zwłaszcza bazującej na walorach kulturowych. Mniejsze zainteresowanie okazują turystyce w miejscach cennych przyrodniczo oraz turystyce wypoczynkowej pobytowej [Abdelrahman, Gomaa 2007; Dłużewska 2008; El Kahal 1994; Hammam, Halim 2007].

W obszarach wpływów francuskich, np. w Tunezji, Maroku, Senegalu, nie jest praktykowane organizowanie wycieczek krajoznawczych dla uczniów szkół. Dorośli obywatele, nawet starannie wykształceni, przeważnie nie znają walorów kulturowych i przyrodniczych własnego kraju. Nie są również zainteresowani turystyką krajoznawczą w innych krajach. Wyjątek stanowi Paryż – odwiedzenie stolicy Francji jest zazwyczaj celem planów turystycznych ze względów prestiżowych. W krajach, gdzie wpływy francuskie są znaczące, najchętniej wybierana jest turystyka wypoczynkowa, pobytowa krajowa i zagraniczna. Przykładowo Tunezjczycy chętnie spędzają urlop w ośrodkach wypoczynkowych własnego kraju, takich jak Dżerba, Sousse, Monastir czy Hammamet [Abdelrahman, Gomaa 2007; Dłużewska 2008].

Obywatele krajów Zatoki Perskiej (Zjednoczone Emiraty Arabskie, Kuwejt, Bahrajn, Arabia Saudyjska) dużą wagę przywiązują do wysokiego standardu pobytu. Najczęściej wybierają turystykę wypoczynkową w miejscach „nowoczesnych”, co w ich przypadku oznacza wybór hoteli dużych, o pojemności powyżej 1000 łóżek. Ważna jest również możliwość aktywnego spędzania czasu. Preferowane są zmotoryzowane sporty wodne oraz parki rozrywki dla rodzin (zob. fot. 1 a–b). Popularna jest również turystyka zakupowa [Dłużewska 2008; Lotief, Salem 2007; Salem, Jones, Morgan 2003].

Muzułmanie, którzy wyemigrowali do krajów Unii Europejskiej lub Stanów Zjednoczonych, w znacznej mierze przejmują turystyczne zachowania obywateli krajów zamieszkania, nawet jeśli w tzw. życiu codziennym kultuwają swoją odrębność kulturową [Tosun 2001; 2005].



Fot. 1 a-b. Turyści z Arabii Saudyjskiej w Penang (Malezja)

Źródło: materiał własny.

Po drugie, przy wyborze destynacji istotną rolę odgrywa patriotyzm religijny i poczucie, iż jest się mile widzianym. Turyści muzułmańscy wybierają więc te kraje, w których mogą czuć się swobodnie. W kontekście panującej w ostatnich latach atmosfery zagrożenia ekstremizmem muzułmańskim wymóg ten nabiera nowego znaczenia. Po zamachach terrorystycznych z 2001 roku w wielu miejscach nasiliła się obawa przed ekstremizmem muzułmańskim. Turyści z krajów islamskich traktowani są tam z dużą rezerwą. Dotyczy to zwłaszcza krajów Unii Europejskiej oraz Stanów Zjednoczonych. Muzułmanie coraz chętniej udają się więc do miejsc, gdzie przyjmowani są jako mile widziani goście i gdzie nikogo nie dziwi np. tradycyjny strój kobiet. Coraz chętniej wybierają te kraje, w których dominującą religią jest islam. Występowanie islamu w danym kraju jest szczególnie istotne w przypadku podróży kobiet oraz poznawania „piękna dzieła stworzenia”. Kraje muzułmańskie należą do *Daar ar islam*, jak najbardziej odpowiadają zatem wskazaniom religijnym [Aitchison 2007; Dłużewska 2008].

Po trzecie, istotną rolę odgrywa liberalizm miejsca. Turyści muzułmańscy preferują kraje, gdzie dozwolone są zachowania zakazane przez prawo *szariatu* (dostępność alkoholu, kasyn, gier hazardowych, swoboda w zakresie stroju itd.). Zapewnia to swojego rodzaju komfort psychiczny – od uczestnika wyjazdu zależy, czy i jakie normy zostaną przez niego okresowo złamane. Przykładowo chętniej wybierany jest liberalny Dubaj niż konserwatywna Szardża, Malezja niż Brunei itd. W tej kwestii turyści muzułmańscy nie różnią się zasadniczo od turystów europejskich [Dłużewska 2008; Sztumski, Wódcz 1984].

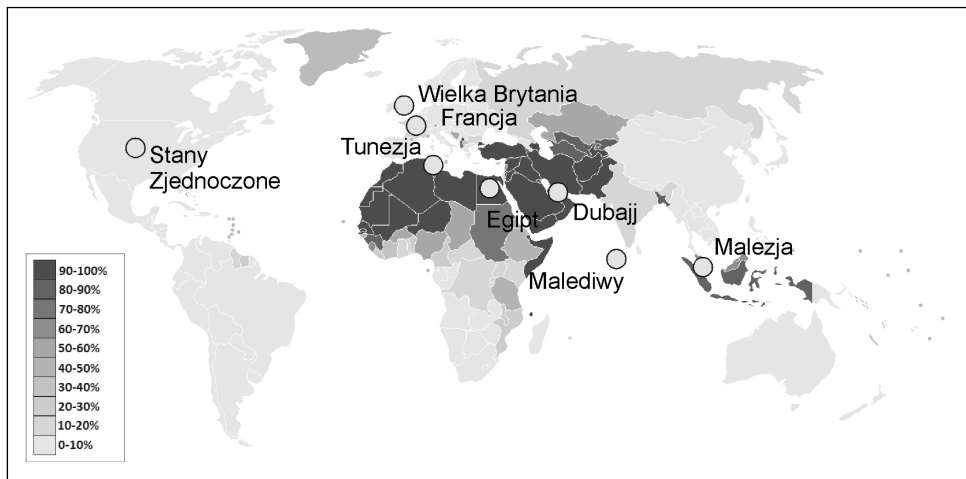
Po czwarte, podobnie jak w przypadku wielu krajów pozaeuropejskich, bardzo dużą rolę odgrywa moda i stereotypy wykreowane przez mass media. W przypadku podróży odległych największym zainteresowaniem cieszy się Europa, zwłaszcza Paryż i Londyn, które są synonimem najciekawszych, najbardziej elitarnych destynacji, choć nie zawsze ich walory turystyczne pokrywają się z walorami wymienianymi w preferencjach respondentów¹. Charakterystyczne jest jednak, że Paryż i Londyn „wypada zaliczyć”, albo „wypada tam bywać”. Większość respondentów nie wyraziła chęci powrotu w te miejsca w celu zwiedzenia dodatkowych zabytków i muzeów. Po „zaliczeniu” europejskich stolic przy wyborze destynacji turystycznych kierowano się bardziej indywidualnymi przesłankami.

¹ Podobne tendencje były obserwowane w krajach Europy Wschodniej po 1989 roku (otwarciu granic wschód-zachód). Dla większości Polaków odwiedzenie niedostępnego dotąd Paryża (i Rzymu ze względu na papieża) było głównym marzeniem turystycznym i najchętniej podejmowaną podróżą. W niedługim czasie po odwiedzeniu tych miejsc mapa preferencji turystycznych uległa dużemu rozszerzeniu.

Rosnące zainteresowanie turystów europejskich podróżami do krajów Azji wpłynęło na wzrost zainteresowania tym kierunkiem również wśród turystów muzułmańskich [Henderson 2003; Dłużewska 2008]. Liczne artykuły w prasie, reportaże telewizyjne ukazujące się na zachodzie docierają również do krajów muzułmańskich. Kraje azjatyckie stopniowo stały się „modne”.

Podsumowując, za najważniejsze pozareligijne determinanty migracji turystycznych muzułmanów uznać należy: spuściznę postkolonialną, specyfikę narodową, gościnność i liberalizm odwiedzanego miejsca oraz modę.

Przykładem destynacji „idealnych”, spełniających wszystkie wymienione wyżej wymogi, mogą być Dubaj, Tunezja i Malezja. W krajach tych odnotowywany jest wysoki udział procentowy muzułmanów na tle innych turystów. Przykładowo w Dubaju turyści muzułmańscy stanowią 70% [dane za: Dubai Department of Tourism Commerce and Marketing 2009], w Tunezji – 46% [za: Office National de Tourisme Tunisie 2009], a w Królestwie Penang w Malezji – aż 80% ogółu turystów [za: Penang Tourism Authority 2009]. Podkreślić również należy, że udział procentowy turystów muzułmańskich w ruchu turystycznym tych krajów jest każdego roku większy. Przykładowo w Tunezji w 2001 roku turyści muzułmańscy stanowili zaledwie 5,7%, w 2004 roku – 40%, a w 2006 roku – 46% ogółu turystów [za: Office National de Tourisme Tunisie 2005; 2007]. Podobna tendencja odnotowywana jest w Dubaju i w Malezji.



Ryc. 2. Najważniejsze kierunki pozareligijnych migracji turystycznych muzułmanów na tle udziału wyznawców islamu w poszczególnych krajach

Źródło: opracowanie własne na podstawie Meyer [2004], „The Arabian Traveller” [2008], „Islamic Tourism” [2010].



Fot. 2. Infrastruktura hotelowa w Penang (Malezja)

Źródło: materiał własny, 2010 r.



Fot. 3. Centrum handlowe w Kuala Lumpur (Malezja)

Źródło: materiał własny, 2010 r.

Pomimo różnic kulturowych, materialnych oraz indywidualnych preferencji turystów muzułmańskich można się pokusić o nakreślenie pewnych elementów produktu turystycznego, które są wspólne dla muzułmanów decydujących o wyborze miejsca wyjazdu w celach „urlopowych”. Za najważniejsze uznać należy: ofertę rodzinną, infrastrukturę turystyki masowej (zob. fot. 2), markowość produktu oraz typ oferty uzupełniającej.

Dużą popularnością cieszą się miejsca „nowoczesne” – hotele o pojemności powyżej 1000 łóżek, wielkie parki rozrywki dla rodzin oraz nowoczesne centra handlowe (zob. fot. 3).

Preferowane są miejsca powszechnie znane i „modne” (tzw. markowe produkty turystyczne). Chętnie wybierane są miejsca przyjazne rodzinom, dysponujące atrakcyjną ofertą dla najmłodszych. Bardzo ceniona jest gościnność i życzliwość mieszkańców. Dużą wagę przywiązuje się także do szeroko rozumianego bezpieczeństwa podróży.

Tabela 3. Czynniki decydujące o wyborze destynacji turystycznej w społeczności muzułmańskiej. Na podstawie odpowiedzi turystów muzułmańskich, którzy odwiedzili Malezję

Co jest ważne przy wyborze miejsca wakacji?	% odpowiedzi
Bezpieczeństwo	96%
Dobra atmosfera dla dzieci	96%
Nowoczesność	90%
Duże centra handlowe	89%
Kierunek jest popularny	85%
Możliwość swobodnego zachowania	80%
Przyjazne nastawienie mieszkańców	80%
Zabytki	51%
Możliwości rozrywki	50%
Możliwości wypoczynku (plaże)	40%
Krajobraz	30%
Niska cena oferty	30%
Ekskluzywny charakter oferty	20%
Respektowanie wszystkich norm islamu	2%

Źródło: badania własne Malezja, Penang, Kuala Lumpur, 2003, 2010 r.

Podsumowanie

W zakresie turystyki religijnej (pielgrzymkowej) ze względu na specyfikę motywacji turystycznych nie można mówić o zmianach kierunków migracji. Miejsca święte pozostają miejscami świętymi bez względu na globalizację czy panującą modę. Dotyczy to nie tylko islamu, lecz również turystyki pielgrzymkowej „w ogóle”. Zmianie ulega jednak forma organizacji pielgrzymek. Coraz częściej wierni podejmują migracje o charakterze religijnym, korzystając z pośrednictwa wyspecjalizowanych biur podróży. Rynek turystyczny zareagował na tę potrzebę w sposób natychmiastowy. Czasopisma ukazujące się w krajach muzułmańskich pełne są reklam biur podróży świadczących kompleksowe usługi w zakresie organizacji pielgrzymek.

Najbardziej znaczące zmiany dotyczą jednak turystyki pozareligijnej. Odnoszą się one zarówno do kierunków migracji turystycznych, jak i komponentów produktu turystycznego. Turyści muzułmańscy coraz częściej decydują się na podjęcie migracji turystycznej do innych krajów muzułmańskich, kosztem krajów zachodniego kręgu kulturowego. W odpowiedzi na odmienne potrzeby nowej grupy turystów, w krajach przyjmujących stopniowo zmienia się charakter produktu turystycznego. Przejawia się to likwidacją kameralnych hoteli i restauracji na rzecz dużych apartamentowców i hoteli masowych, niszczeniem walorów kulturowych innych niż muzułmańskie, zaniechaniem organizacji festiwali kulturowych na rzecz festiwali mody islamskiej itd. W konsekwencji kraje te stają się mniej atrakcyjne dla turystów niemuzułmańskich ze względu na brak odpowiedniej oferty turystycznej oraz zmniejszenie walorów turystycznych. Problemem staje się również swoisty dyskomfort kulturowy, odczuwany przez turystów zachodnich na przykład wtedy, gdy wypoczywają oni na plaży w pobliżu kobiet, które nie zdejmują czadora.

Środki promocji turystycznej wielu regionów i krajów muzułmańskich kierowane są na inne rynki muzułmańskie, obserwowana jest natomiast stopniowa rezygnacja z bardziej wymagających rynków europejskich. W ostatnich latach pojawiała się również silna konkurencja pomiędzy krajami muzułmańskimi, które skierowały swą ofertę na rynki innych krajów muzułmańskich. Prowadzi do to dalszych modyfikacji produktu turystycznego, tak aby w pełni odpowiadał potrzebom turystów muzułmańskich oraz do stopniowego zaniku turystyki z krajów zachodnich.

Piśmiennictwo

- Abdelrahman M., Gomaa O. (2007) *Studying the Impact of Cross-cultural Interaction on Multinational Tourism Companies in Egypt* [w:] T. Ratz, C. Sardi, red., *Intercultural Aspects of Tourism Development*, Kodolanyi Janos University College.
- Aitchison C. (2007) *Geographies of Muslim Identities. Diaspora, Gender and Belonging*, Ashgate Pub. CO, Bullingtton.
- Bhardwaj S.M., Rinchede G., red. (1998) *Pilgrimage in World's Religions*, Geographia Religionum, Bd. 4, D. Reimer Verlag, Berlin.
- Danecki J.(1997–1998): *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Dialog, Warszawa.
- Dłużewska A. (2009) *Spoleczno-kulturowe dysfunkcje turystyczne w krajach islamu*, WUW. Warszawa.
- Dłużewska A. (2008) *Preferences and motivations of tourist from Muslim countries and promotion of the image of Malaysia*, "International Journal of Tourism and Travel", 1(2), s.1–9.
- El Kahal S. (1994) *Introduction to International Business*, McGraw-Hill, New York.
- Hammam A., Halim H. (2007) *Cultural Differences in the Hospitality Labour Market in Egypt* [w:] T. Ratz, C. Sardi, red., *Intercultural Aspects of Tourism Development*, Kodolanyi Janos University College.
- Henderson J.C. (2003) *Managing Tourism and Islam In Peninsular Malaysia*, "Tourism Management", 24(4), s. 447–456.
- Jackowski A.(2003) *Święta przestrzeń świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jackowski A., Sołjan I., Bilaska-Wodecka E. (1999) *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe* [w:] *Wielka encyklopedia geografii świata*, t. 15, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań.
- Kessler C.S. (1992) *Pilgrim's progress: The travelers of Islam*, "Annals of Tourism Research", vol. 19, nr 1, s. 147–153.
- Kinnaird V., Hall D. (1994): *Tourism: A gender analysis*, Wiley, Chichester.
- Lotief H., Salem G. (2007) *Modelling the Tourism and Shopping Festival in Egypt – an Analysis and Benchmarkong Study* [w:] T. Ratz, C. Sardi, red., *Intercultural Aspects of Tourism Development*, Kodolanyi Janos University College.
- Ostrowski M. (1996) *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka. Aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień turystyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.

- Salem G., Jones E., Morgan N. (2003) *Modeling Cultural Special Events Management*, "Journal of Applied Economics and Management", vol. 1, nr 1, s. 81–96.
- Swain M.B. (1995) *Gender in tourism*, "Annals of Tourism Research", vol. 22, nr 2, s. 247–266.
- Tosun C. (2001) *Challenges of sustainable tourism development process in the developing world: the case of Turkey*, Tourism Management, vol. 22, nr 3, s. 285–299.
- Tosun C. (2005) *Stages in emergence of participatory tourism development process in developing countries*, "Geoforum", vol. 36, nr 3, s. 333–352.
- Vukonic B. (1996) *Tourism and Religion*, Pergamon Press, New York.

Abstract

Muslim countries citizens as tourism participants – chosen determinants of religious and non-religious tourism

The article above concerns the tourism activity undertaken by Muslim countries citizens for religious and non-religious reasons. Except of available literature, the article is based on field research about exclusive tourism, socio-cultural tourism dysfunctions in Tunisia, Turkey, Dubai and Malaysia (1998–2006) and about tourism product in Penang, Malaysia (2010). The information is completed by the data from tourism magazines directed to Muslim readers, such as *Islamic Tourism*.

In a frame of religious tourism, we cannot talk about evident change of tourist destinations. The holy place will remain holy place with no regard to the fashion or globalization processes. The transformation concerns however the form of travel, that more and more often is organized by tour operators. The tourism market reacted to this need very rapidly. The magazines published in Muslims countries are full of advertising of *Hajj* full services.

In between the non-religious factors that impact on tourism activity of Muslims, we can indicate: post colonial traditions, national customs, hospitality and liberalism in the receiving place, and last, not least – the fashion. An example of a "perfect destination" can be given by Dubai, Tunisia and Malaysia. The transformations in a frame of non-religious tourism are more significant. It concerns both: the change of a destination itself and the components of tourism product. The Muslim tourists decide more and more often to spend their holiday in other Muslim countries, instead of the western ones. On the response of different needs of that particular group, the components of tourism product are strongly modified, becoming less attractive for the westerns (eg. Penang, Malaysia).

Key words: religious tourism, non-religious tourism, tourism motivations, Muslim

SOCJOLOGICZNA CHARAKTERYSTYKA UCZESTNIKÓW WARSZAWSKIEJ AKADEMICKIEJ PIELGRZYMKI METROPOLITALNEJ NA JASNĄ GÓRĘ

Zbigniew Dziubiński, Michał Jasny***

Zarys treści: Głównym celem badań było poznanie socjologicznej charakterystyki uczestników Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Metropolitalnej na Jasną Górę.

Badaniami została objęta losowa próba 136 uczestników wyżej wymienionej pielgrzymki. Do badań została wykorzystana metoda sondażu diagnostycznego, który jest jedną z najbardziej znanych metod badań społecznych.

Z zebranych i poddanych analizie badań wynika, że większość uczestników pielgrzymki to młode, uczące się lub studiujące, średnio zamożne kobiety. Sondaż ujawnił również, że mieszkają one w dużej części w Warszawie i pielgrzymują na Jasną Górę systematycznie od wielu lat. Celem pielgrzymki dla większości uczestników była realizacja potrzeby duchowej i określonej intencji religijnej. Potrzeba uczestnictwa w pielgrzymce zajmuje najważniejsze miejsce w życiu pątników. Pielgrzymka nie tylko pozwoliła uczestnikom na realizację stawianych celów, ale także wpłynęła na zmianę ich życia, która polega na byciu lepszym dla drugiego człowieka i pogłębieniu swego życia duchowego i religijnego.

Słowa kluczowe: pielgrzymka, charakterystyka uczestników, socjologia

Wprowadzenie

Turystyka religijna czy też pielgrzymowanie to bardzo ważna gałąź ruchu turystycznego, zwłaszcza w Polsce, która uchodzi za kraj odznaczający się relatywnie dużą pobożnością. Wynika to z tradycji będącej częścią dziedzictwa kulturowego Rzeczypospolitej, a także z istotnej roli Kościoła katolickiego w historii narodu polskiego.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie socjologicznej charakterystyki uczestników Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Metropolitalnej na Jasną Górę. Dotyczy to nie tylko jej poznania przez pryzmat zmiennych spo-

* Prof. zw. dr hab. Zbigniew Dziubiński, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie; e-mail: zdziubinski@wp.pl.

** Mgr Michał Jasny, doktorant, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie; e-mail: michal.jasny@gmail.com.

leczo-demograficznych, przez cele stawiane przed pielgrzymką oraz motywy uczestnictwa, ale także osiągniętych efektów pielgrzymowania.

Do realizacji tak sformułowanego celu oraz celów szczegółowych zostaną wykorzystane *implicite* bądź *explicite* klasyczne teorie podróży, turystyki oraz pielgrzymki Erica Cohena, Deana MacCannella, Johna Urry'ego, Zygmunta Baumana, a także przedstawiciele nauk społecznych piszących o interesujących nas zagadnieniach. Są to między innymi: J. Ash, J. Baudrillard, J. Clifford, T. Edensor, G. Hofstede, D. Nash, P.L. Pearce, G. Ritzer, Ch. Rojek, G. Simmel, L. Turner, V. Turner i inni. Z dokonań polskich zostaną wykorzystane ustalenia teoretyczne m.in. takich autorów, jak Antoni Jackowski, Krzysztof Podemski, Krzysztof Przeclawski i Elżbieta Tarkowska.

Podstawową metodą badawczą jest sondaż diagnostyczny, natomiast narzędziem badawczym – kwestionariusz ankiety, który został wykorzystany do przebadania uczestników Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Metropolitalnej na Jasną Górę. Badaniami przeprowadzonymi w 2010 roku objęto 136-osobową losową próbę wytypowaną spośród uczestników interesującej nas pielgrzymki.

1. Rozumienie pojęcia „pielgrzymka”

Pielgrzymka w najbardziej ogólnym ujęciu to podróż podjęta z powodów religijnych do miejsca uznanego za święte (*locus sacer*) ze względu na nadzwyczajne przejawy oddziaływania Boga czy bóstwa. Podejmowana jest ona w celu spełnienia konkretnych aktów religijnych, pokuty i pobożności. Jej sedno od zawsze bierze się z potrzeby obcowania z *sacrum* [Jackowski 2004].

Migracje pielgrzymkowe złożone są z trzech głównych elementów: człowieka (*homo religiosus*), przestrzeni oraz *sacrum*. Przestrzeń pielgrzymkowa daje możliwość uświęcenia. Jej ramy to punkt wyjścia i punkt docelowy, który jest także początkiem powrotu. Nieodłącznym elementem każdej pielgrzymki jest pokonanie danej przestrzeni sakralnej.

Pielgrzymki są często związane ze świątyniami. Najważniejsze z nich mają status sanktuariów – miejsc szczególnej obecności Boga. Pielgrzymki mogą być indywidualne lub grupowe. Ich motywy są bardzo różne. Odbywa się pielgrzymki: pokutne, dziękczynne, błagalne czy wotywny, czyli stanowiące narzędzie wypełnienia ślubów lub przyrzeczeń [Jackowski 2004].

Krzysztof Podemski przypomina na wstępie swoich rozważań, że ludzkie podróże zapoczątkowane zostały przez pielgrzymowanie do miejsc świętych: Rzymu, Santiago de Compostela, Benares i Mekki. Ideę tę powieliło wielu badaczy. Victor Turner, który zgłębiał wiedzę na temat podróżowania, zaproponował teorię nazywaną analizą procesualną, odwołującą się do idei

rites de passage Arnolda van Gennepa. Ryty lub też rytuały przejścia to takie, które „towarzyszą każdej zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej czy wieku” [Podemski 2005, s. 44]. Każdy rytuał ma trzy fazy.

„Faza pierwsza to oddzielenie, separacja. Składają się na nią zachowania symbolizujące »oderwanie« się jednostki lub grupy od pewnego »stanu«, jakim jest określone miejsce w strukturze społecznej lub warunki kulturowe. Druga faza nosi nazwę liminalnej (*limen*, łac. – próg, rozgraniczenie), progowej. Jest to faza przejścia przez rzeczywistość kulturową, która posiada jedynie niewiele lub nawet nie posiada wcale elementów znanych uprzednio czy antycypowanych w przyszłości. Liminalność to stan bycia pomiędzy. Przykładem takiego indywiduum jest dla Turnera przede wszystkim neofita. Wreszcie faza ostatnia – faza agregacji – reinkorporacji, ponownego włączenia w strukturę” [Podemski 2005, s. 44–45].

Turner łączy liminalność z dwiema przeciwstawnymi formami życia społecznego: strukturą oraz *communitas*. Struktury mają zróżnicowane pozycje i hierarchiczny system, ludzie są od siebie oddzieleni. W *communitas* brak jest wyraźnego zróżnicowania i struktury. Liminalne role i sytuacje są zwykle wiązane z magiczno-religijnymi własnościami. Liminalność natomiast to jeden z wyrazów *communitas*. Jednostki czy grupy w fazie liminalnej tworzą sferę kulturową, bardzo bogatą w kosmologię opartą na symbolach niewerbalnych [Podemski 2005].

Pielgrzymki wielkich światowych religii mają, według Turnera, liminalny charakter. Obejmują one najistotniejsze rytuały inicjacji w okresie dojrzenia, zaczerpnięte z obrzędowości społeczeństw plemiennych. Pielgrzymka odznacza się dłuższą liminalnością niż inne rytuały inicjacyjne. Odbywana jest w religijnej atmosferze i napięciu emocjonalnym. Im bardziej pielgrzym zbliży się do celu, czyli obiektu kultu, tym bardziej sakralny charakter ma podróż. Jednak w miarę zbliżania się do celu potęgują się także zagrożenia i niewygody. Turner widzi w pielgrzymkach rytuał przejścia przede wszystkim dlatego, że masowo odrywają one człowieka od utartej struktury, rutyny czy konwencji i umieszczają w zupełnie innej. Pielgrzymki spełniały funkcję stabilizującą w społeczeństwie feudalnym. Obecnie nie są już tak zintegrowane. Nie tworzą też większego systemu społeczno-kulturowego [Podemski 2005].

Eric Cohen, opierając się na koncepcji Mircei Eliadego, odnosił się do idei istnienia w każdej religii „sfery świętej, sfery absolutnej rzeczywistości” [Podemski 2005, s. 51], nazywanej „centrum”. Turner zaznaczał, że „centrum” nie musi, ale może być oddalone, ażeby się do niego dostać, trzeba odbyć pielgrzymkę. Cohen nie postrzegał „centrum” wyłącznie w kategoriach religijnych. Odnosząc się do Edwarda Shilisa, pisał o „charyzmatycznym centrum” najwyższych wartości, które ma każda społeczność. Przyjął, w grani-

cach teorii, że na każdą jednostkę przypada najwyżej jedno „centrum”, choć przyznał, że są osoby posiadające więcej „centrów”. Do takich osób należą „humaniści” postrzegający wszystkie kultury jako dorobek ludzkości, a także „dualiści”, lokujący się w kulturowym pograniczu (np. amerykańscy syjoniści). Znalezienie nowego „centrum” musi być poprzedzone wyobcowaniem we własnej kulturze i społeczeństwie. Jeżeli człowiek podejmuje dobrowolną decyzję o wyruszeniu w podróż, to świadczy to o jakimś braku w jego życiowej przestrzeni. Ubytek ten jest wart poświęcenia i trudów podróży. Podstawową sprawą jest odkrycie i opisanie „centrum duchowego” danego człowieka.

Pielgrzymki nie muszą mieć koniecznie charakteru religijnego. Jest przecież wiele pielgrzymek kulturowych, do źródeł cywilizacji, do wielkich centrów minionej bądź współczesnej kultury. Podróże do Mauzoleum Lenina czy pomnika Lincolna można zaliczyć do pielgrzymek politycznych. Pielgrzymki to także podróże obecnie nazywane etnicznymi. Cohen za pielgrzymki uważa podróże diaspory żydowskiej, zwłaszcza syjonistów, do Izraela, czy też wyjazdy Amerykanów irlandzkiego lub włoskiego pochodzenia do rodzimych krajów. Z uwagi na różnice cywilizacyjne wyprawy Afroamerykanów, odwiedzających Afrykę w poszukiwaniu „korzeni”, wydają się bardzo interesujące [Podemski 2005].

Nelson H.H. Graburn zalicza turystykę do sfer kultury ekspresyjnej, która wraz ze sztuką, obrzędami czy sportem występuje przeciw zwyczajności. Jest dziedziną, dla której „warto żyć”. „Turystyka [...] nie jest czymś uniwersalnym, lecz jest funkcjonalnym i symbolicznym ekwiwalentem innych instytucji, które ludzkość wykorzystuje, aby upiększyć i nadać sens życiu” [Podemski 2005, s. 55–56]. Owymi poprzednikami i elementami turystyki były m.in. średniowieczne pielgrzymki.

Wielu autorów pisało na temat poszukiwania nowej tożsamości, autentyzmu, centrum duchowego czy ucieczki od rzeczywistości poprzez podróż. Zaliczają się do nich Dean MacCannell, Chris Rojek oraz M.H. Rea, który zastanawia się nad powodami podróży Japończyków na jedną z angielskich wsi, do domu Beatrix Potter, autorki książki *Peter the Rabbit*, a także na położoną u wybrzeży Kanady Wyspę Księcia Edwarda – krainę Ani z Zielonego Wzgórza – gdzie toczy się akcja najsłynniejszej powieści Lucy Maud Montgomery. Rea nazwał ten rodzaj turystyki pielgrzymką w poszukiwaniu *forusato* (japońskie określenie „krajów dzieciństwa”). Zjawisko to autor wyjaśnia kryzysem rodzimej kultury, a co za tym idzie – tożsamości współczesnych Japończyków, którzy odarci ze swoich tradycji, poszukują ich w angielskich książkach dla dzieci [Podemski 2005].

Zdaniem Józefa Baniaka fundamentem pielgrzymki jest cud o nadzwyczajnej mocy, zaistniały w konkretnym miejscu uznanym za święte. Ludzie przybywają tam w celu realizacji potrzeb religijnych, świeckich lub wypro-

szenia określonych łask u Boga czy bóstwa, za pośrednictwem świętych albo cudownych przedmiotów, symboli, znaków itp. Cud określony w czasie i przestrzeni jest więc motywem podróży do świętego miejsca w konkretnym celu [Baniak 2004].

Ze względu na różne funkcje religijne i świeckie pielgrzymka ma wiele definicji. Z teologicznego punktu widzenia jej głównym celem jest pogłębianie religijności pojedynczych osób czy też grup. Z tego powodu pielgrzymki obecne są w każdej dużej religii. Prawo kanoniczne określa pielgrzymkę jako „podróż w celach religijnych do miejsc znanych z łask Bożych” [Baniak 2004, s. 39]. Socjolog religii widzi w pielgrzymce podróż umotywowaną religijnie, z pobożności. Podejmuje ją osoba nazywana pątnikiem w celu uzyskania konkretnej łaski, odpustu lub odbycia pokuty. Podróż ma być zewnętrzną manifestacją pobożności pątnika lub środkiem do uzyskania szczególnej łaski w uświęconym miejscu. Inna definicja określa pielgrzymkę jako umotywowane religijnie odwiedzanie miejsc wybranych przez samego Boga, w których jest On bardziej osiągalny.

2. Motywy pielgrzymowania do miejsc świętych

Pielgrzymowanie do miejsc świętych szczególnie obecne jest w islamie, buddyzmie, judaizmie, hinduizmie i chrześcijaństwie. W judaizmie pielgrzymka jest obowiązkiem każdego Żyda. Pielgrzymkę do Jerozolimy regulują trzy przykazania: ofiara stawiennictwa (całościowa), ofiara świąteczna (pokojowa) oraz ofiara radosna. Trzeba ją odbyć trzy razy w roku. Dwie pierwsze ofiary dotyczą również dzieci. Głównym celem żydowskich pielgrzymek jest obecnie Ściana Płaczu (*Kotel Marawi*), pozostałość po Świątyni Jerozolimskiej [Baniak 2004].

Pielgrzymka jest również obowiązkiem muzułmanów, których świętym miejscem jest kolebka islamu – Mekka. Pielgrzymka do Mekki to piąty obowiązek religijny islamu. Jej główny cel stanowi *Al-Kaba* – święty budynek ze skały wulkanicznej. Każdy muzułmanin ma obowiązek odbyć pielgrzymkę do Mekki przynajmniej raz w życiu. Miejscem kultu jest również Medyna, do której udają się wierni pielgrzymujący do Mekki. W Medynie znajduje się grób proroka Mahometa. Pielgrzymka ma pomóc w umocnieniu więzi i porozumieniu pomiędzy narodami i rasami. Ma ona dwa wymiary: religijny (post i modlitwa), a także świecki (odbycie podróży i zapłacenie podatku socjalnego). W miejscach świętych islamu nie mogą znajdować się wyznawcy innych religii.

Pielgrzymki obecne są w chrześcijaństwie już od najwcześniejszych czasów. Najpierw pielgrzymowano do Palestyny, gdzie żył i nauczał Jezus. Za panowania cesarza Konstantyna powstały pierwsze kościoły pątnicze. Piel-

grzymki wiązały się wtedy z kultem męczenników. Modlono się przy ich grobach lub w miejscach śmierci. W Rzymie wyjątkową czią otaczano groby Apostołów – św. Piotra i św. Pawła. Pątnicy od wieków przybywają do cudownych miejsc bądź miejsc cudownych zdarzeń. Pielgrzymki pogłębiają wiarę i poczucie wspólnoty chrześcijańskiej, ale warunek stanowi dobra duchowa postawa każdego pielgrzyma. Bez niej jednak pielgrzymka traci sens religijny. Z tego powodu hierarchia kościelna od zawsze była powściągliwa wobec pielgrzymek, które nie są częścią liturgii kościelnej. Miejsca pielgrzymkowe są jednak często obszarami szczególnej aktywności i zainteresowania Kościoła. Obecnie głównymi miejscami pielgrzymek chrześcijan są: Jerozolima, Rzym, Santiago de Compostella, Lourdes i Fatima. W Polsce dominują ośrodki maryjne, na których czele stoi Częstochowa [Baniak 2004].

Zdaniem socjologów religii pielgrzymowanie nie należy do obowiązkowych praktyk religijnych. Wierni pielgrzymują całkowicie dobrowolnie, choć czasem kierują się motywami niezwiązanymi z religią. Badacze religijności w Polsce już od dawna interesują się pielgrzymowaniem. Warto wspomnieć badania E. Ciupaka, W. Witkowskiego, A. Krynickiego, M. Falka, W. Piwońskiego czy R. Jusiaka. Badacze ci pokazują wiele aspektów ruchu pielgrzymkowego w Polsce, zwłaszcza do miejsc kultu maryjnego. Ukazują oni istotną rolę pielgrzymek pojedynczych osób czy grup w ich życiu religijnym i świeckim. Oprócz pogłębienia religijności wierzącego pielgrzymka może spajać go ze społecznością lokalną lub inną. Sanktuaria pełnią istotną funkcję kulturalną i kulturotwórczą. Wpływają na postawy i zachowania pątników, którzy poprzez obcowanie z miejscem świętym chcą stać się lepszymi ludźmi, poprawić etos swojego życia, wyprosić u Boga pożądane łaski. Zgodnie z tym rozumieniem, pielgrzymka to

„indywidualna lub zbiorowa podróż o charakterze religijnym do miejsca uznanego za święte, słynącego z łask Bożych, uświęconego przez objawienie się bóstwa lub świętego dla osiągnięcia celów religijnych i moralnych” [Baniak 2004, s. 44].

Cele i motywy, które stawiają sobie pielgrzymi oraz ewentualny postęp duchowy i odnowa ich życia religijnego i moralnego decydują o tym, w jakim stopniu pielgrzymka ma charakter religijny. Nie bez znaczenia jest także przygotowanie i realizacja pielgrzymki oraz stosunek pielgrzymów do miejsca kultu.

Roman Jusiak OFM zaproponował podział na dwa rodzaje pielgrzymek. Pierwszy z nich to pielgrzymki o charakterze tradycyjno-ludowym. Mają one zwykle dekoracyjną, uroczystą i widowiskową oprawę albo charakter pokutny, bazują na tradycji, a ich religijność jest raczej powierzchowna.

Drugi rodzaj to pielgrzymki o charakterze ściśle religijnym, które nie są zdecydowanie nastawione na pokutę. Ich sedno tkwi w szczęściu podążania na spotkanie z Bogiem i bliźnimi. Akcentują one pogłębianie religijnych interakcji [Baniak 2004].

Motywacje Polaków uczestniczących w określonych pielgrzymkach są różne. Pielgrzymki ściśle religijne motywowane są przede wszystkim chęcią odnowy moralnej. Młodzi ludzie poprzez dobrowolne uczestnictwo w pielgrzymce pokazują, że jest ona istotna w ich życiu religijnym i w moralności. Motywy biologiczno-kosmologiczne, będące wynikiem niepewności egzystencjalnej na różnym poziomie, powodują wzrost aktywności religijnej, który przekłada się także na pielgrzymki. Wieczne zbawienie jest motywacją związaną z absolutnym i niekończącym się szczęściem. Praktyki religijne, w tym pielgrzymki, są postrzegane jako środek do jego osiągnięcia. Motywacja odnosząca się do odnowy moralnej jest szczególnie akcentowana przez religię chrześcijańską.

Pielgrzymka dotyka życia religijnego jej uczestników w trzech sferach: świadomości religijnej, praktykach religijnych oraz w życiu moralnym. Przebywając w miejscu świętym, pielgrzymi podnoszą swoją świadomość religijną. Doznania czy przeżycia religijne łączą ich emocjonalnie z obiektem kultu, co sprzyja odrodzeniu praktyk religijnych. Są one najbardziej widocznym świadectwem wpływu pielgrzymki. Praktyki religijne i uczestnictwo w liturgii Kościoła dają poczucie uczestnictwa w jego życiu. Uczestnicy pielgrzymki mają świadomość, że aktywność ta w połączeniu z odnową moralną jest efektem pielgrzymki [Baniak 2004].

O. Andrzej Potocki OP przypomina, że powszechnie jest postrzeganie pielgrzymki jako jednej z nadobowiązkowych praktyk religijnych. Widzi on w pielgrzymce typ wędrowania, któremu uczestnik nadaje religijne znaczenie. Mimo sakralnego wymiaru pielgrzymki, w jej ramach obecne są praktyki, które szczególnie akcentują ten wymiar. Celem pielgrzymki jest święte miejsce przeznaczone wyłącznie do użytku sakralnego. Jest ono wyjątkowe. Wierzący dostrzega w nim działanie Boga [Potocki 2007].

Pielgrzymka redukująca lub wręcz eliminująca doświadczenie religijne uczestnika może być wyłącznie podróżą turystyczną. Religijności nadaje jej wtedy tylko cel podróży. Bardziej trafne wydaje się nazywanie takiej formy aktywności turystyką religijną, a nie pielgrzymowaniem. Autor postrzega turystykę religijną jako formę turystyki, która zawiera w swoim programie między innymi treści o charakterze religijnym. Zarówno w turystyce religijnej, jak i w pielgrzymowaniu mamy do czynienia z przemieszczaniem się. Różna jest natomiast siła motywacji religijnej. Istnieje podróżowanie związane z obiektami czy miejscami kultu religijnego, a podejmowane z motywów innych niż religijne. W kręgu zainteresowania uczestników mogą się

znajdować np. wyłącznie walory kulturowe zwiedzanego obiektu czy miejsca (architektura, malarstwo czy rzeźba). W tego typu turystyce kulturalnej mogą brać udział również osoby niewierzące [Potocki 2007].

3. Religijne uwarunkowania pielgrzymki

Jan Maciej Dyduch podaje za *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* definicję pielgrzymki, wedle której jest to

„powszechna forma religijności, typowy wyraz religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzymą” [Dyduch 2005, s. 218].

W Starym Testamencie czytamy o pielgrzymce patriarchów oraz Izraelitów. Pielgrzymowanie było także obecne w życiu Świętej Rodziny. Jezus również występuje w roli pielgrzymą podróżującego do Jerozolimy. W mieście tym, w dzień Pięćdziesiątnicy zgromadzili się pielgrzymi, pobożni Żydzi z każdego narodu. Wtedy właśnie Duch Święty zstąpił na apostołów w sposób widzialny dla zgromadzonych. Dzień ten uznawany jest za początek pielgrzymowania Kościoła na przestrzeni dziejów. Z tego powodu Kościół wspiera pielgrzymowanie, które idzie w parze z rozwojem turystyki [Dyduch 2005].

Pielgrzymkę można rozpatrywać w kategoriach eschatologicznych, ponieważ obrazuje ona drogę do Królestwa Niebieskiego. Jej elementem jest pokuta, a celem – nawrócenie, przemiana życia, odrzucenie grzechu i namiętności. Istnieje ścisły związek między pielgrzymką a sakramentem pokuty. Sama pielgrzymka jednak nie zawsze była uważana za akt pokuty. Nieodłącznym elementem pielgrzymki jest głoszenie Chrystusa, czyli ewangelizacja, która jest zaczynem wspólnoty [Dyduch 2005].

Z pielgrzymowaniem związane jest przewodnictwo duchowe i organizacja. Zajmuje się tym duszpasterstwo pielgrzymów. Katecheza jako forma ewangelizacji jest jednym z jego głównych elementów. W pierwszej kolejności duszpasterstwo zajmuje się przygotowaniem pielgrzymki w miejscu, z którego wychodzi. Może to być np. parafia. Kolejnym etapem jest opieka duszpasterska w drodze, czyli swoiste rekolekcje podczas podróży. Kulminacyjnym okresem działalności duszpasterstwa jest czas spędzony w sanktuarium. Duszpasterstwo powinno skonsultować swój program z gospodarzami sanktuarium, aby jak najlepiej wykorzystać walory określonego miejsca. Pielgrzymka kończy się powrotem do domu. W tym czasie ważne jest zebranie i utrwalenie zdobytych doświadczeń religijnych.

Katechezy podczas pielgrzymki – to nie wszystko. Ważna jest także modlitwa. Powinna ona przez całą drogę pełnić funkcję ożywiającą. Istotne jest również, żeby nie skończyła się ona wraz z powrotem do domu. Środkiem do utrwalenia przeżyć pielgrzymkowych może być pamiątka z sanktuarium. Musi być ona jednak odpowiednia i oddawać ducha danego obiektu kultu. Należy bowiem wystrzegać się merkantylizmu w miejscach świętych [Dyduch 2005].

4. Społeczno-demograficzna charakterystyka uczestników pielgrzymki

Z zebranych i poddanych analizie danych empirycznych wynika, że omawiana Warszawska Akademicka Pielgrzymka Metropolitalna na Jasną Górę to domena kobiet, które stanowiły 81% wszystkich uczestników. Mężczyźni uczestniczyli natomiast w 19-procentowym odsetku. Niniejsza pielgrzymka jest swego rodzaju odzwierciedleniem uczestnictwa naszego społeczeństwa w praktykach religijnych ze względu na płeć. Przykładowo w niedzielnej Mszy św. bierze udział trzy czwarte kobiet i jedna czwarta mężczyzn.

Uczestnicy pielgrzymki to przede wszystkim ludzie młodzi. Największy odsetek (74%) stanowili pątnicy w wieku 19–25 lat. Najstarszymi pielgrzymami byli czterdziestolatkowie. Po 13% uczestników lokowało się w przedziale wiekowym 26–40 lat oraz 18 lat i młodszy. W przypadku analizy danych dotyczących uczestnictwa ze względu na wiek możemy stwierdzić, że nie występuje podobna zależność, jak w przypadku płci. W pielgrzymce uczestniczą ludzie młodzi, natomiast w praktykach religijnych w Kościele obserwuje się przewagę osób starszych. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w charakterze pielgrzymki, gdyż była to pielgrzymka piesza, wymagająca od pątników dobrego zdrowia i dobrej kondycji fizycznej. Uczestnicy pielgrzymki narażeni są ponadto na maszerowanie w skrajnych warunkach pogodowych: od tropikalnego upału, do przenikającego zimna i deszczu. Również warunki noclegowe i odpoczynku uzależnione są od pogody i najczęściej znacznie odbiegają od pewnego standardu charakterystycznego dla warunków domowych. Wskutek tego osoby starsze najczęściej z powodów obiektywnych nie decydują się na podjęcie pielgrzymkowego ryzyka.

Pielgrzymka to przede wszystkim uzupełniająca praktyka religijna, w której biorą udział studenci, studentki, uczniowie i uczennice oraz absolwenci szkół wyższych. W interesującej nas pielgrzymce 54% ogółu uczestników stanowiła młodzież akademicka, 24% pielgrzymów było uczniami, przede wszystkim szkół ponadgimnazjalnych, natomiast 21% badanych legitymowało się wykształceniem wyższym. Wykształcenie średnie i niższe

posiadało jedynie 2% uczestników pielgrzymki. Z punktu widzenia omawianych zmiennych pielgrzymka ta, ukierunkowana na uczestnictwo studentów, choć otwarta również na inne zbiorowości, nie stanowi potwierdzenia przekroju uczestników praktyk religijnych w Kościele. W praktykach religijnych w Kościele uczestniczą bowiem w najwyższym odsetku osoby starsze i gorzej wykształcone. Pielgrzymka zaś to domena ludzi bardzo dobrze wykształconych i aspirujących do bardzo dobrego wykształcenia. Pod tym względem pielgrzymi tworzą zatem specyficzną zbiorowość, w żaden sposób nieprzystającą do ogólnej zbiorowości wiernych, którzy biorą udział w praktykach religijnych.

W omawianej pielgrzymce wzięli udział nie tylko mieszkańcy Warszawy, ale także mieszkańcy innych miast i wsi. I tak 43% ogółu biorących w niej udział stanowili mieszkańcy Warszawy, 33% pielgrzymów było mieszkańcami innych miast, w 24% reprezentowani byli także mieszkańcy wsi. Przedstawiony rozkład odpowiedzi nie potwierdza rozkładu uczestnictwa w praktykach religijnych Kościoła. Potwierdza on natomiast inny rozkład, a mianowicie dotyczący studentów kształcących się w uczelniach warszawskich. W pielgrzymce wzięli udział nieco większy odsetek studentów pochodzących ze wsi w porównaniu do odsetka studentów ze wsi studiujących w uczelniach warszawskich. W sposób delikatny potwierdziła się tutaj teza o większej religijności mieszkańców wsi w stosunku do mieszkańców miast, zwłaszcza dużych.

Analizując badaną zbiorowość patniczą z punktu widzenia takiej zmiennej społecznej, jaką jest pochodzenie społeczne, łatwo zauważyć, że rozkład odpowiedzi jest zbliżony do tego, jaki wystąpił w kontekście analizy ze względu na miejsce zamieszkania. W tym przypadku 49% uczestników pielgrzymki legitymuje się pochodzeniem inteligenckim, 34% robotniczym, natomiast 18% rolniczym

Zamożność, bogactwo to kolejna zmienna społeczna służąca do charakterystyki uczestników pielgrzymki. Z zebranych danych empirycznych wynika, że 88% respondentów zdefiniowało siebie jako osoby ani bogate, ani biedne. Słowem – jako osoby, którym starcza środków finansowych na realizację podstawowych potrzeb, ale jednocześnie nie mogą sobie pozwolić na zaspokajanie potrzeb wymagających większych nakładów finansowych. Przeszło co dziesiąty badany (11%) zadeklarował, że jest osobą zamożną, a jedynie co setny (1%) z respondentów określił siebie jako osobę biedną. Uzyskane dane empiryczne wskazują wyraźnie, że badana zbiorowość różniła się pod względem zamożności od praktykujących członków Kościoła, a także od polskiego społeczeństwa w ogólności. Zarówno bowiem Kościele, jak i w społeczeństwie większy odsetek stanowią ludzie określający siebie jako osoby biedne.

Uczestnicy pielgrzymki to przede wszystkim studenci i uczniowie (78%). Osoby pracujące stanowiły 18% respondentów, natomiast 4% poszukiwało pracy. Wśród uczestników pielgrzymki nie było żadnego emeryta lub rencisty, ale także osoby nie nierobiącej.

Dokonyjąc charakterystyki uczestników pielgrzymki ważne jest poznanie ich wiary religijnej. Z zebranych danych wynika, że 99% respondentów zadeklarowało, iż są wierzącymi, natomiast zaledwie 1% uczestników określił siebie jako osoby niewierzące. Deklaracje powyższe są świadectwem, że uczestnictwo w pielgrzymce jest konsekwencją wiary respondentów i ich związku z Kościołem. Można sądzić, że pielgrzymka stanowi dla badanych pewne ogniwo w procesie formacji religijnej i realizacji wartości transcendentnych.

Kolejną zmienną dobrze charakteryzującą religijność badanych jest ich przynależność do wspólnoty religijnej w Kościele. Zdecydowana większość respondentów (68%) taką przynależność zadeklarowała, natomiast 32% stwierdziło, że nie przynależy do żadnej wspólnoty. Na podstawie zebranych danych empirycznych można stwierdzić, że znaczący odsetek badanych stanowiły osoby, które uczestniczą w różnych zinstytucjonalizowanych działaniach Kościoła w trakcie całego roku. Wspólnoty te nie tylko realizują cele o charakterze charytatywnym, ale także kulturalnym i oświatowym.

Uczestnicy interesujące nas pielgrzymki w większości nie byli nowicjuszami, ale pątnikami z pewnym stażem i doświadczeniem pielgrzymkowym. 59% respondentów w pielgrzymce uczestniczyło systematycznie, 21% brało w niej udział już kilkakrotnie, natomiast 20% uczestniczyło po raz pierwszy. Taki rozkład odpowiedzi jest świadectwem zjawiska, że skład osobowy uczestników pielgrzymki pod względem społecznym raczej nie ulega zmianie, a faktycznie mamy do czynienia z naturalną pokoleniową wymianą uczestników. Część osób przestaje uczestniczyć, a część zaczyna uczestniczyć. Największą zbiorowość stanowią wielokrotni uczestnicy pielgrzymek.

5. Motywy i oczekiwania uczestników pielgrzymki

Z zebranych i poddanych analizie danych empirycznych wynika, że udział respondentów w pielgrzymce jest konsekwencją odczuwanej przez nich potrzeby uczestnictwa w tej formie aktywności religijnej. Takiej odpowiedzi udzieliło aż 71% badanych. 21% respondentów zadeklarowało, że przez uczestnictwo w pielgrzymce chcieli doświadczyć czegoś nowego. Dla 8% badanych pielgrzymka miała być sprawdzianem charakteru pątnika, realizacją najważniejszego celu lub sposobem przyjemnego spędzenia czasu. Przedstawiony rozkład odpowiedzi świadczy o odczuwaniu przez przeważa-

jący odsetek respondentów wewnętrznej potrzeby uczestnictwa, która może wynikać z ich przekonań religijnych lub też wypływa z potrzeby doświadczenia pielgrzymiej wspólnoty. Deklaracja świadcząca o potrzebie doświadczenia czegoś nowego może być efektem nurtującej w nich potrzeby doświadczenia transcendencji w kontekście pielgrzymkowym lub też doświadczenia wspólnoty pielgrzymkowej.

Inną zmienną dobrze opisującą badaną zbiorowość jest motywacja udziału w pielgrzymce. Zdecydowana większość respondentów stwierdziła, że motywem udziału w pielgrzymce była intencja religijna. 12% badanych wskazało, że ich udział w pielgrzymce wynikał z motywacji poznawczych. 10% wyjaśniło, że wzięli udział w pielgrzymce bez specjalnej motywacji, natomiast dla 9% motywem była potrzeba bycia z innymi. Żaden z respondentów w kwestii motywu udziału w pielgrzymce nie zadeklarował, że uczestniczy w niej z uwagi na potrzebę wzmocnienia fizycznego i zdrowotnego. Uzasadnione jest zatem stwierdzenie, że blisko trzy czwarte respondentów, podejmując decyzję o udziale w pielgrzymce, kieruje się motywami religijnymi, które mogą być rozumiane na wiele sposobów. Ważną też rolę odgrywają względy poznawcze, ale także walory integracyjne pielgrzymowania. Deklaracja części pielgrzymów o braku motywacji może sugerować, że decydując się na udział w pielgrzymce chcieli oni doświadczyć czegoś nieznanego, co może okazać się ciekawe i intrygujące.

Z powyższymi danymi korespondują zebrane dane empiryczne na temat głównego celu pielgrzymki. Wynika z nich, że dla 71% respondentów celem pielgrzymki jest sfera duchowa i religijna, dla 16% – sfera psychiczna, a dla 13% – sfera społeczna i wspólnotowa, podczas gdy dla 1% liczy się sfera sprawnościowa i zdrowotna. Przedstawiony rozkład odpowiedzi uzasadnia stwierdzenie, że przeważający odsetek respondentów za cel pielgrzymki uznaje osiągnięcie wartości duchowo-religijnych, rozumianych na wiele sposobów, a przeszło jedna czwarta badanych poszukuje poprzez pielgrzymkę możliwości realizacji wartości psychicznych i społecznych.

Z przedstawionym wyżej rozkładem odpowiedzi korespondują odpowiedzi respondentów na temat powodów uczestnictwa w pielgrzymce. Uzyskane dane empiryczne upoważniają do stwierdzenia, że czynnikiem skłaniającym do uczestnictwa w pielgrzymce są szeroko rozumiane potrzeby duchowe i religijne. Chęć zobaczenia i doświadczenia czegoś nowego skłania do udziału w pielgrzymce 23% respondentów. Dla 6% badanych tym czynnikiem jest chęć sprawdzenia swojej odporności na trudy i wysiłek. Dla 5% respondentów powodem jest chęć poznania nowych ludzi. Z przedstawionego rozkładu odpowiedzi wynika, że znaczący odsetek badanych podejmuje decyzję o udziale w pielgrzymce z powodów religijnych i duchowych, a więc z powodów, które można uznać za zgodne z rozumieniem pielgrzymki. Blis-

ko jedna czwarta respondentów kieruje się chęcią poznania i doświadczenia czegoś nowego, a to nowe może obejmować zarówno szeroko rozumiane doświadczenie religijne, jak i pozareligijne.

6. Realizacja celów i oczekiwań uczestników pielgrzymki

Z zebranych i poddanych analizie danych empirycznych wynika, że przeważający odsetek respondentów osiągnął cele i spełnił oczekiwania poprzez udział w pielgrzymce. Aż 74% badanych potwierdziło, że pielgrzymka spełniła ich oczekiwania, a 24% respondentów zadeklarowało, że ich oczekiwania raczej zostały spełnione. Zaledwie 2% z pielgrzymów uznało, że oczekiwania raczej nie zostały spełnione. Żaden z badanych nie zadeklarował, że pielgrzymka w ogóle nie spełniła pokładanych w niej oczekiwań. Na podstawie rozkładu odpowiedzi możemy stwierdzić, że zakładane cele i oczekiwania zostały w przeważającym odsetku spełnione. Jak się wydaje, także i to wypada uznać za walor pielgrzymki. Niewiele jest bowiem takich ludzkich aktywności o tym i podobnym charakterze, w których cele realizowane zbliżone są do celów zakładanych.

Dążąc do bardziej szczegółowego poznania, w jakim zakresie zostały spełnione oczekiwania respondentów przez pielgrzymkę, poddano analizie odpowiedzi na kolejne pytania. Wynika z nich, że 76% badanych spełniło swoje oczekiwania odnoszące się do sfery duchowo-religijnej, 13% zadeklarowało, że ich oczekiwania spełnione zostały w sferze poznawczej, 7% wskazało na sferę towarzyską, a 4% – na sferę sprawnościową i zdrowotną. Zabrane dane empiryczne potwierdzają występowanie znaczącej zbieżności oczekiwań założonych z efektami pielgrzymkowego doświadczenia.

Kolejną zmienną była zmienna charakteryzująca wpływ pielgrzymki na jej uczestników. Z zebranych danych empirycznych wynika, że pielgrzymka wpłynie na zmianę ich życia. Na odpowiedź „raczej tak” i „tak” wskazało bowiem łącznie 87% respondentów. Jedynie 14% badanych poinformowało, że pielgrzymka nie wpłynie lub raczej nie wpłynie na ich życie. Na podstawie rozkładu odpowiedzi upoważnieni jesteśmy do stwierdzenia, że dla większości uczestników udział w pielgrzymce jest niezwykle głębokim i znaczącym doświadczeniem. Bowiem niewiele w życiu człowieka jest takich doświadczeń, które skutkują świadomą zmianą dalszego życia lub choćby jego korektą. Mamy nadzieję, że omawiana zmiana lub choćby korekta swego życia polegać będzie na byciu lepszym i bardziej konsekwentnym w doskonaleniu się w swym człowieczeństwie.

Z analizy kolejnych danych empirycznych wynika, że owa zmiana życia dla 44% badanych będzie polegała na byciu lepszym dla drugiego człowieka. Dla 35% – na pogłębieniu swojego życia duchowego i religijnego, dla 14%

– na dążeniu do wyeliminowania swoich niedoskonałości społecznych i psychicznych, dla 5% – na większym zaangażowaniu w pracę (naukę). Żaden z respondentów nie wskazał, że pielgrzymka spowoduje zmianę życia w obszarze dbałości o zdrowie i sprawność fizyczną.

Podsumowanie

W pielgrzymce wzięły udział przede wszystkim kobiety. Znaczną większość uczestników stanowiły osoby w wieku 19–25 lat. Ponad połowa pielgrzymów była studentami (studentkami). Dość liczną zbiorowość tworzyli uczniowie (uczennice) oraz osoby z wyższym wykształceniem. Niespełna połowa respondentów mieszkała w Warszawie, podczas gdy niewiele mniejsza liczebnie grupa osób – w innym mieście. Niemal połowa badanych legitymowała się inteligenckim pochodzeniem społecznym. Prawie wszyscy uczestnicy byli osobami średnio zamożnymi. Nieco ponad połowa respondentów studiowała, a dość duża zbiorowość uczyła się. Niemal wszyscy – to osoby wierzące. Większość należała do jakiejś wspólnoty religijnej. Ponad połowa systematycznie od wielu lat uczestniczyła w pielgrzymce.

Większość respondentów wzięła udział w pielgrzymce ze względu na potrzebę uczestnictwa w niej. Dość znaczna zbiorowość przez pielgrzymowanie chciała doświadczyć czegoś nowego. Dla znacznej większości uczestników główną motywacją pielgrzymowania była intencja religijna. Niewielka zbiorowość kierowała się względami poznawczymi. Podczas gdy dla dużej większości respondentów główny cel pielgrzymki wiązał się ze sferą religijną i duchową, niewielka zbiorowość deklarowała, iż był on związany ze sferą psychiczną; nieco mniej osób wskazywało na sferę społeczną i wspólnotową.

Pielgrzymka pozwoliła osiągnąć cele i spełnić oczekiwania większości uczestników. W opinii znacznej większości oczekiwania w najwyższym stopniu spełnione zostały w sferze duchowej i religijnej. Nieduża zbiorowość zadeklarowała sferę poznawczą. Pielgrzymka wpłynęła na dalsze życie przeważającego odsetka uczestników pielgrzymki. Po pielgrzymce prawie połowa respondentów uznała, że należy być lepszym dla drugiego człowieka. Nieco mniejsza zbiorowość postanowiła pogłębić swoje życie duchowe i religijne. Nieduża liczba osób doszła do wniosku, że chce dążyć do wyeliminowania swoich niedoskonałości społecznych i psychicznych.

Na podstawie zebranych i poddanych analizie danych empirycznych można sformułować następujące wnioski o charakterze poznawczym. Oto one:

Uczestnicy pielgrzymki to specyficzna zbiorowość pod względem cech społeczno-demograficznych. Charakterystyka tej zbiorowości jest odmienna od charakterystyki zbiorowości wiernych uczestniczących w praktykach religijnych Kościoła.

Głównym celem, jaki sobie stawiają uczestnicy pielgrzymki, jest realizacja wartości ze sfery duchowej i religijnej. Podobne są też ich oczekiwania, które polegają na doświadczeniu duchowym i religijnym. Niewielkie znaczenie mają inne cele i motywy, natomiast cele i motywy dotyczące sfery zdrowotnej i sprawnościowej zostały przez uczestników całkowicie zmarginalizowane. Zatem uczestnicy traktują pielgrzymkę przede wszystkim jako ogniowo procesu wychowawczo-formacyjnego i doświadczenia duchowo-religijnego.

Pielgrzymka jest głębokim doświadczeniem duchowym i religijnym dla uczestników. Pozwala na realizację stawianych celów oraz oczekiwań, ale przede wszystkim wpływa na podjęcie decyzji o zmianie sposobu życia. Owa zmiana polega przede wszystkim na postanowieniu bycia lepszym dla drugiego człowieka oraz na pogłębieniu swego życia duchowego i religijnego.

Piśmiennictwo

- Baniak J. (2004) *Pielgrzymka religijna*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1.
- Dyduch J.M. (2005) *Pielgrzymowanie do sanktuariów w świetle przepisów kościelnych* [w:] B. Domański, S. Skiba, red., *Geografia i sacrum*, t. 1, IGiGP UJ, Kraków.
- Jackowski A. (2004) *Pielgrzymowanie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Podemski K. (2005) *Socjologia podróży*, UAM, Poznań.
- Potocki A. (2007) *W kierunku turystyki religijnej (z badań ruchu pielgrzymkowego na Podkarpaciu)* [w:] Z. Dziubiński, red., *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, AWF/SALOS RP, Warszawa.

Abstract

Sociological characteristics of the participants of the Warsaw Academic Metropolitan Pilgrimage to Jasna Góra

The main aim of the study was getting to know sociological characteristics of participants of the Warsaw Academic Metropolitan Pilgrimage to Jasna Góra.

The researched collectivity was a randomly chosen group of 136 participants of the discussed pilgrimage. The study was based on the diagnostic survey method which is one of the most popular methods of social research.

It comes from the collected and analyzed data that the majority of the participants of the above mentioned pilgrimage were young women from middle-income families who learned at school or studied. The survey revealed also that a considerable part of them lived in Warsaw and they had been pilgrimaging to Jasna Góra systematically for many years. The aim of the pilgrimage for the majority of the participants was realization of a spiritual need and a definite religious intention. The need for participation in pilgrimages occupied the most important place in the pilgrims' lives. The pilgrimage not only made it possible for participants to realize the formulated aims but it also contributed to a change in their lives which consists in being better for other people and deepening of their own spiritual and religious lives.

Key words: pilgrimage, characteristics of participants, sociology

ASPEKTY RELIGIJNE W PODRÓŻACH KULTUROWYCH OSÓB STARSZYCH (NA PRZYKŁADZIE SŁUCHACZY UTW I ATW W POZNANIU)

*Karolina Buczkowska**

Zarys treści: Artykuł został przygotowany na podstawie badań ankietowych, przeprowadzonych wśród słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW) oraz Akademii Trzeciego Wieku (ATW) w Poznaniu. Uzyskane wyniki pozwoliły stwierdzić, że wyjazdy tych osób można nazwać wyprawami kulturowymi, a ich samych – turystami kulturowymi. Ponadto wykazano, że interesują się oni różnymi religiami i zwiedzają miejsca oraz obiekty związane z nimi, jednak w ich kulturowych wyprawach aspekty religijne nie dominują. W artykule autorka przybliżyła też dylematy terminologiczne w zakresie nazewnictwa turystyki religijnej i turystyki poznawczej religii.

Słowa kluczowe: turystyka kulturowa, turystyka religijna, turysta kulturowy, osoby starsze, UTW

Wprowadzenie

Prowadzone współcześnie różnorodne badania nad uczestnikami turystyki kulturowej wykazują, że w znacznej części są to osoby starsze. Według naukowców z amerykańskiego Uniwersytetu Wiktorii, turyści kulturowi są zazwyczaj dojrzałymi – są to osoby powyżej pięćdziesiątego i sześćdziesiątego roku życia, z wyższym wykształceniem, na emeryturze lub zajmujące kierownicze stanowiska bądź pełniące inne odpowiedzialne zawodowe funkcje [Johnson 2010]. Potwierdzają to inne badania, zgodnie z którymi np. w USA aktywności kulturowe podejmują przede wszystkim turyści w wieku 45–65 lat (w szczególności kobiety), ponieważ są w szczytowym okresie przyswajania wiedzy, posiadają odpowiedni przychód finansowy, którym mogą dowolnie dysponować oraz czas, który mogą poświęcić na aktywności kulturalne i podróże [Lord 1999, s. 5]. W przypadku Europy dane z badań francuskich

* Dr, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu, Wydział Turystyki i Rekreacji – Zakład Kulturowych Podstaw Turystyki; e-mail: turystykakulturowa@interia.pl.

Barbiera [2005, s. 101–102] pokazały, że wśród turystów kulturowych w tym kraju dominują także osoby powyżej pięćdziesiątego roku życia, głównie emeryci, a ponadto osoby z wyższym lub średnim wykształceniem, najczęściej kobiety.

Aby scharakteryzować udział osób starszych w turystyce kulturowej w Polsce, przeprowadzone zostały przez autorkę tego artykułu badania ankietowe wśród słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW) oraz Akademii Trzeciego Wieku (ATW) w Poznaniu, ponieważ właśnie te osoby odpowiadają profilom turystów kulturowych z innych krajów¹. Respondentów zapytano o różnorodne zagadnienia związane z wybranymi aspektami podróży kulturowych, w tym o obecność i znaczenie w nich aspektów religijnych, jako że od lat turystyka religijna i pielgrzymki utrzymują się wśród najpopularniejszych rodzajów turystyki.

Samo zagadnienie turystyki kulturowej, związanej z odwiedzaniem obiektów religijnych przez osoby o różnych motywacjach i poglądach religijnych, od pewnego czasu jest szeroko dyskutowane przez różne środowiska badawcze (brak jednolitego nazewnictwa i podejścia), dlatego też w artykule przytoczone zostaną najważniejsze opinie.

W artykule jest mowa o osobach starszych. Pojęciem tym obejmuje autorka wszystkie osoby, które zgodnie z kategoriami wiekowymi Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) wkroczyły już w okres starości, nazywanej też „trzecim wiekiem”. Wyróżniamy tu: wiek przedstarczy (osoby w wieku 45–59 lat), wczesną starość (60–74 lat), późną starość / wiek starczy (75–89 lat) oraz długowieczność (powyżej 90. roku życia) [Nowicka 2006, s. 18].

¹ Wyniki badań zaprezentowane zostały w dalszej części pracy. Kwestionariusz ankiety, którym autorka posłużyła się do przeprowadzenia tych badań, jest zmodyfikowaną wersją kwestionariusza, którego użyła do swoich badań habilitacyjnych.

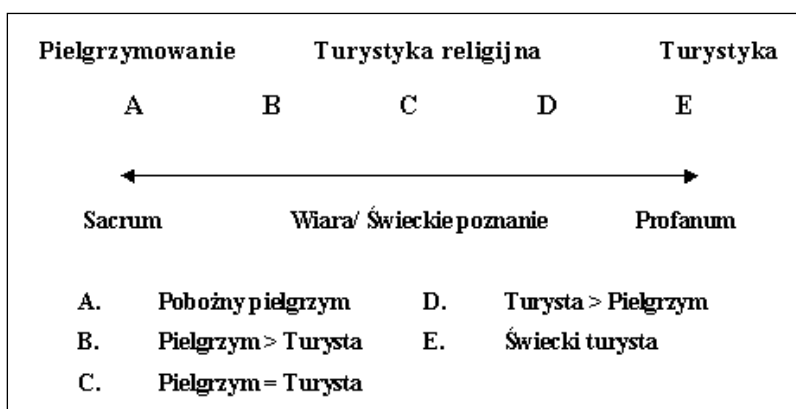
Uniwersytet Trzeciego Wieku (UTW) w Poznaniu powstał w 1979 r. Jego słuchaczami są emeryci i renciści. Do głównych zadań Uniwersytetu należy m.in. ustawiczne kształcenie seniorów, stymulowanie ich rozwoju osobistego oraz rozwijanie sprawności intelektualnej i fizycznej. Swą działalność realizuje poprzez udział członków w wykładach i seminaryjnych zajęciach z różnych dziedzin naukowych oraz w sekcjach naukowych, kulturalnych i fizyczno-ruchowych, a także kołach zainteresowań [<http://www.utw.poznan.pl>]. Liczba słuchaczy UTW w roku akademickim 2009/10 wynosiła ok. 1200.

Akademia Trzeciego Wieku działa przy Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa. Oferta Akademii skierowana jest do osób w wieku 50+, które są zainteresowane własnym rozwojem. Członkowie ATW uczestniczą w wykładach specjalistów z różnych dziedzin, zajęciach seminaryjnych w 27 sekcjach zainteresowań, lektoratach języków obcych, a także w wydarzeniach kulturalno-artystycznych i spotkaniach z osobami znanymi z życia publicznego, organizowanych przez Uczelnię [www.atw.wsnhid.pl]. W roku akademickim 2009/10 w zajęciach organizowanych w ramach ATW uczestniczyło około 700 słuchaczy.

1. Turystyka kulturowa do miejsc i obiektów religijnych – dylematy terminologiczne

Religia powszechnie uznawana jest za część składową kultury, dlatego też turystyka religijna jest przez wielu badaczy i praktyków traktowana jako jedna z form turystyki kulturowej. W związku z jej wielowiekową tradycją oraz olbrzymim zasięgiem i rozmiarem, często traktowana jest także jak odrębny rodzaj turystyki. Od wielu lat naukowcy zastanawiają się nad zależnościami na linii religia-kultura, próbując ustalić wspólne nazewnictwo i ujednoczyć znaczenie motywacji duchowych i poznawczych w kontakcie turystów z religią, co jednak nie jest proste, a zapewne okaże się nawet niewykonalne.

Nad tym problemem zastanawiała się na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku V.L. Smith [Różycki 2009, s. 158–159], konstruując oś różnorodności i zmienności motywów podróżowania, które mogą przechodzić od pielgrzymki do podróży turystycznej i odwrotnie (ryc. 1). Niejako na dwóch przeciwległych biegunach osi V.L. Smith umieściła *sacrum* (pielgrzymowanie) i *profanum* (turystykę), pomiędzy którymi znalazły się możliwe kombinacje tych dwóch skrajnych pojęć – do ich zdefiniowania wprowadzono termin „turystyka religijna”. Pielgrzymowanie zostało przez V.L. Smith zdefiniowane jako ‘udawanie się do miejsc świętych z pobudek czysto lub niemal wyłącznie duchowych, religijnych’, natomiast turystyka religijna jako ‘wyjazdy do miejsc świętych z nastawieniem poznawczym, krajoznawczym, a czasami także duchowym’. Stopień zaangażowania duchowego w każdej z tych dwóch form może być różny, w zależności od stop-



Ryc. 1. Kontinuum występujące na osi pielgrzymowanie-turystyka

Źródło: P. Różycki, *Turystyka religijna i pielgrzymkowa* [w: Buczkowska, Mikos Rohrscheidt von, red. 2009, s. 158].

nia pobożności, motywacji i wielu innych czynników. Trzecią formą podróży do miejsc świętych jest zaznaczona na osi turystyka, którą można nazwać turystyką (w domyśle kulturową), gdyż wyjazdy realizują osoby niemające nastawienia religijnego, a czasami wręcz poznające inne, obce sobie religie, traktowane jako sfera kulturowa, a nie sfera ducha.

Według A. Jackowskiego, zajmującego się w Polsce naukowo od wielu lat podróżami do miejsc związanych z religią oraz jego współpracowników [Jackowski, Ptaszycka-Jackowska, Sołjan 2002, s. 55–56], wyróżniamy trzy odrębne motywy wyjazdów do miejsc religijnych (podział koresponduje z poglądami V.L. Smith):

- 1) motyw wynikający tylko z pobudek religijnych (motyw ten najczęściej dotyczy pielgrzymek) – mowa wtedy o turystyce religijnej (pielgrzymka stanowi jej swoistą formę);
- 2) motyw religijno-poznawczy – mowa wtedy o turystyce religijnej;
- 3) motyw wynikający z pobudek pozareligijnych (poznawczych, rozrywkowych) – wyjazd taki rozpatruje się wówczas w sposób bardziej ogólny, w kontekście turystyki kulturowej.

Również u K. Michałowskiego [2003, s. 181] można znaleźć podobny punkt widzenia. Wprowadzając określenie „podróże do miejsc kultu religijnego”, wprowadził ich podział na trzy kategorie:

- 1) pielgrzymkę – w jej ramach uwzględniając tzw. turystykę specjalistyczną, czyli podróże chorych w celu cudownego uzdrowienia oraz turystykę pielgrzymkową – wędrówkę w celu modlitwy i pokuty (w kategorii tej dominuje motyw religijny);
- 2) turystykę religijną (obecny tu zarówno motyw religijny, jak i poznawczy);
- 3) turystykę kulturową (motyw poznawczy).

Mikos von Rohrscheidt [2010, s. 169–170] sugeruje, że „liczne wyprawy, w których programach pojawiają się miejsca i obiekty związane z religią (zwłaszcza zabytkowe i monumentalne kościoły i klasztory), choć nie są one głównym celem podróży, trudno nazwać po prostu turystyką religijną”. Dlatego też wyróżnia turystykę kulturowo-religijną, obejmując tym terminem podróże podejmowane z motywów poznawczych, których głównym celem są miejsca związane z historią religii oraz miejsca kultu religijnego. Podróże podejmowane z motywów religijnych, których głównym celem są miejsca kultu religijnego, wydarzenia o charakterze religijnym oraz obiekty sakralne nazywa z kolei Mikos von Rohrscheidt turystyką religijno-pielgrzymkową – określenie to jednak zostało przez A. Jackowskiego zakwestionowane i uznane za „patologię pojęciową”, albowiem według niego pielgrzymka powszechnie uznana jest za specyficzną formę turystyki religijnej [Jackowski 2010, s. 18].

Według A. Wilkońskiej [2010, s. 62] turystyka religijna to „jedna z form migracji turystycznych, podczas których wyłącznie bądź w powiązaniu z innymi motywami podróży pojawia się cel religijny, połączony z aktami kultu religijnego”. Nie wiemy jednak, co badaczka rozumie pod pojęciem celu religijnego i jak określa podróże do miejsc kultu religijnego tylko o charakterze poznawczym.

Z kolei B. Vukonić [za: Jackowski 2010, s. 30–31] uważa, że turystyka religijna może być podejmowana jedynie przez *homo turisticus religiosus*, czyli osoby wierzące, podróżujące w celach religijnych, a przejawia się w trzech formach, tj. jako:

- 1) pielgrzymki (wędrowki do miejsca świętego),
- 2) uczestnictwo w wyjazdach do sanktuarium z okazji znaczących uroczystości religijnych,
- 3) podróże mające na celu nawiedzanie ważnych ośrodków religijnych podczas wyjazdów turystycznych.

W zależności od poglądów religijnych turystów uczestniczących w wyjazdach do miejsc kultu religijnego K. Buczkowska [2008, s. 53] dokonała następujących rozgraniczeń:

- 1) wyjazdy wyznawców danej religii do miejsca/miejsc jej kultu, w trakcie których osoby te uczestniczą w nabożeństwie religijnym oraz zwiedzają towarzyszący miejscu kultu kompleks zabudowań (często zawierający muzeum lub wystawę), a także poznają miejscowość, w której obiekt ten się znajduje – wyjazdy takie stanowią kwintesencję turystyki religijnej;
- 2) wyjazdy wyznawców jednej religii do miejsca/miejsc kultu innej religii, podczas których zwiedzają oni znajdujące się tam obiekty oraz zapoznają się z cechami tegoż wyznania, czasami także uczestniczą w nabożeństwie; wyjazdy te odbywają się w atmosferze ekumenizmu bądź tolerancji religijnej i kulturowej i można je zaliczyć (zależnie od stopnia zaangażowania duchowego turysty) zarówno do turystyki religijnej, jak też ująć w ramy ogólnie pojętej turystyki kulturowej (autorka artykułu nazywa ją obecnie turystyką poznawczą religii);
- 3) wyjazdy agnostyków lub osób niewierzących do miejsc kultu wybranej religii, ukierunkowane na zwiedzanie znajdujących się tam obiektów oraz zapoznanie się z cechami danego wyznania, czasami także z możliwością uczestnictwa w nabożeństwie; wyjazdy te – odbywające się w atmosferze tolerancji religijnej i kulturowej – zalicza się do ogólnie pojętej turystyki kulturowej (autorka artykułu nazywa ją obecnie turystyką poznawczą religii).

Nie mamy jednak do czynienia – według K. Buczkowskiej – ani z turystyką religijną, ani nawet z kulturową w przypadku wyjazdów wyznawców jednej religii do miejsca/miejsc kultu innej religii bądź agnostyków lub osób niewierzących do miejsca/miejsc kultu wybranej religii, których program

obejmuje jedynie powierzchowne zwiedzanie danego miejsca, niepołączone z chęcią zapoznania z cechami tegoż wyznania, w atmosferze pozbawionej poczucia tolerancji religijnej i kulturowej.

2. Charakterystyka badanej próby

Badania nad aspektami religijnymi podróży kulturowych osób starszych przeprowadzone zostały w Poznaniu wśród 181 słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW) oraz Akademii Trzeciego Wieku (ATW). Dopuszczalny błąd szacunku (E) wyniósł 0,07. Badani mieli wypełnić kwestionariusz ankiety, zawierający 17 pytań zamkniętych i otwartych. W metryczce zamieszczono zmienne, które mogą mieć bezpośredni lub pośredni wpływ na zainteresowania kulturowe ankietowanych podczas podróży (zwłaszcza wykształcenie, liczba odwiedzonych krajów, czy też było lub obecne zatrudnienie w sektorze kultury).

Tabela 1. Płeć ankietowanych

Płeć		
	Liczba	Procent
Kobieta	159	91%
Mężczyzna	16	9%
SUMA (danych nie podało 6 osób)	175	100%

Źródło: badania własne.

91 procent ankietowanych osób (spośród wszystkich respondentów, którzy określili swoją płeć) stanowiły kobiety, bowiem to właśnie one są w znacznej mierze słuchaczkami UTW/ATW (tab. 1).

Wśród osób, które ujawniły swój wiek, połowę stanowiły osoby liczące 56–65 lat, a więc w wieku przedstarczym oraz w pierwszej fazie wczesnej starości, natomiast ponad jedną trzecią osoby w wieku 66–75 lat – w drugiej fazie wieku wczesnej starości. 13% ankietowanych było w wieku ponad 75 lat – w wieku starczym (tab. 2).

Trzy czwarte ankietowanych jest już na emeryturze i nie pracuje zawodowo, natomiast prawie co piąta osoba dorabia do emerytury. Jedynie 1% ankietowanych pracuje nadal zawodowo (tab. 3).

Ponad połowa badanych słuchaczy (spośród wszystkich, którzy wskazali swoje wykształcenie) posiada wykształcenie wyższe, a 42% zadeklarowało wykształcenie średnie. Nieznaczny odsetek posiada wykształcenie podstawowe lub zawodowe (tab. 4).

Tabela 2. Wiek ankietowanych

Wiek		
	Liczba	Procent
50–55 lat	2	1%
56–65 lat	89	51%
66–75 lat	62	35%
powyżej 75. roku życia	23	13%
SUMA (danych nie podało 5 osób)	176	100%

Źródło: badania własne.

Tabela 3. Aktualna sytuacja zawodowa ankietowanych

Aktualna sytuacja zawodowa		
	Liczba	Procent
Emeryt, niepracujący	136	75%
Emeryt, pracujący	32	18%
Rencista, niepracujący	9	5%
Rencista, pracujący	0	0%
Osoba pracująca zawodowo	1	1%
SUMA (danych nie podały 3 osoby)	178	100%

Źródło: badania własne.

Tabela 4. Wykształcenie ankietowanych

Wykształcenie		
	Liczba	Procent
Wyższe zawodowe lub magisterskie	95	54%
Średnie	75	42%
Podstawowe lub zawodowe	7	4%
SUMA (danych nie podały 4 osoby)	177	100%

Źródło: badania własne.

Tabela 5. Stan cywilny ankietowanych

Stan cywilny		
	Liczba	Procent
Mężatka/żonaty	79	45%
Panna/Kawaler (żyjący samotnie)	21	12%
Wdowa/Wdowiec (żyjący samotnie)	66	38%
Panna/Kawaler lub Wdowa/Wdowiec (żyjący w związku)	9	5%
SUMA (danych nie podało 6 osób)	175	100%

Źródło: badania własne.

Tabela 6. Miejsce zamieszkania ankietowanych

Miejsce zamieszkania		
	Liczba	Procent
Wieś	9	5%
Miasto do 50 tys.	13	7%
Miasto 50–200 tys.	0	0%
Miasto pow. 200 tys.	7	4%
Poznań	151	84%
SUMA (danych nie podała jedna osoba)	180	100%

Źródło: badania własne.

Połowa osób (spośród wszystkich, które wskazały swój stan cywilny) żyje w związkach formalnych lub nieformalnych, a połowa samotnie (tab. 5).

Zdecydowana większość badanych zamieszkuje Poznań, a jedynie po kilka procent osób mieszka na wsi, w mieście do 50 tys. mieszkańców oraz mieście powyżej 200 tys. mieszkańców (tab. 6).

Wśród osób, które odniosły się do kwestii swoich zawodowych powiązań z kulturą, zaledwie co piąta była lub jest zatrudniona w sektorze kultury (tab. 7).

W grupie osób, które podały liczbę dotychczas odwiedzonych krajów, co trzeci ankietowany odwiedził dotąd 4–8 krajów, co piąty był w 9–13 krajach oraz tyle samo osób odwiedziło 1–3 krajów. Spośród respondentów 12% procent osób było już w ponad 20 krajach (tabela 8). Dane te ukazują duże doświadczenie podróżnicze badanych słuchaczy UWT/ATW.

Tabela 7. Obecne lub były zatrudnienie ankietowanych w sektorze kultury

Obecne lub były zatrudnienie w sektorze kultury		
	Liczba	Procent
Tak	33	20%
Nie	136	80%
SUMA (danych nie podało 12 osób)	169	100%

Źródło: badania własne.

Tabela 8. Liczba odwiedzonych krajów przez ankietowanych

Liczba odwiedzonych krajów		
	Liczba	Procent
0	1	1%
1-3	34	19%
4-8	65	37%
9-13	37	21%
13-20	21	12%
powyżej 20	17	10%
SUMA (danych nie podało 6 osób)	175	100%

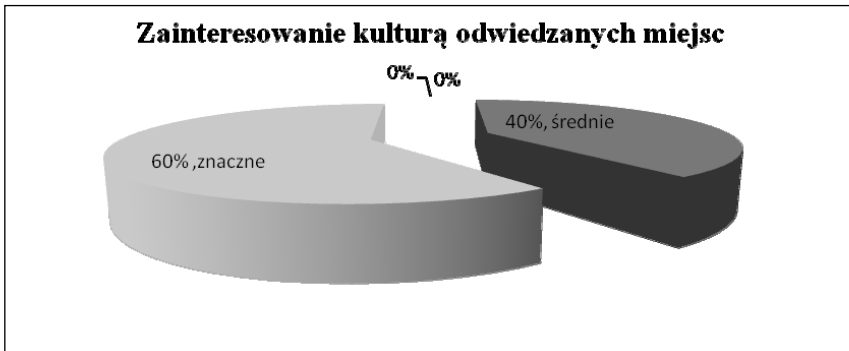
Źródło: badania własne.

3. Specyfika podróży kulturowych słuchaczy UTW/ATW (wyniki badań)

W przeprowadzonych badaniach respondentom zadano szereg pytań po to, by ustalić, na ile podejmowane przez nich podróże i wyjazdy mają charakter kulturowy i jakie miejsce zajmuje w nich religia.

Przystępując do interpretacji wyników założono wstępnie, że słuchacze UTW/ATW (ze względu m.in. na swój wiek, wykształcenie i liczbę odwiedzonych krajów) są turystami kulturowymi, że interesują się kulturą i że religia stanowi dla większości z nich znaczący element ich podróży (założono tak ze względu na dużą liczbę praktykujących katolików w Polsce, zwłaszcza wśród osób starszych). Szczegółowe wyniki badań zawarte są poniżej.

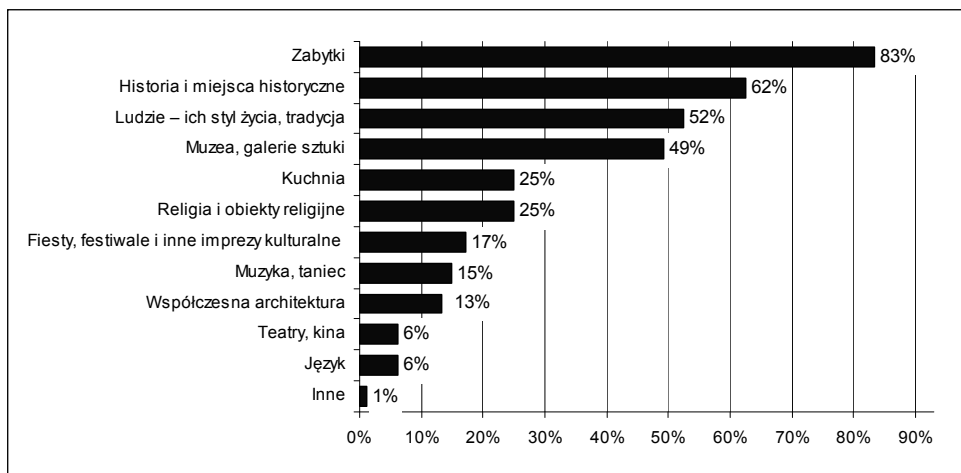
Pierwsze z założeń okazało się całkowicie trafne, ponieważ 60% ankietowanych podało, iż kultura odwiedzanych miejsc interesuje ich w stopniu znacznym, a pozostałe 40%, że w stopniu średnim. Nikt nie zaznaczył opcji: w stopniu minimalnym czy zerowym (wykres na ryc. 2).



Ryc. 2. Stopień zainteresowania kulturą odwiedzanych miejsc

Źródło: badania własne.

W odwiedzanych miejscach respondentów interesują najbardziej zabytki – wskazało tak 83% osób. Na kolejnym miejscu znalazły się historia i miejsca historyczne – mają znaczenie dla 62% osób. Ponad połowa ankietowanych (52%) interesuje się muzeami i galeriami sztuki, a prawie połowa z nich (49%) – kuchnią regionalną. Dla co czwartego badanego w odwiedzanych miejscach

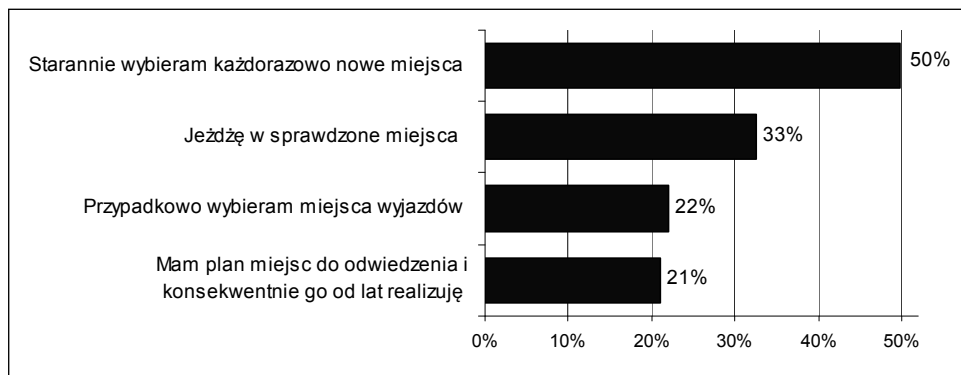


Ryc. 3. Aspekty kultury, które interesują badanych w odwiedzanych miejscach

Źródło: badania własne.

znaczenie ma także religia i obiekty religijne oraz fiesty, festiwale i inne imprezy kulturalne. Na dalszych miejscach wskazano muzykę i taniec, współczesną architekturę, teatry i kina oraz język (wykres na ryc. 3).

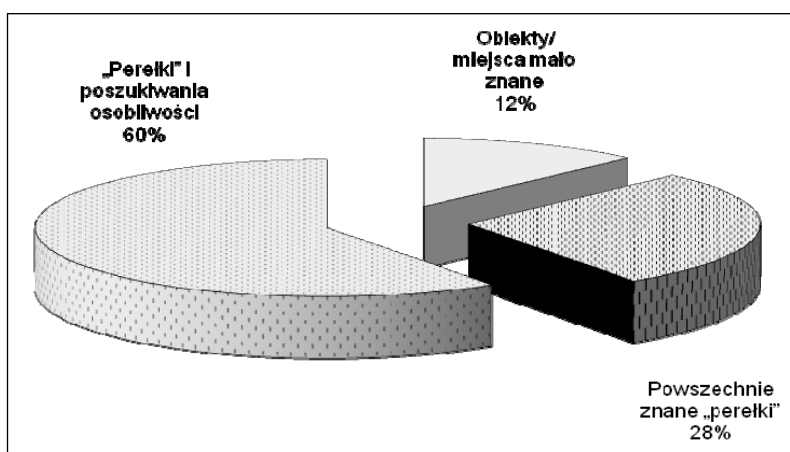
Połowa badanych każdorazowo starannie wybiera nowe miejsca podróży, a jedna trzecia jeździ w sprawdzone miejsca. Co piąty badany jednak ma plan miejsc do odwiedzenia i konsekwentnie go od lat realizuje. Także co piąty wybiera te miejsca przypadkowo (22%) (wykres na ryc. 4).



Ryc. 4. Sposób wyboru miejsc docelowych wyjazdów

Źródło: badania własne.

W trakcie podróży ankietowani najchętniej zwiedzają powszechnie znane obiekty opisywane w przewodnikach i katalogach, czyli tzw. perełki, jednocześnie poszukując osobliwości kulturowych (np. mało znanych obiektów

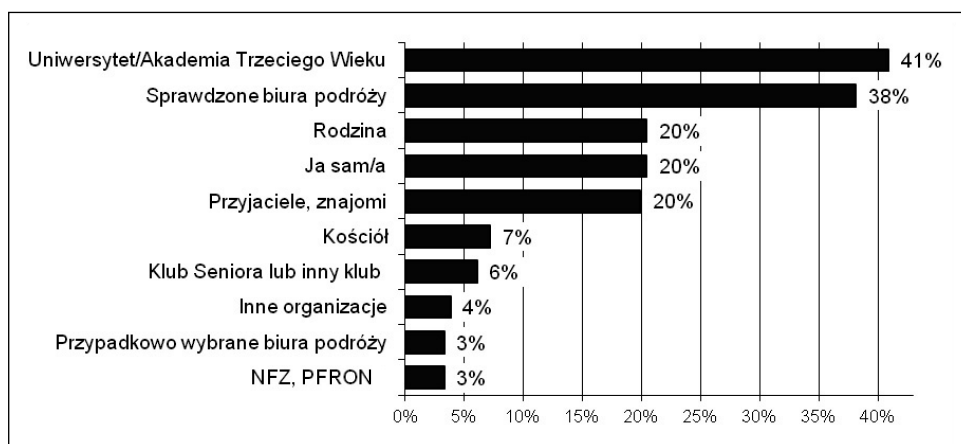


Ryc. 5. Obiekty/miejsca zwiedzane przez ankietowanych najchętniej

Źródło: badania własne.

czy miejsc) – zadeklarowało to 60% osób. Kolejne 28% osób lubi zwiedzać popularne „perełki”, natomiast 12% – obiekty i miejsca mało znane, a bardzo ciekawe, które wyszukują samodzielnie (wykres na ryc. 5).

Prawie połowa badanych słuchaczy UTW/ATW (41%) wyjeżdża na imprezy turystyczne organizowane właśnie przez Uniwersytet lub Akademię – wyjazdy te mają zawsze temat wiodący i solidnie przygotowany program turystyczny – a 38% preferuje sprawdzone biura podróży. Co piątemu ankietyowanemu wyjazd organizuje rodzina lub przyjaciele, bądź też zajmuje się tym samodzielnie. Jedynie 7% badanych udaje się na wyjazdy organizowane przez Kościół. Niewiele osób podróżuje wykorzystując pośrednictwo m.in. klubu seniora, innych organizatorów, przypadkowo wybranych biur podróży czy NFZ-etu i PFRON-u (wykres na ryc. 6).

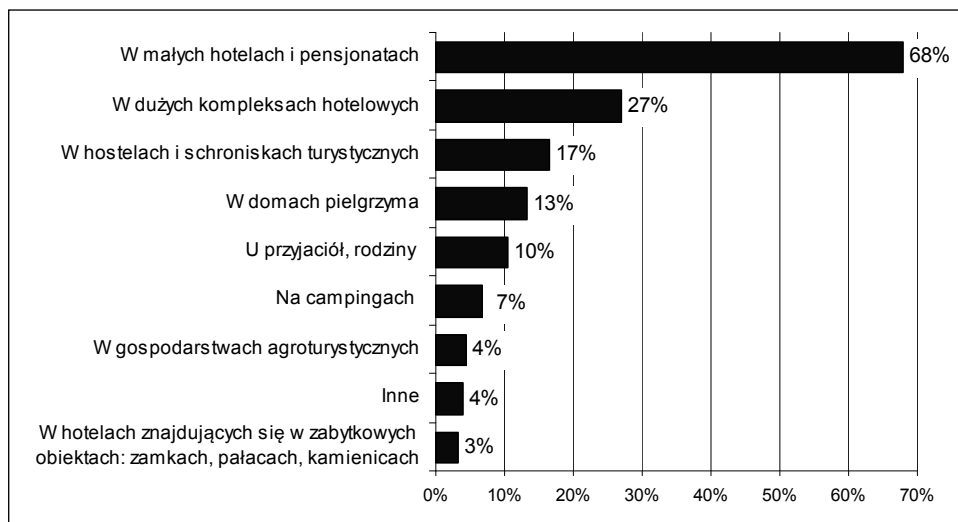


Ryc. 6. Organizatorzy wyjazdów respondentów

Źródło: badania własne.

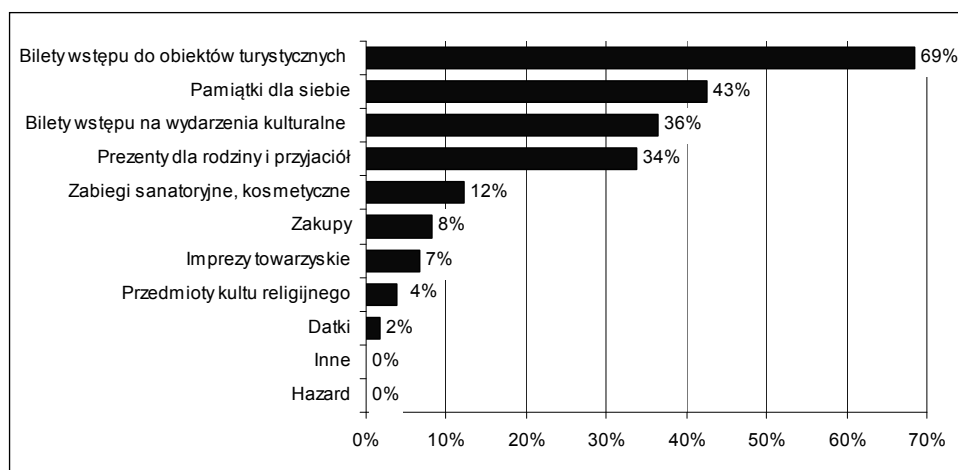
Najczęściej wybieranymi przez ankietowanych miejscami noclegowymi są małe hotele i pensjonaty, gdyż nocuje w nich aż 68% ankietowanych. Kolejne miejsca noclegowe wybiera już znacznie mniejszy odsetek osób – w dużych kompleksach hotelowych nocuje 27% badanych, w hostelach i schroniskach turystycznych 17%, w domach pielgrzymia 13%, u przyjaciół lub rodziny 10%. Jedynie 3% osób wybiera na nocleg hotele znajdujące się w zabytkowych obiektach: zamkach, pałacach czy kamienicach – ma tu zapewne znaczenie aspekt ekonomiczny (wykres na ryc. 7).

Nie licząc kosztów zakwaterowania, jedzenia i przejazdów, ankietowani najchętniej w trakcie podróży wydają pieniądze na bilety wstępu do obiektów turystycznych – koszty takie ponosi aż 69% osób. Prawie połowa osób (43%) kupuje pamiątki dla siebie. 36% osób wydaje pieniądze na bilety wstę-



Ryc. 7. Najczęściej wybierane miejsca noclegowe

Źródło: badania własne.

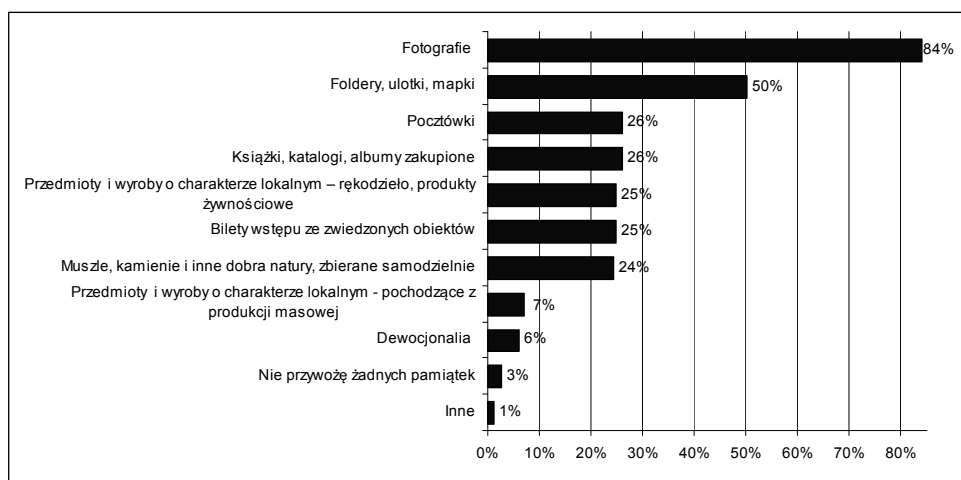


Ryc. 8. Najczęstsze wydatki respondentów w trakcie podróży (nie licząc kosztów zakwaterowania, jedzenia i przejazdów)

Źródło: badania własne.

pu na wydarzenia kulturalne, a 34% – na prezenty dla rodziny i przyjaciół. Kolejne wydatki (deklarowane przez mniej niż 10% osób) przeznaczone są na zabiegi sanatoryjne i kosmetyczne, zakupy, imprezy towarzyskie, datki. Jedynie 4% respondentów chętnie kupuje przedmioty kultu religijnego. Nikt nie wydaje pieniędzy na hazard (wykres na ryc. 8).

Pamiątkami przywozonymi z podróży przez respondentów są przede wszystkim fotografie – to pamiątka dla 84% osób. Połowa ankietowanych za souvenir uznaje foldery, ulotki i mapy. Co czwarty ankietowany lubi wracać do domu z pocztówkami, zakupionymi albumami czy książkami, miejscowym rękodziełem lub lokalnymi produktami żywnościowymi, biletami wstępu do zwiedzanych obiektów i/lub muszlami, kamieniami itp. dobrami natury zbieranymi samodzielnie. Jedynie 7% respondentów traktuje jako pamiątkę z podróży przedmioty i wyroby o charakterze lokalnym pochodzące jednak z produkcji masowej, a 6% – dewocjonalia. Tylko 3% osób nie przywozi żadnych pamiątek (wykres na ryc. 9).



Ryc. 9. Pamiątki przywożone z podróży przez respondentów

Źródło: badania własne.

Z przeprowadzonych badań wynika, że wyjazdy słuchaczy UTW/ATW można nazwać wyprawami (podróżami) kulturowymi, a ich samych – turystami kulturowi (podróżnikami). Większość z nich kultura odwiedzanym miejsc interesuje w stopniu znacznym. W odwiedzanych miejscach zwracają uwagę zwłaszcza na zabytki, historię i miejsca historyczne oraz muzea i galerie sztuki. Starannie wybierają nowe miejsca podróży. W trakcie podróży najchętniej zwiedzają tzw. perełki, jednocześnie poszukując osobliwości kulturowych (np. mało znanych obiektów czy miejsc). Najczęściej nocują w małych hotelach i pensjonatach. W trakcie podróży pieniądze najchętniej wydają na bilety wstępu do obiektów turystycznych, natomiast pamiątkami są dla nich przede wszystkim fotografie oraz foldery, ulotki i mapy.

Uśredniając dane demograficzne z badań, powyższy profil turysty kulturowego prezentują głównie kobiety w wieku 56–65 lat, przebywające na emeryturze i niepracujące zawodowo, z wyższym lub średnim wykształceniem, które odwiedziły do tej pory przynajmniej 4 kraje.

4. Aspekty religijne w podróżach kulturowych słuchaczy UTW/ATW (wyniki badań)

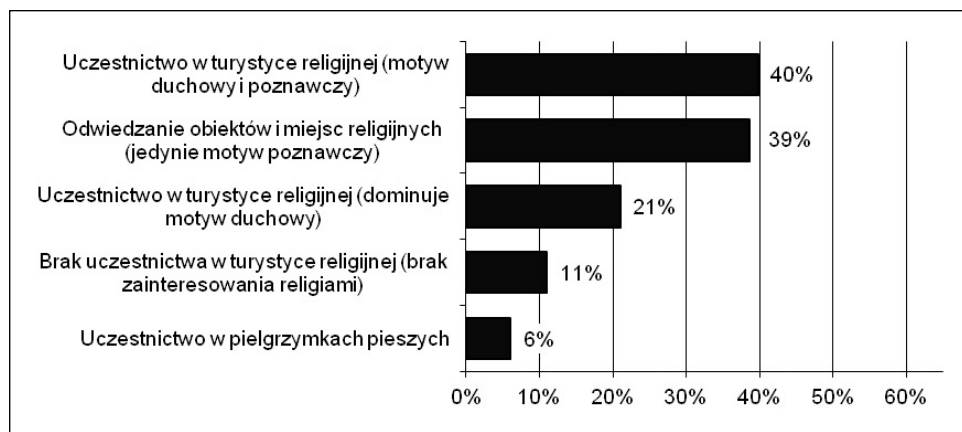
W podróżach kulturowych podejmowanych przez słuchaczy UTW/ATW – jak można było zaobserwować na wcześniejszych wykresach – aspekty religijne nie dominują. Religia i obiekty religijne najbardziej ze wszystkiego interesują w odwiedzanych miejscach jedynie co czwartego badanego. Na wyjazdy organizowane przez Kościół udaje się zaledwie 7% respondentów. Na przedmioty kultu religijnego chętnie wydaje pieniądze tylko 4% z nich, a dewocjonalia jako pamiątkę z podróży przywozi 6%. Z kolei w domach pielgrzyma nocuje 13% ankietowanych.

W ankiecie, którą wypełniali badani, zadano także pytanie o to, czy uczestniczą oni w turystyce religijnej, a warianty odpowiedzi były następujące (można było wskazać więcej niż jeden):

- Tak, uczestniczę w pielgrzymkach pieszych do polskich lub zagranicznych sanktuariów.
- Tak, uczestniczę w wycieczkach autokarowych lub wyjazdach indywidualnych organizowanych specjalnie do polskich lub zagranicznych sanktuariów lub innych miejsc/wydarzeń o charakterze religijnych.
- Tak, odwiedzam sanktuaria i inne miejsca religijne przy okazji innych podróży (wizyty te mają charakter zarówno duchowy, jak i poznawczy).
- Odwiedzam sanktuaria i inne miejsca religijne przy okazji innych podróży, lecz wizyty te mają charakter jedynie poznawczy.
- Nie uczestniczę w turystyce religijnej i nie interesuje mnie to.

Ze szczegółowej analizy danych wynika, że udział w turystyce religijnej z motywów duchowych i/lub duchowo-poznawczych podejmuje około połowa ankietowanych, również mniej więcej połowa z nich podróżuje do miejsc i obiektów religijnych tylko z motywów poznawczych lub nie udaje się tam wcale. Kilka procent osób wskazało, że podróżują ze wszystkich trzech motywów (duchowego, duchowo-poznawczego i poznawczego), co uzależnione jest od religii, z którą się mają zetknąć. 21% spośród wszystkich badanych uczestniczy w wycieczkach autokarowych lub wyjazdach indywidualnych organizowanych specjalnie do polskich i zagranicznych sanktuariów lub innych miejsc/wydarzeń o charakterze religijnym – wyjazdy mają jedynie charakter duchowy, 6% osób uczestniczy w pielgrzymkach pieszych do polskich

lub zagranicznych sanktuariów, natomiast 40% osób odwiedza sanktuaria i inne miejsca religijne przy okazji innych podróży – wizyty te mają charakter zarówno duchowy, jak i poznawczy. 39% respondentów odwiedza sanktuaria i inne miejsca religijne przy okazji innych podróży, lecz wizyty te mają charakter tylko poznawczy, natomiast 11% nie uczestniczy w ogóle w turystyce religijnej, ponieważ nie interesują ich religie (wykres na ryc. 10).



Ryc. 10. Uczestnictwo respondentów w turystyce religijnej

Źródło: badania własne.

Słuchaczy UTW/ATW zapytano również o odwiedzone w celach turystycznych podczas podróży w przeciągu ostatnich pięciu lat obiekty różnych religii – zarówno w Polsce, jak i za granicą. Przez ankietowanych najczęściej wymieniane były miejsca i obiekty katolickie (sanktuaria maryjne, kościoły, miejsca kultu świętych, klasztory, centra pielgrzymkowe, trasy pielgrzymkowe, cmentarze i inne) – odwiedziło je 82% ankietowanych. Następnie prawosławne (cerkwie, klasztory, centra pielgrzymkowe, cmentarze i inne) – obiekty tej religii wybrała połowa osób (53%), muzułmańskie (czynne meczety, meczety-muzea, cmentarze i inne) – 28%, judaistyczne (czynne synagogi, synagogi-muzea, cmentarze i inne) – 24% i protestanckie (kościół, cmentarze i inne) – 20%. Najrzadziej turyści docierali do obiektów buddyzmu (obiekty te to: świątynie, klasztory, stupy – pagody, posągi Buddy i inne) – udało się to 6% osób, hinduizmu (świątynie, święte rzeki, centra pielgrzymkowe i inne) i innych religii – po 2%.

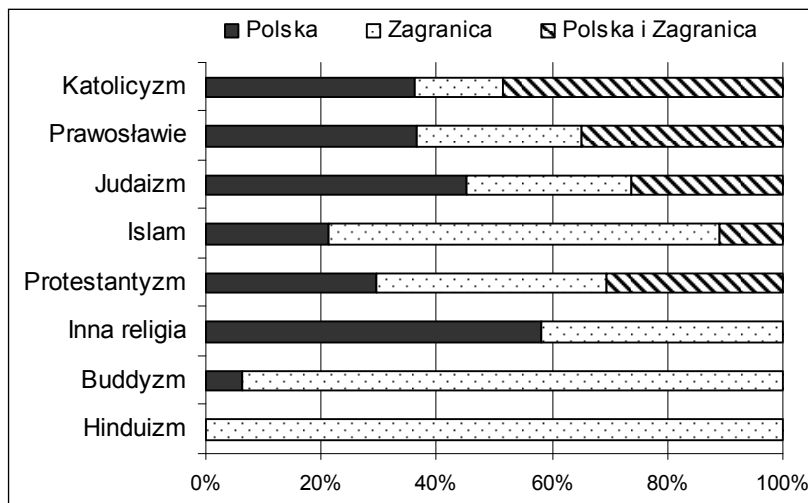
Obiekty i miejsca katolickie odwiedzone zostały tylko w Polsce przez 42% respondentów, natomiast jednocześnie w Polsce i za granicą przez 46% osób, a 12% osób dotarło do takowych tylko za granicą. W przypadku prawosławia najwięcej osób – bo 43% ogółu respondentów – zwiedziło takie

obiekty tylko w Polsce, 34% – w Polsce i za granicą, a co trzeci ankietowany (34%) – tylko za granicą. Podobną liczbę odwiedzin odnotowano w przypadku obiektów protestanckich zarówno w Polsce (36%), jak i za granicą (33%) oraz w obu tych miejscach (31%). Inaczej rzecz się miała z obiektami muzułmańskimi, gdyż 61% badanych osób dotarło do nich tylko za granicą, 27%

Tabela 9. Obiekty i miejsca różnych religii odwiedzone przez respondentów w celach turystycznych w przeciągu ostatnich pięciu lat (ujęcie w odniesieniu do poszczególnych religii)

Miejsce \ Religia	Religia							
	Katolicyzm	Prawosławie	Protestantyzm	Islam	Judaizm	Hinduizm	Buddyzm	Inna religia
Tylko Polska	42%	43%	36%	27%	52%	0%	9%	67%
Tylko Zagranica	12%	23%	33%	61%	23%	100%	91%	33%
Polska i Zagranica	46%	34%	31%	12%	25%	0%	0%	0%
SUMA	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Źródło: badania własne.



Ryc. 11. Obiekty i miejsca różnych religii odwiedzone przez respondentów w celach turystycznych w przeciągu ostatnich pięciu lat

Źródło: badania własne.

tylko w Polsce, a 12% i za granicą, i w Polsce. Z kolei wizyty w miejscach judaistycznych przeważały w Polsce – tylko na terenie kraju zwiedziła je ponad połowa osób (52%), kolejne 25% i w kraju, i za granicą, a 23% – tylko poza Polską. Hinduizm oraz buddyzm to z kolei religie, których obiekty kultu zwiedzano w 100% (hinduizm) i 91% (buddyzm) tylko za granicą, natomiast 9% respondentów zwiedziło obiekty buddyjskie tylko na terenie Polski. W przypadku innych religii 67% respondentów deklarowało ich zwiedzanie tylko na terenie Polski (nie podali jednak, o jakie religie chodzi), podczas gdy 33% ankietowanych wskazało na zagranicę, gdzie interesowali się Kościołem koptyjskim (tab. 9, ryc. 11).

Słuchacze UTW/ATW, którzy podczas swoich podróży w ostatnich pięciu latach zwiedzali za granicą obiekty i miejsca religii katolickiej, czynili to średnio w 2,3 kraju (maksymalna liczba odwiedzonych krajów wyniosła 7), w przypadku prawosławia odwiedzano średnio 1,4 kraju (maksymalnie 5), protestantyzmu – średnio 1,5 kraju (maksymalnie 3), islamu – średnio 1,4

Tabela 10. Statystyki dotyczące krajów, w których respondenci odwiedzili obiekty i miejsca poszczególnych religii

	Odsetek osób, które wymienili kraje, w których odwiedziły obiekty i miejsca poszczególnych religii (poza Polską)	Średnia liczba krajów na jedną osobę, w których zwiedzano obiekty i miejsca poszczególnych religii	Minimum odwiedzonych krajów przez 1 osobę	Maksimum odwiedzonych krajów przez 1 osobę
KATOLICYZM	92%	2,3	1	7
PRAWOSŁAWIE	91%	1,4	1	5
PROTESTANTYZM	87%	1,5	1	3
ISLAM	97%	1,4	1	4
JUDAIZM	91%	1,2	1	3
HINDUIZM	100%	2,0	1	3
BUDDYZM	100%	2,0	1	5
INNE	100%	1,0	1	1

Źródło: badania własne.

kraju (maksymalnie 4), judaizmu – 1,2 kraju (maksymalnie 3), hinduizmu – 2 kraje (maksymalnie 3), buddyzmu – 2 kraje (maksymalnie 5), a obiekty i miejsca innych religii tylko w jednym kraju (tab. 10).

Osoby, które podczas swoich podróży interesowały się obiektami religii katolickiej, najczęściej odwiedzały je na terenie Europy: we Włoszech (gdzie była połowa badanych), Hiszpanii i Francji (co czwarta osoba), na Litwie, w Portugalii (co piąta osoba), na Ukrainie, w Niemczech i innych. Łącznie wskazano 30 krajów, w tym niektóre na innych kontynentach: Egipt (9%), Meksyk i Izrael (po 8%), Turcję, Jordanię, Kanadę, Gwatemalę. Obiekty i miejsca prawosławia zwiedzano na Ukrainie (kraj ten wskazało 53% osób), na Litwie (22%), w Rosji (18%), w Grecji (14%), na Białorusi, w Bułgarii, w Chorwacji i w 7 innych krajach. Krajów z obiektami protestanckimi wskazano 10, a wśród nich Niemcy (70% osób zwiedzało w nich obiekty religijne), Szwecję (20%), Norwegię (15%), Danię (10%). Obiekty muzułmańskie zwiedzano przede wszystkim w Egipcie (co zadeklarowało 42% badanych osób), Turcji (39%), Tunezji, (19%), w Maroku oraz w Izraelu (po 8%), Indiach (6%); ponadto wskazano 8 innych krajów (w tym Kanadę i Hiszpanię). W przypadku judaizmu ankietowani wskazywali Izrael (42% osób), Czechy (37%), Turcję i Niemcy (po 11%) oraz 3 inne kraje. Wszyscy, którzy zwiedzali obiekty hinduistyczne, czynili to w Indiach. Jedna czwarta osób wskazała też Tajlandię, Indonezję, Tybet i Nepal. Krajów z obiektami buddyjskimi wskazano aż 12 – w tym Tajlandię (którą zwiedziło 40% osób), Chiny, Kambodżę, Birmę, Tybet i Indie (po 20%). Inną wskazaną religią był Kościół koptyjski, który poznawano w Egipcie.

Zakończenie

Przed rozpoczęciem badań autorka postawiła dwie hipotezy, które następnie zostały zweryfikowane. Pierwsza okazała się właściwa, gdyż rzeczywiście słuchacze UTW/ATW – ze względu m.in. na swój wiek, wykształcenie, liczbę odwiedzonych krajów i zainteresowania – są turystami kulturowymi, interesują się kulturą, a wyjazdy przez nich odbywane mają różnorodne znamiona podróży kulturowych. Tym samym można stwierdzić, że dane z badań potwierdzają wyniki badań zagranicznych ośrodków w tym zakresie. Pozostaje mieć nadzieję, że fakt ten będzie z czasem coraz silniej zauważany przez organizatorów turystyki w Polsce, którzy zaczną przygotowywać oferty wyjazdów kulturowych szczególnie pod osoby starsze będące aktywne umysłowo i fizycznie i licznie studiujące na uniwersytetach trzeciego wieku w całym kraju.

Błędnie z kolei założono przygotowując badania, że religia stanowi dla większości badanych turystów znaczący element ich podróży (założono tak ze względu na dużą liczbę praktykujących katolików w Polsce, zwłaszcza wśród osób starszych). Okazało się jednak, że w odwiedzanych miejscach religia i obiekty religijne mają największe z wszystkiego znaczenie (większe niż np. zabytki, historia, miejscowa ludność czy muzea i galerie) jedynie dla co czwartego badanego. Nie oznacza to jednak, że obiekty i miejsca różnych religii nie są przez ankietowanych odwiedzane i poznawane – wręcz przeciwnie – aż 89% osób wskazało, że do nich dociera i się nimi interesuje – ma to miejsce ze względów duchowych, duchowo-poznawczych albo poznawczych.

W związku ze wzrostem liczby osób, które interesują się religiami tylko ze względów poznawczych, autorka skłania się najbardziej ku teorii, że religia jest częścią składową kultury, a więc i turystyki kulturowej. W jej ramach postuluje stosowanie terminu „**turystyka religijna**” do określenia podróży podejmowanych z motywów duchowych (z pielgrzymkami włącznie) lub duchowo-poznawczych oraz terminu „**turystyka poznawcza religii**”, rezerwując go dla podróży podejmowanych jedynie z motywów poznawczych.

Piśmiennictwo

- Barbier B. (2005) *Wybrane aspekty turystyki kulturowej Francuzów*, „Turyzm”, nr 15/1–2, s. 95–120.
- Buczowska K. (2011) *Cultural Tourism: Heritage, Arts and Creativity*, Wydawnictwo AWF w Poznaniu, Poznań.
- Buczowska K. (2008) *Turystyka kulturowa. Przewodnik metodyczny*, Wydawnictwo AWF w Poznaniu, Poznań.
- Jackowski A. (2010) *Pielgrzymki a turystyka religijna. Rozważania na czasie* [w:] Z. Kroplewski i A. Panasiuk, red., *Turystyka religijna*, Uniwersytet Szczeciński, Rozprawy i Studia T. (DCCCXXXIX) 765, Szczecin, s. 17–31
- Jackowski A., Ptaszycka-Jackowska D., Sołjan I. (2000) *Światowy system ośrodków pielgrzymkowych*, „Turyzm”, nr 12, s. 55–56.
- Johnson S., *Who are cultural tourists?* [zapis na blogu spostrzeżeń z udziału w warsztatach na temat turystyki kulturowej, zorganizowanych przez Uniwersytet Victoria w USA, 28.12.2010], <http://www.fanshawepioneerivillage.ca/blog/who-are-cultural-tourists> [dostęp: 15.09.2011 r.].
- Lord G.D. (1999) *The Power of Cultural Tourism*, Keynote Presentation, Wisconsin Heritage Tourism Conference, Lac du Flambeau, Wisconsin, September 17, 1999 [dokument pdf].

- Michałowski K. (2003) *Analiza i perspektywy rozwoju turystyki religijnej i pielgrzymkowej w Polsce Północno-Wschodniej* [w:] J. Bergier, J. Zbikowski, red., *Turystyka a religia*, Biała Podlaska.
- Mikos von Rohrscheidt A. (2008) *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, Wydawnictwo GWSHM Milenium, Gniezno.
- Nowicka A. (2006), *Starość jako faza życia człowieka* [w:] A. Nowicka, red., *Wybrane problemy osób starszych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 17–25.
- Różycki P. (2009) *Turystyka religijna i pielgrzymkowa* [w:] K. Buczkowska, A. Mikos v. Rohrscheidt, red., *Współczesne formy turystyki kulturowej*, Wydawnictwo AWF w Poznaniu, Poznań, s. 157–174.
- Wilkońska A. (2010) *Turystyka religijna – między sacrum a profanum* [w:] Z. Kroplewski, A. Panasiuk, red., *Turystyka religijna*, Uniwersytet Szczeciński, Rozprawy i Studia T. (DCCCXXXIX) 765, Szczecin, s. 60–68.
- www.atw.wsnhid.pl [dostęp: 12.10.2011].
- www.utw.poznan.pl [dostęp: 12.10.2011].

Abstract

Religious aspects of elderly people's cultural tourism (on the example of the students at UTW and ATW in Poznan)

The article was prepared on the base of the research (the questionnaire) carried out among the students of The University of Third Age (UTW) and The Academy of Third Age (ATW) in Poznan. The obtained data allowed the article author to conclude that those people's voyages can be called cultural ones and that they themselves can be called cultural tourists. Moreover, she observed that those tourists are interested in different religions and they visit religious places and objects while travelling but religious aspects are not predominant in their general voyages. The author also placed in the article the terminological dilemmas in the range of name-calling of religious tourism and the cognitive tourism of religion.

Key words: religious tourism, cultural tourism, cultural tourist, elderly people, the University of Third Age

TURYSTYKA HOLISTYCZNA – PODRÓŻ DO WNĘTRZA SIEBIE POPRZEZ ŚWIAT ZEWNĘTRZNY

*Anna Wilkońska**

Zarys treści: W światowej literaturze naukowej z zakresu turystyki w ostatnim czasie mamy do czynienia ze wzmożonym zainteresowaniem motywacją duchową podróży. W tym kontekście zaczęło się także pojawiać pojęcie „turystyka holistyczna”.

W niniejszym artykule holizm rozpatrywany jest z punktu widzenia człowieka jako całości i jednocześnie systemu połączonych i współdziałających części, czyli jednostki – turysty przemieszczającego się z bagażem jestestwa w przestrzeni. Artykuł ma przybliżyć kluczowe zagadnienia z dziedziny turystyki holistycznej, a jednocześnie, w zamierzeniu autorki, wypełnić lukę spowodowaną brakiem publikacji polskojęzycznych na ten temat. Badania prowadzone od kilku lat przez autorkę, związane m.in. z odnową duchową jako celem przyjazdów turystycznych do Krakowa, umożliwiły szersze ujęcie tej problematyki.

Pod pojęciem „turystyka holistyczna” autorka będzie rozumieć ‘formę przemieszczania się w przestrzeni, która obejmuje współdziałanie i całościowe spojrzenie na człowieka, czyli zarówno na duszę, ducha, jak i materię, ale przyjmując nadrzędną rolę sfery duchowej’. Jest to zatem szerokie pojęcie, mieszczące w sobie różne formy aktywności turystycznej.

Słowa kluczowe: turystyka holistyczna, człowiek, duchowość

Wprowadzenie

W światowej literaturze naukowej z zakresu turystyki w ostatnim czasie daje się zauważyć wzmożone zainteresowanie motywacją duchową podróży. W związku z tym zaczęło się także pojawiać pojęcie „turystyka holistyczna” [por. Smith, Puczkó 2009].

Holizm (z gr. *hólos* – ‘cały’) to teoria filozoficzna głosząca, „że determinującymi czynnikami w naturze są ‘całości’, których nie da się sprowadzić do sumy ich części” [Kopaliński 1996, s. 214]. W latach dwudziestych ubiegłego wieku, chcąc głębiej odnieść się do rzeczywistości ludzkiej w „nieco zmistyfikowanej formie [kategoria ‘całości’ – przyp. aut.] została użyta do stworzenia »teorii holistycznej«, według której cała przyroda to system holonów, czyli podporządkowanych sobie całości. Układają się one w hie-

* Dr, Katedra Turystyki i Rekreacji, AWF Kraków; e-mail: anna.wilkonska@awf.krakow.pl.

rarchiczny ciąg: mózg, organizm, rodzina, społeczeństwo, ludzkość. Każdy holon jest dla siebie całością, ale dla innego częścią” [Romanowska-Łakomy 1996, s. 8]. Pojawiło się też wtedy pojęcie *homo holos*, czyli „człowieka całościowego, który obejmuje świadomością całą wspólnotę ludzką, ziemską i kosmiczną” [Jakubowicz-Mount 2004, s. 21]. Teoria ta powróciła w latach sześćdziesiątych XX w. m.in. za sprawą fizyków oraz psychologów humanistycznych, którzy w naukach o człowieku zaczęli odwoływać się do wymiaru religijnego. „Powstała fizyko-teologia i psycho-teologia, którą inaczej nazywano »nową gnozą«. [...] W tym samym co holizm okresie ożyły wielopoziomowe koncepcje człowieka” [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 8]. Należy zauważyć, że holizm był jednym z podstawowych założeń paradygmatu badawczego klasycznej antropologii [Bukowski, Lubaś, Nowak 2006].

Obecnie pojęcie tak rozumianej ‘całości’ stało się ważnym elementem np. w psychologii¹, zwraca się na nie uwagę m.in. w pedagogice przeżyć, pedagogice głębi, medycynie czy np. mówi się o kulturze holistycznej [por. Michl 2011; Krzyżanowska-Łagowska 2005; Cayce 2009].

W ujęciu holistycznym traktuje się człowieka zarówno jako całość, ale i system – czyli zwraca się uwagę na zachodzące zależności, które składają się na funkcjonowanie całości. Zatem „całość jest czymś więcej niż sumą poszczególnych elementów” [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 18].

W niniejszym artykule holizm rozpatrywany jest z punktu widzenia człowieka jako całości i jednocześnie systemu połączonych i współdziałających części, czyli jednostki – turysty przemieszczającego się z bagażem jestestwa w przestrzeni. Artykuł ma przybliżyć kluczowe zagadnienia z dziedziny turystyki holistycznej, a jednocześnie, w zamierzeniu autorki, wypełnić lukę spowodowaną brakiem publikacji polskojęzycznych na ten temat. Badania prowadzone od kilku lat przez autorkę, związane m.in. z odnową duchową jako celem przyjazdów turystycznych do Krakowa, umożliwiły szersze ujęcie tej problematyki.

1. Współczesny obraz duchowości

Podstawowym problemem z perspektywy holistycznego podejścia do człowieka jest zdefiniowanie modelu, w tym jego poszczególnych elementów, opisującego egzystencję ludzką. Święty Paweł wyróżnił trzy warstwy, z których składa się każda osoba; którymi są: ciało (czyli zmysły), duch (tutaj klasyfikował rozum i wolę człowieka) oraz dusza² [Muszala 2011, s. 17; 1 Tes 5,23].

¹ Chodzi tu o grupę koncepcji, tj. psychologię psychodynamiczną, humanistyczną oraz cech i temperamentu [Zimbardo, Johnson, McCann, 2010, s. 66].

² Dusza daje nam dostęp do Sacrum.

W XVII wieku Kartezjusz jednoznacznie oddzielił duszę od ciała i położył akcent na dualizm psychofizyczny³ [Romanowska-Łakomy 1996, s. 7]. Z czasem jednak zaczęto podnosić kwestię konieczności wyodrębnienia ogniwa pośredniego, a zarazem wiążącego oba te elementy i powodującego, że coś czyni nas i definiuje jako ludzi. Ken Wilber zwrócił uwagę, że nie wolno mówić o dualizmie osoby ludzkiej, gdyż nie można odrzucać ciała jako elementu gorszego, mniej istotnego [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 11–12]. Tak więc poza duszą i ciałem pojawiło się pojęcie ducha i ta personalistyczna triada definiuje, według współczesnych naukowców, człowieka. „Duchowy wymiar jednoczy dwa pozostałe wymiary w nadrzędną całość o wyższej jakości. Dlatego ciało, psychika, a nawet duchowość nie mogą być postrzegane osobno” [Romanowska-Łakomy 1996, s. 29]. Zgodnie z tą koncepcją duch ma zatem nadrzędny charakter i jednocześnie spinający ciało i duszę. Człowiek jest więc jednością biopsychospołeczno-duchową [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 11–12].

Nie można rozdzielać i wydzielać tylko jednego elementu struktury definiującej człowieka. Wszystkie razem – i tylko ujmowane łącznie – tworzą spójną całość. Tak więc każdy człowiek składa się z trzech poziomów: fizycznego (ciało), psychicznego (duch) i sakralnego (dusza). Duch, ze względu na swoje znaczenie, wymaga szerszego omówienia. Zatem pojęcie ducha definiowano w średniowieczu jako coś, co ‘jest-i-nie-jest’ materią [Romanowska-Łakomy 1996, s. 7, 11]. Poprzez ducha możemy, po pierwsze, mieć dostęp do naszego życia wewnętrznego, a po drugie – zharmonizować nasze wnętrze [Olearczyk 2010, s. 21, 25]. „Duchowe ja w początkowym stanie jest pierwotną, nieuświadomioną duchowością człowieka. Jest ono dane od początku życia w postaci archetypowego poziomu duchowości⁴, przekształcającego się w życiu osoby we wtórną duchowość – duchową warstwę” [Romanowska-Łakomy 1996, s. 86]. Z pojęciem ducha łączy się duchowość, mająca charakter interdyscyplinarny, która stanowi wymiar doświadczenia duchowego [Romanowska-Łakomy 1996, s. 12; Leszczyńska, Pasek 2008, s. 9]. Definiuje się ją jako ‘zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie’. Duchowości przypisuje się centralną rolę i wskazuje na jej cechę syntetyzującą [Olearczyk 2010, s. 149]. Powiązane z nią są takie stosowane współcześnie określenia, jak „nowa duchowość” czy „duchowość ponowoczesna”.

Współczesna duchowość rozumiana jest jako ‘religijność alternatywna’, czyli wychodząca poza tradycyjną, zinstytucjonalizowaną religię⁵. Nie jest

³ Dało to wtedy możliwość rozwoju badań naukowych m.in. z zakresu medycyny, psychologii.

⁴ Szamani wyodrębniają tzw. pamięć komórkową (por. rozmowa z maoryską szamanką Wai Turoa-Morgan, *Towarzyszka podróży ku własnej mocy* [Lüpke von, 2009, s. 245].

⁵ Mówi się także o tzw. pop-religiach, czyli uproszczonych formach religijności [por. Kluz 2012, s. 47].

to przy tym wyłącznie duchowość związana ze sferą sacrum, ale przypisuje się jej szersze znaczenie i definiuje jako formę życia wyrażającą się w określonym stylu życia [Guzowska 2011, s. 9, 152]. Takie ujęcie duchowości jest ściśle połączone ze zmianami zachodzącymi w sferze religijności, procesem sekularyzacji i prywatyzacji religii [Leszczyńska, Pasek 2008, s. 9, 11; Świątkiewicz 2010, s. 88; Olsen, Timothy 2006, s. 4]. Współczesny człowiek uważa religię za swoją prywatną, indywidualną sprawę i jednocześnie wykazuje coraz większą rezerwę w stosunku do religii i religijności w jej zinstytucjonalizowanych formach. Ta bowiem kojarzy mu się ze sztywnymi tradycyjnymi ramami, od których chce niejednokrotnie uciec; jest zbyt trudna i wymagająca [Vukonić 1996, s. 185]. Duchowość jest zatem pojęciem szerszym, któremu nadaje się obecnie specyficzne znaczenie. „Coraz częściej pojęcie religii kojarzone jest raczej z doświadczeniem sacrum za pośrednictwem przez instytucje, podczas gdy duchowość obejmuje sferę duchowych doświadczeń człowieka dokonujących się także poza Kościołem, czy szerzej poza sferą transcendentalnego sacrum” [Leszczyńska, Pasek 2008, s. 11]. Idea Boga przesuwa się zatem do wnętrza człowieka. Stąd już tylko krok, który został zresztą uczyniony, w kierunku dalszego rozszerzenia pojęcia duchowości o sfery dotychczas zupełnie niezwiązane z religią. I tak np. w sztuce, sporcie, ekonomii, medycynie człowiek poszukuje ujęcia dla własnej tęsknoty za sacrum. Dawniej pytania dotyczące sensu życia kierował on w stronę religii, obecnie poszerzył ten obszar o psychologię, ekologię, alternatywną medycynę, sztukę, a nawet ekonomię czy politykę [Leszczyńska, Pasek 2008, s. 10, 11]. Nastąpiła sakralizacja działań, praktyk i zacieranie się granic między sacrum i profanum. Jak zauważają autorzy *Słownika religii*: „świat jest dla każdego z nas tylko operacją umysłu, jedyną i nie mającą oddzielnych przegródek: nie ma granicy, poza którą przestajemy »myśleć po świecku«, aby zacząć »myśleć religijnie« i na odwrót. Sacrum i profanum siłą rzeczy pokrywają się ze sobą, posługują się tym samym językiem i jednomyślnie głoszą to samo »słowo«” [Eliade, Conliano 1990, s. 40]. Takie podejście niesie za sobą pozytywne, ale i negatywne skutki. Z jednej strony człowiek, nie mając ograniczeń, musi sam sobie stawiać pytania i szukać na nie odpowiedzi. Z drugiej strony nie ma „rdzenia”, „kręgosłupa”, czyli autorytetu, który może przyjąć i do którego może się z wiarą odwołać. Nie chroni to człowieka przed złem, wpływa zaś na poczucie chaosu, niepewności, dezorientacji [Guzowska 2011, s. 150; Kwiek 1991, s. 158; Wilkoszewska 1997, s. 63]. Tak więc sacrum nie zostało „wyparte ze świata, ale tak diametralnie zmieniło formę, przez którą człowiek odpowiada na pytania ostatecznej troski, że słowo »religia« wielu ludziom nie wydaje się adekwatne do zastosowania” [Leszczyńska, Pasek 2008, s. 17]. Z pewnością takie podejście ma także ścisły związek z zachodzącymi współ-

częściej procesami globalizacji i integracji [Guzowska 2011, s. 150]. „Generalnie można powiedzieć, że duchowość ponowoczesna stanowi holistyczną i dynamiczną wizję rzeczywistości nakierowanej na przyszłość, a jej celem jest nie »drzewo poznania«, ale »drzewo życia«” [Guzowska 2011, s. 152].

Z doświadczeniem duchowym ściśle wiążą się przeżycia duchowe, pojmowane jako nadwyżki reaktywne (psychiczne) występujące w człowieku. Są one dostępne każdemu człowiekowi, bez względu na jego rozwój intelektualny, gdyż wiążą się z rzeczywistością pierwotną, archaiczną [Romanowska-Łakomy 1996, s. 13, 75]. Wpływają na zachowanie człowieka i jego wnętrze. „Ucieleśniająca się duchowość posiada źródło wewnętrzne, jakim jest całość duchowa, która zawarta jest w człowieku i kieruje go w stronę zewnętrznej duchowej całości” [Romanowska-Łakomy 1996, s. 75]. Potrzeby związane z przeżyciami duchowymi, dążenie do ich zaspokojenia w powiązaniu z przemieszczeniem w przestrzeni, staną się istotnym elementem definicji turystyki holistycznej.

Dająca się obecnie zauważyć wzmożona częstotliwość odwoływania się ludzi do poziomu duchowego, związana jest niewątpliwie ze zmianami zachodzącymi w podejściu dzisiejszego człowieka do religii, sfery sacrum i kultury w ogóle. Zwraca się uwagę na pęd, z jakim współczesna kultura zmierza w kierunku kultury popularnej i konsumpcjonizmu, co łączy się z powierzchownym, zestandaryzowanym i materialnym podejściem do życia. Podkreśla się, że jest to zaprzeczenie tego, co duchowe w człowieku [Leszczyńska, Pasek 2008, s. 18]. Taki charakter przemian społeczno-kulturowych, zdeteminowany podejściem materialistycznym, zwany jest ponowoczesnym. Te „globalne” trendy współczesnej rzeczywistości kulturowej definiuje się jako ‘postmodernizm’, który można określić jako pewną próbę odnalezienia się współczesnego człowieka w nowej sytuacji historycznej [Guzowska 2011, s. 102]. Umberto Eco uważa, że każda epoka ma swój postmodernizm, bo „w każdej epoce dochodzi do momentów kryzysowych” [cyt. za: Kubicki 1991, s. 31]. Postmodernizm zatem to „ruch intelektualny o charakterze filozoficzno-estetycznym” [Wilkożewska 1997, s. 13]. W ostatnich latach wzbudza on wśród naukowców liczne dyskusje. Wolfgang Welsch rozróżnia jego dwa główne nurty: postmodernizm felietonowy i sprecyzowany. Ten pierwszy, oparty na dowolności i odmienności za wszelką cenę, cieszy się dużą popularnością. Drugi nurt, zwany także postmodernizmem prawdziwym (czy też „produktywnym”), „dokonuje efektywnej krytyki poprzez postulowany pluralizm” [cyt. za: Guzowska 2011, s. 75]. Jest to pluralizm radykalny, całkowicie negujący możliwość jedności z wielu różnorodnych bytów⁶. Przy czym

⁶ Wiążą się też z tym, szeroko omawiane w ramach koncepcji postmodernizmu, pojęcia „heterogeniczność” i „dyferencjacja”. Analogią do takiej wizji rozproszonego świata jest sfragmentaryzowana rzeczywistość „świata” komputerowego [Wilkożewska 1997, s. 64].

chodzi tutaj raczej o podejście do „całości jako sposobu pojmowania świata” [Wilkoszewska 1997, s. 18]. Postmodernizm neguje scalającą i syntetyzującą funkcję rozumu, odrzuca uniwersalnie pojmowane prawdy⁷, nie rozstrzyga problemów (metanarracja).

Z czasem zauważono, że człowiek nie może egzystować jedynie w sferze materialnej, stąd religia – wychodząc naprzeciw potrzebom – zaczęła szukać swojego uzasadnienia w sferze prywatnej [Guzowska 2011, s. 104]. Równoległe z powyższymi tendencjami proreligijnymi postmodernizmu zaczął rozwijać się ruch New Age. Wskrzesił on popularne w latach osiemdziesiątych XIX w. zainteresowanie okultyzmem (rozpropagowanym przez różokrzyżowców i masonerię), mieszając go ze współczesnymi nurtami religijnymi [Hunt 2008, s. 44; Guzowska 2011, s. 109]. Charakterystyczny dla New Age jest „eklektyzm różnorodnych światopoglądów, filozofii i religii czy niski stopień instytucjonalizacji” [Guzowska 2011, s. 107]. Jednocześnie podkreśla się w nim znaczenie Jedności, Całości, widoczna jest zatem dominacja orientacji holistycznej [Kurpiewski 2008, s. 67; Wilkoszewska 1997, s. 18; Lüpke von 2009, s. 44]. Przy okazji dyskusji nad popularnością New Age podkreśla się m.in. jego powiązanie z rozwojem i umasowieniem turystyki [Guzowska 2011, s. 141].

Bardzo istotnym aspektem postmodernizmu i wręcz centralnym dla New Age, który trzeba w tym miejscu zasygnalizować, jest podejście do ludzkiego ciała, „ujmowanego jako jedyny stały czynnik w proteuszowej, zmiennej tożsamości” [Bauman 1991, s. 15]. Człowiek, jako byt należący do przyrody materialnej, jest gatunkiem animalnym, ale „poprzez ludzką cielesność prześwituje duch” [Anzenbacher 1992, s. 285]. Przywiązuje się zatem do ciała wielką wagę, wręcz otaczając je kultem. Mówi się o „duchowej istotności ciała”, a nawet wskazuje na jego sakralny charakter [Ban 2008, s. 76]. Wszystko, co przyjmujemy do swojego wnętrza, np. powietrze, pożywienie – bądź to, co ma kontakt ze skórą – narusza tożsamość podmiotu. „W postmodernistycznym środowisku działania DIY (jogging, dieta, odchudzanie itp.) zastępują, a do pewnego stopnia w ogóle wypełniają miejsce panoptycznego drylu modernistycznej fabryki, szkoły lub koszar; w odróżnieniu od swych poprzedników nie są one postrzegane jako narzucone z zewnątrz, krępujące i obrażające przymuszenia, lecz jako manifestacje wolności podmiotu” [Bauman 1991, s. 15]. Praktykom i symbolom związanym z ciałem, w myśl „holistycznej natury człowieka”, nadaje się znaczenie duchowe [Ban 2008, s. 76]. Z drugiej strony kładzie się nacisk na to, że w związku odrzuceniem przez współczesnego człowieka doktryny chrześcijańskiej – nie wierzy on w zmartwychwstanie ciała – de facto nie wierzy we własne ciało [Clair 2009, s. 91].

⁷ Na problem nihilizmu w postmodernizmie zwrócił m.in. uwagę Jan Paweł II w Encyklice *Fides et Ratio*.

„New Age, podobnie jak postmodernizm, dąży do stworzenia alternatywnego względem kartezjańskiego, nowego ogólnoludzkiego paradygmatu kulturowo-naukowego, mającego powiązać zdobycze najnowszej nauki z doświadczeniem religijnym, a także mającego być podstawą w stworzeniu »nowej świadomości« i swoistego rodzaju drogowskazu w czasie zachodzących przemian kulturowych” [Guzowska 2011, s. 115–116]. Zwraca się uwagę, iż oba te nurty mają wspólne założenia, takie jak: „dążenie do samorealizacji i autokreacji, postulat zmiany stosunku człowieka do natury⁸, krytyka antropocentryzmu, wiara w zdolność umysłu do rozprzestrzeniania się w świecie i narodziny integralnej świadomości kosmicznej” [Guzowska 2011, s. 107]. Takie podejście przyniosło inne spojrzenie na religię. Zaczęto podchodzić do niej bardziej indywidualnie, stawiając człowieka na poziomie podmiotu. Związane to było z postępującym procesem kwestionowania tradycyjnych wartości i odrzuceniem zhierarchizowanego Kościoła. Ewidentne stało się także zjawisko racjonalizacji norm moralnych i wzmożone zainteresowanie religiami i kulturą Wschodu [Guzowska 2011, s. 103]. Tak więc z jednej strony zaczęto odrzucać religię, ale z drugiej strony wręcz przeciwnie – nastąpił jej renesans oraz ekspansja nowych ruchów religijnych, klasyfikowanych jako afirmujące świat [Hunt 2008, s. 44; Vukonić 1996, s. 185]. Należy zauważyć, że trendy te są w niewielkim stopniu powiązane z chrześcijaństwem, a wręcz mu obce. Widoczne jest za to odrodzenie starych kultur, tzw. holistycznych i witalistycznego obrazu kosmosu i człowieka [Prinke 2007, s. 115]. „W powstałej, w wyniku ponowoczesnych przemian społeczno-kulturowych, nowej formie religii, tzw. religii sprywatyzowanej sacrum jest kwestią samodzielnych, indywidualnych wyborów jednostki, uzależnionych od stopnia zaspokajania potrzeb poszczególnych jednostek” [Guzowska 2011, s. 105–106]. Współczesny człowiek tworzy zatem różnorodne dowolne kombinacje „elementów stanowiących dziedzictwo religii tradycyjnych z nowoczesnymi tematami autoprezentacji, samorealizacji i mobilności, które są wyrazem przejścia władzy przez indywidualizm” [Knoblauch 1996, s. 29]. Istotne okazuje się tutaj budowanie „własnych indywidualnych światów religijnych”, jak określa je Tadeusz Doktor [2002, s. 473], które nie przyjmują konwencjonalnych, zinstytucjonalizowanych form organizacji, powszechnie przyjętych dogmatów religijnych czy celebrowanych rytuałów [Guzowska 2011, s. 107; Raj, Morpeth 2007, s. 2]. Doszło do tego, że „religijnością zaczyna się nazywać niemal każdą poszerzoną formę percepcji” [Szymoń 2009, s. 70]. Co ciekawe, „niektórzy współcześni badacze twierdzą, że obecnie mamy do czynienia z kontynuacją omawianego fenomenu kulturowego, określanego jednakże mianem Next Age. W tej nowej formule

⁸ Przykładem jest tutaj popularna obecnie *ajurweda*.

New Age akcentuje się przede wszystkim sakralizację samego siebie, prywatyzację duchowości, osobistą transformację, podjęcie na nowo próby odkrycia wszechobecności Boga czy dążenie do mistycznego ujmowania spraw życia codziennego” [Guzowska 2011, s. 144]⁹. Z tym, jak również z faktem zwiększania się ilości czasu wolnego i powszechnej dostępności turystyki, zapewne wiąże się obecna popularność turystyki holistycznej, zwracającej szczególną uwagę na „zaniedbywany” zwykle w codziennym życiu wymiar duchowy człowieka [Vukonić 1996, s. 4].

2. Holistyczny wymiar turystyki

Obserwowane współcześnie zainteresowanie z jednej strony duchowością i transcendencją, a z drugiej – ciałem, materią, przekłada się na aktywność w zakresie różnych form turystyki, łączących i jednoczących wszystkie wymiary człowieka. Niezaspokojone potrzeby bio-psycho-duchowe człowieka w połączeniu z nadmiarem „ja” duchowego, które jednocześnie scala pozostałe „ja”, jest podstawą motywacji i klasyfikacji turystyki holistycznej. Tak więc pod pojęciem „turystyka holistyczna” będziemy rozumieli ‘formę przemieszczania się w przestrzeni, która obejmuje współdziałanie i całościowe spojrzenie na człowieka, czyli zarówno na duszę, ducha, jak i ciało, ale przyjmując nadrzędną rolę sfery duchowej’. Turystyka holistyczna jest zatem szerokim pojęciem, zawierającym w sobie różne formy aktywności turystycznej.

Rozwój człowieka nierozzerwalnie wiąże się z dostrzeżeniem przez niego i ewolucją sfery duchowej [Olearczyk 2010, s. 13]. Codzienne zabieganie powoduje, że często gubimy gdzieś „siebie”. Niejednokrotnie jest to świadoma ucieczka od trudnych pytań, które jednak prędzej czy później wracają. „Postmodernizm jest czasem zamętu, w którym tzw. szary człowiek zachęcany jest do beztroskiej zabawy” [Wilkożewska 1997, s. 65]. Przychodzi jednak w końcu moment krytyczny, kiedy człowiek jest zmuszony zatrzymać się. „Człowiek zamiast oswajać lęk, tłumi go w sobie, a on w pewnym momencie zwróci się przeciwko niemu” [Dobroczyński 2008, s. 11]. Wtedy to, bez względu na wiek¹⁰ (choć można postawić tezę, że problem ten dotyka głównie osób w średnim wieku i po kilku-, kilkunastu latach intensywnej pracy zawodowej i ciągłego zagonienia), dochodzi do przesilenia związanego z wypaleniem zawodowym, przemęczeniem fizycznym czy psychicznym i sku-

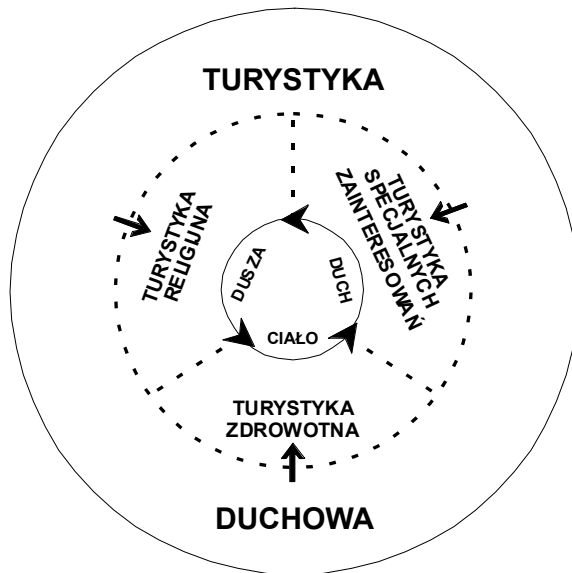
⁹ W potocznym ujęciu mówi się o tym, że nadchodzi era „rozpracowania duszy”.

¹⁰ „Według prof. Davidsona, w wielu zachodnich krajach wiek rozpoczęcia dojrzewania płciowego obniżył się z 16 do 11 roku życia, jednak kora przedczołowa (obszar mózgu odpowiedzialny za rozumowanie i regulację emocji) dojrzewa dopiero około 20. roku życia” [Fowler 2012, s. 95].

mulowaniem pytań egzystencjalnych, związanych z sensem życia [Olsen, Timothy 2006, s. 4]. Człowiek zaczyna wtedy szukać informacji i aktywizuje się w kierunku zaspokojenia potrzeb i odreagowania zgromadzonych emocji. Utożsamiając turystykę ze zmianą – wejściem w inne środowisko, krąg znajomości, nowe otoczenie itd. – za pierwszy krok, który należy podjąć w tej sytuacji, uznaje on wyjazd poza codzienne otoczenie. Czasem będzie to wcześniej niezaplanowana decyzja, ale podjęta podczas wypoczynku, gdy turysta ma czas tylko dla siebie. W wyniku przemyśleń i pod wpływem impulsu zaczyna szukać na miejscu, gdzie przebywa, oferty zaspokajającej potrzebę przywrócenia równowagi duchowej. „Dzięki wyrwaniu się z codzienności i utracie oparcia w tym, co dotychczas znane, nie da się uniknąć pytania o sens” [Rybak 2010, s. 40]. Chodzi o oderwanie się od tego, co „wiąże”, często zniewala. Aby dokonać zmian, dobrze jest popatrzeć i ocenić sytuację z dystansu. Daje to możliwość odseparowania się od negatywnych emocji, zatrzymania i ponownego spojrzenia na siebie i swoje życie. W podróży zostawiamy coś za sobą, zawieszamy. Po powrocie mamy świeżą głowę i nabieramy dystansu do świata [Prinke 2007, s. 114]. Wyjazd może być zatem atrakcyjnym sposobem na odnalezienie siebie. „Osiągnięcie równowagi umożliwia zrozumienie samego siebie i świata oraz sensu życia” [Majerczyk-Papiorek 2009, s. 83]. Turystyka holistyczna łączy wobec tego możliwość wglądu (wejścia) w siebie, z przemieszczeniem w przestrzeni. Turysta uprawiający tę formę bardziej skupia się na sobie niż na innych ludziach, jest zainteresowany odnalezieniem prawdy o sobie [Smith, Puczkó 2009, s. 145]. Dzięki temu może odnieść dwojakiego rodzaju korzyści – te związane z funkcjonowaniem, np. poprawę stanu zdrowia¹¹, czy też emocjonalne, jak np. ucieczka od codzienności. Tak więc „eksploracja świata dotyczy zarówno przestrzeni zewnętrznej (kosmosu), jak również przestrzeni wewnętrznej, czyli umysłu, psychiki człowieka i jego dziedzictwa genetycznego” [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 17]. Podczas takiej podróży może dojść do wewnętrznej transformacji duchowej. Cytując Marka Kamińskiego, znanego polskiego podróżnika: „Dotykanie świata to nie tylko dalekie, niebezpieczne podróże, to także podróż duchowa i intelektualna w głąb siebie, zdobywanie wiedzy, życie w zgodzie ze swoimi pragnieniami” [cyt. za: Galant 2011, s. 46].

Należy zauważyć, że niejednokrotnie tradycyjne typologie turystyczne nie przystają do obecnych nurtów, stylów życia. Specyfika, rozpiętość i jednocześnie wielowątkowość, jaką cechuje się turystyka holistyczna, utrudnia ujęcie jej w ramy klasyfikacji. Na rycinie 1 przedstawiono własną koncepcję głównych form turystyki, składających się na turystykę holistyczną, wraz z zależnościami zachodzącymi pomiędzy nimi.

¹¹ Ostatnio popularnością cieszy się idea „uzdrawiania intuicyjnego”, czy też zaufania „swojemu wyższemu ja” (tzw. *spirit*) [Orloff 2012, s. 26; Lüpke von, 2009, s. 257].



Ryc. 1. System form turystyki holistycznej

Źródło: opracowanie własne.

Jak wynika z ryciny 1, turystyka duchowa należy do podstawowych parametrów charakteryzujących turystykę holistyczną. Jest elementem koniecznym, ale nie jedynym. Łączy się z innymi formami, szczególnie tymi ukierunkowanymi na pozostałe części triady definiującej człowieka. Przy czym jako turystykę specjalnych zainteresowań rozumie się tu indywidualną formę, powiązaną z różnymi aktywnościami, ale połączoną z większym od przeciętnej zaangażowaniem, np. udział w zawodach sportowych¹², odkrywanie dziedzictwa kulturowego w zaawansowanych formach turystyki kulturowej [Nuryanti 1996, s. 250], czy też obcowanie z naturą przez ekoturystę. Chodzi tutaj o aktywności, które wywołują w nas głębsze doznania, poruszają ducha. Z kolei turystyka religijna związana jest ściśle z zaspokojeniem potrzeb obcowania ze zdefiniowanym w ramach konkretnej religii Sacrum [Wilkońska 2010, s. 62]. Turystyka zdrowotna to przemieszczanie w przestrzeni oparte na poprawie stanu zdrowia, przy czym zwraca się tutaj uwagę na połączenie czynników psychologicznych z fizycznymi. W przypadku zdrowia mówi się o uzdrowieniu, czyli oddziaływaniu od wewnątrz, a nie tylko leczeniu, pochodzącemu z zewnątrz [Krzyżanowska-Łagowska 2005, s. 18]. Turystyka holistyczna ma więc na celu zbalansowanie naszego

¹² Ciekawych informacji autorce udzieliły w tej kwestii badania prowadzone wśród uczestników Cracovia Maraton [por. Wilkońska, Gajownik, Żyrkowski 2011, s. 13].

życia, organizmu, sfery duchowej. Jest ona ściśle powiązana z motywacjami turystycznymi¹³. W tabeli 1 zawarto dane z badań ruchu turystycznego przyjazdowego do Krakowa, które dotyczą motywacji postrzeganej z punktu widzenia dwóch rodzajów celów przyjazdu: religijnego i odnowy duchowej¹⁴. Należy nadmienić, że cel religijny w 2011 r. deklarowało 14% ogółu odwiedzających krajowych i zagranicznych, przebywających w mieście, natomiast na odnowę duchową wskazywało 3% respondentów.

Tabela 1. Powiązania celu religijnego i odnowy duchowej w przyjazdach turystycznych do Krakowa z innymi najczęściej pojawiającymi się motywacjami (dane za 2009–2011, wielokrotność wyboru)

Cel przyjazdu	2009	2010	2011
Odnowa duchowa = 100%:	wypoczynek – 73,3%	zwiedzanie zabytków – 63,5%	wypoczynek – 49,0%
	zwiedzanie zabytków – 59,0%	wypoczynek – 52,6%	cel religijny – 43,3%
	cel religijny – 36,0%	cel religijny – 48,1%	zwiedzanie zabytków – 42,3%
	walory przyrody – 28,0%	zakupy – 17,3%	walory przyrody – 23,1%
	impresa kulturalna – 26,7%	impresa kulturalna – 14,7%	impresa kulturalna – 11,5%
Cel religijny = 100%:	zwiedzanie zabytków – 70,4%	zwiedzanie zabytków – 63,8%	zwiedzanie zabytków – 59,8%
	wypoczynek – 58,5%	wypoczynek – 50,3%	wypoczynek – 57,3%
	zakupy – 23,7%	odnowa duchowa – 20,7%	walory przyrody – 26,4%
	walory przyrody – 22,0%	walory przyrody – 19,9%	zakupy – 16,1%
	odnowa duchowa – 20,2%	zakupy – 16,6%	odwiedziny krewnych – 10,1%

Źródło: opracowanie własne.

Specyfika Krakowa determinuje takie, a nie inne odpowiedzi respondentów i wyniki badań dotyczących motywacji przyjazdów do miasta. Dlatego zwraca uwagę duża rola nadawana przez respondentów zwiedzaniu miasta, ale również oczywiste powiązanie celu religijnego z duchowym. Można też dostrzec wyższe niż przeciętna (w porównaniu do badań ogólnych) odwoływanie się do walorów przyrodniczych.

Biorąc pod uwagę produkt turystyczny związany z turystyką holistyczną, za element istotny i niezbędny do osiągnięcia równowagi duchowej należy uznać ciszę [Lebiedowska 2009, s. 176]. Pojmuje się ją w tym przypadku

¹³ W turystyce przyjmuje się różne podziały, zależne od często zmieniających się mód, trendów [por. Winiarski, Zdebski 2008].

¹⁴ Por. raporty z badań z poszczególnych lat (pierwszy pomiar w 2003 r.) autorstwa: K. Borkowski, T. Grabiński, R. Seweryn, A. Wilkońska, L. Mazanek są dostępne na stronach www.mot.krakow.pl, czy www.krakow.pl. W omawianej tutaj części odwołują się do przeprowadzonych wywiadów z wykorzystaniem zestandaryzowanego kwestionariusza ankietowego.

jako możliwość wyjścia przez człowieka poza zakłócenia umysłu. Cisza jest „przestrzenią spotkania człowieka z samym sobą i Bogiem, jest tożsamo twórcza, wpisana w doświadczenie psychiczne i duchowe” [Olearczyk 2010, s. 9]. Pełni funkcję pomostu między światem zewnętrznym a wnętrzem człowieka. Pozwala na podróż w głąb siebie, integrację ciała, umysłu i duszy, a to jest istotą turystyki holistycznej [Lüpke von 2009, s. 240]. Człowiek potrzebuje ciszy, aby odpocząć i „spotkać się” z własną duchowością. „Cisza to rozległa przestrzeń duchowa, w której człowiek porządkuje swoje życie, wprowadza ład w percepcję, postawę życiową i moralną” [Olearczyk 2010, s. 106]. Do odkrycia tajemnicy własnej egzystencji, samorozwoju potrzeba też samotności [Pałys 2011, s. 33]. „Mistycy mówią, że w każdym z nas istnieje miejsce ciszy i wolności” [Grün 2008, s. 36]. O ciszy mówi się także, że jest „naturalną jakością przyrody” [Olearczyk 2010, s. 7].

Biorąc pod uwagę specyficzne dla turystyki holistycznej produkty, w dalszej kolejności należy zwrócić uwagę na medytację [Smith, Puczkó 2009, s. 145 i nn.]. Wymaga ona dyscypliny duchowo-cieleśnej, w efekcie wyciszając umysł, poprawiając ogólne samopoczucie czy też umożliwiając wsłuchanie się we własny organizm, a przy tym może zredukować różnego typu dolegliwości, np. podwyższone ciśnienie tętnicze, napięcie mięśni itp. [Jones 2004, s. 318]. Do popularnych rodzajów medytacji zalicza się chrześcijańską, zen czy np. buddyjską. Z medytacją może być związane np. wyśpiewywanie mandali [Majerczyk-Papiorek 2009, s. 82].

Kolejny typ aktywności można odnieść do rytuałów religijnych lub w szerszym ujęciu – rytuałów sakralizacji, takich jak pielgrzymki, rekolekcje pokutne bądź np. inicjacje szamańskie. O pielgrzymkach i ich znaczeniu napisano już wiele, przy czym ciekawym zjawiskiem są te „odbywane” w cyberprzestrzeni [Kaelber 2006, s. 53]. Uwzględniając zainteresowania turystów z kręgu New Age, należy zwrócić uwagę np. na turystykę związaną z rytuałami szamańskimi¹⁵ (z zastosowaniem np. substancji *ayahuasca*, ekstraktów z drzew, zapachów, tabaki itp.) [Prinke 2007, s. 115; Lüpke von, 2009, s. 147]. Również bardzo prężnie rozwija się turystyka pokutna, np. w polskiej ofercie proponuje się trzy rodzaje turnusów: terapeutyczny, odchudzający i pustelniczy [Wielek 2010, s. 45].

Jako drogę do osiągnięcia równowagi życiowej proponuje się np. jogę, której celem jest zbalansowanie ciała, umysłu i duszy [Smith, Puczkó 2009, s. 147]. Należy również zwrócić uwagę, że przebywanie na łonie natury

¹⁵ „Zdaniem zwolenników New Age, szamanizm dotyczy jednak bardziej wytworzenia nowej świadomości niż wiary i możliwości odwiedzania innych światów. W związku z tym jest kojarzony z odkrywaniem jaźni i podróży do wewnętrznych obszarów, które potrzebują ukojenia: fizycznego, psychicznego i emocjonalnego” [Hunt 2008, s. 54]. Sami szamani uważają, że do bycia szamanem trzeba mieć powołanie, „które wymaga podporządkowania całego życia” [Rozmowa z Manitonquatem *Droga kręgu*, w: Lüpke von, 2009, s. 142].

umożliwia odnalezienie spokoju ducha [Romanowska-Łakomy 1996, s. 78; Michl W., 2011, s. 71]. Przykładem wędrówek „mitycznymi drogami” są tak zwane *walkabout*, które odbywają Aborygeni [Pyrek 2010, s. 44].

3. Które dy w głąb?

„Świadomość duchowa może nam dostarczyć odpowiedzi na najważniejsze pytania” [Pawłowicz 2009, s. 138]. Może, ale nie musi. To bowiem zależy tylko i wyłącznie od nas samych¹⁶. Obecnie dominuje dość powszechne przekonanie, że uzyskane wartości duchowe mają nam pomagać we wszystkim, co robimy. „Będę zdrowy i wyluzowany, szybciej osiągnę sukces” [Konderek 2011, s. 3]. Stąd może nie dziwi napis – jak relacjonuje Stanisław Morgalla – naniesiony sprayem na odwrocie jednego ze znaków drogowych na szlaku św. Jakuba: „Pielgrzymujesz... czy tylko idziesz do Santiago?” [Morgalla 2009, s. 137]. No właśnie, *Głąb czy w głąb?* – jak zatytułował swoje rozważania Igor Zalewski [2010, s. 128]. Czy naprawdę chcemy odkrywać prawdę o sobie jako człowieku z duchem, duszą i ciałem? Czy nawet przeżycia duchowe zautomatyzujemy i zestandaryzujemy? „Jesteśmy »puści w środku« – twierdzi jeden z amerykańskich naukowców, wewnętrzna pustka jest wspólnym mianownikiem powszechnego dziś niskiego poczucia własnej wartości, różnorodnych nałogów i uzależnień, chronicznej i kompulsywnej konsumpcji, utraty sensu życia, zamieszania w świecie wartości, głodu duchowości itp.” [Morgalla 2009, s. 49]. Współczesny człowiek ucieka od odpowiedzialności i jednoznacznych deklaracji, pociągających za sobą działania „raz na zawsze” [Guzowska 2011, s. 187]. Czy turystyka może pomóc w budowaniu jedności i istoty człowieczeństwa? „Błąkający się nomadzi końca wieku i tysiąclecia, potrafimy jeszcze mierzyć wysoko, wznosić się na wyżyny?” [Wilkoszewska 1997, s. 66]. Ogólne materialistyczne i powierzchowne podejście do przestrzeni turystycznej nasuwa wątpliwości. Chyba że, jak Abraham, przyniesiemy swoje wewnętrzne miejsce spotkania „do tych miejsc zewnętrznych, na których cała ziemia stała się ZIEMIĄ, czyli MIESZKANIEM” [Wojtyła 1999, s. 9].

¹⁶ „[...] młodzi ludzie z ruchu New Age [tzw. neoszamani lub quasi-szamani – przyp. aut.] po kilku weekendowych seminariach zaczynają zakładać indiańskie stroje. Konsumują szamańskie inicjacje jak zupę w proszku i bębniąc i grzechocząc, są gotowi czarować” [Lüpke G. von, 2009, s. 44; por. tamże s. 142, 237].

Piśmiennictwo

- Anzenbacher A. (1992) *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo UNUN, Kraków.
- Ban T. (2008) *Ciało w New Age* [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek, red., *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków.
- Bauman Z. (1991) *Socjologiczna teoria postmoderny* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bukowski A., Lubaś M., Nowak J. (2006) *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Cayce E. (2009) *Uzdrowienie holistyczne*, Wydawnictwo AQUARIUS, Zakopane.
- Clair J. (2009) *Kryzys muzeów*, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk.
- Dobroczyński B. (2008) *Niebo w zasięgu ręki*, „List”, nr 10 (październik).
- Doktor T. (2002) *New Age* [w:] Z. Drozdowicz, Z. Stachowski, red., *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne*, Wydawnictwo Kurpisz S.A., Poznań 2002.
- Eliade M., Conliano I.P. (1990) *Słownik religii*, Wydawnictwo Książnica, Katowice.
- Fowler R. (2012) *Stworzone do medytacji*, „Medytacja”, nr 1.
- Galant D. (2011) *Samotność pustelnika*, „Sens”, nr 1/28.
- Grün A. (2008) *Mała książeczka o prawdziwym szczęściu*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Guzowska B. (2011) *Duchowość ponowoczesna – idee, perspektywy, prognozy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Hunt S. (2008) *New Age, nauka i racjonalizm: opór i przystosowanie* [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek, red., *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2008.
- Jakubowicz-Mount T. (2004) *Odrodzenie kultury holistycznej czyli dbałość o całość. Materiały konferencyjne z. 9. Forum Inspiracji Jungowskich pt. „Psychologia kultury w czasie próby”*, Biblioteka Narodowa, Warszawa [online] <http://www.eneteia.pl>.
- Jones J.W. (2004) *Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion*, „Journal of Religion and Health”, vol. 43, nr 4.
- Kaelber L. (2006), *Paradigms of Travel. From medieval pilgrimage to the postmodern virtual tour* [w:] T. Luckmann, red., *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Routledge, Londyn.

- Kluz G. (2012) *Leasing wartości*, „Egzorcysta”, nr 4, s. 47.
- Knoblauch H. (1996) *Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie w religijności* [w:] T. Luckmann, red., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków.
- Konderek E. (2011) *Tam dotrzeć, gdzie się nikomu nie śniło*, „List”, nr 9 (wrzesień).
- Kopaliński W. (1996) *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Krzyżanowska-Łagowska U. (2005), *Wartości duchowe w etosie pielęgniarstwa*, Wydawnictwo ad vocem, Kraków.
- Kurpiewski W. (2008) *Buddyzm i New Age. O pewnych aspektach recepcji orientalnej tradycji na Zachodzie* [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek, red., *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków.
- Kwiek M. (1991) *Postmodernizm – czas schyłku czy przejścia?* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Kubicki R. (1991) *W poszukiwaniu odzyskanego czasu* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Lebiedowska B. (2009) *Silence as a competitive tourist product*, „Polish Journal Sport Tourism”, nr 16.
- Leszczyńska K., Pasek Z., red. (2008) *Nowa duchowość w badaniach społecznych* [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek, red., *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków.
- Lüpke G. von (2009) *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrowiaczami i szamanami XXI wieku*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Majerczyk-Papiorek E. (2009) *Dualizm i jedność w życiu człowieka* [w:] H. Romanowska-Łakomy i H. Kędzierska, red., *Człowiek integralny*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa.
- Michl W. (2011) *Pedagogika przeżyć*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Morgalla S. (2009) *Miłość do kwadratu. Poradnik dla nieprzystosowanych*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Muszala A. (2011) *Być z Bogiem „usta w usta”*, „List”, nr 9 (wrzesień).
- Nuryanti W. (1996) *Heritage and postmodern tourism*, „Annals of Tourism Research”, vol. 23, nr 2.
- Olearczyk T. (2010) *Pedagogia ciszy*, Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków.
- Olsen D.H., Timothy D.J. (2006) *Tourism and religious journeys* [w:] *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Wydawnictwo Routledge, Londyn.

- Orloff J. (2012) *Uzdrowianie intuicyjne*, Wydawnictwo Laurum, Warszawa.
- Pałys K. (2011) *Najpierw przestań trzaskać drzwiami. Opowieść o Tomaszu Mertonie*, „List”, nr 9 (wrzesień).
- Pawłowicz B. (2009) *Odżywianie, rozmowa z W. Eichelbergiem*, „Zwierciadło”, nr 12.
- Prinke R. (2007) *Mysterium tremendum: rytuał turystyki i duchowości New Age* [w:] M. Kazimierczak, red., *Turystyka i podróżowanie w aksjologicznej perspektywie*, Wydawnictwo AWF Poznań, Poznań.
- Pyrek E. (2010) *Podróż w głąb siebie*, „Traveller”, nr 11–12.
- Raj R., Morpeth N.D. (2007) *Introduction: Establishing Linkages between Religious Travel and Tourism* [w:] R. Raj, N.D. Morpeth, red., *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: an International Perspective*, CAB International Publishing.
- Romanowska-Łakomy H. (1996) *Psychologia doświadczeń duchowych*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa.
- Rybak M. (2010) *Sens pielgrzymowania*, „Sens”, nr 8.
- Smith M., Puczkó L. (2009) *Health and wellness tourism*, Elsevier, Oxford.
- Szymoła J. (2009) *Religijność a zdrowie psychiczne* [w:] H. Romanowska-Łakomy i H. Kędzierska, red., *Człowiek integralny*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa.
- Świątkiewicz W. (2010) *Między sekularyzacją i deprywatyzacją*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Vukonić B. (1996) *Tourism and religion*, Pergamon Press, Oxford.
- Wielek M. (2010) *Opowieści o pokutnikach*, „List”, nr 3 (marzec).
- Wilkońska A. (2010) *Turystyka religijna – między sacrum a profanum* [w:] Z. Kroplewski, A. Panasiuk, red., *Turystyka religijna*, Rozprawy i Studia, t. (DCCCXXXIX)765, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Wilkońska A., Gajownik M., Żyrkowski A. (2011) *Raport z badań „Kraków nie tylko zabytkami stoi”*, Zarząd Infrastruktury Sportowej, Kraków, s. 13.
- Wilkoszewska K. (1997) *Czym jest postmodernizm?*, Wydawnictwo PAN, Kraków.
- Winiarski R., Zdebski J. (2008) *Psychologia turystyki*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Wojtyła K. (1999) *W służbie Polonii i Kościołowi Powszechnemu*, Wydawnictwo Czuwajmy, Kraków.
- Zalewski I. (2010) *Głąb czy w głąb?*, „Traveller”, nr 11–12.
- Zimbardo Ph.G., Johnson R.L., McCann V. (2010) *Psychologia, kluczowe koncepcje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, t. 1.

Abstract

Holistic tourism – journey to one’s centre through the outside world

Visible recently in world scientific literature on tourism is an increased interest in the spiritual motivation of travelling. Its consequence is the emergence of the notion of holistic tourism.

In the article, holism is considered from the perspective of perceiving the human as a whole and is at the same time a system of interconnected and cooperating parts, that is an individual – a tourist – moving with a “luggage” of experience in space. Due to the lack of publications on holistic tourism in the Polish language, the article needs to elucidate this problem area. Studies on spiritual revival as a goal of tourist arrivals in Krakow, conducted for a number of years by the author, make it possible to approach the question more comprehensively.

The notion of holistic tourism the author construes as “a form of moving in space that encompasses collaboration and comprehensive perception of the human, i.e. the soul, spirit, and matter, yet with the assumption of the superior role by the spiritual realm”. It is, therefore, a very broad notion encompassing various forms of tourist activity.

Key words: holistic tourism, human, spirituality

CAMINO DE SANTIAGO – DROGA ŚWIĘTYCH LEGEND

*Józef Bremer**

Zarys treści: Camino de Santiago kojarzy się zazwyczaj z pielgrzymami, z oznakowanym muszlami szlakiem, ze spotykanymi na trasie zabytkami romańskiej i gotyckiej architektury, ze starymi schroniskami i malowniczymi krajobrazami. Początki Camino i niejako także jego istotę tworzy całkowicie inny wymiar. Należą do niego liczne stare przekazy, legendy, opowiadania o życiu i cudach Apostoła Jakuba Starszego bądź też innych, lokalnych świętych, których groby i sanktuaria znajdują się na trasie. To właśnie owe opowiadania dały początek pielgrzymkom do Santiago de Compostela, to ze względu na nie powstawały kaplice, kościoły i bogato zdobione katedry. To one motywowały miliony ludzi do wyruszenia na Camino de Santiago. To dzięki nim niezliczone rzesze średniowiecznych pielgrzymów znajdowały pocieszenie, nadzieję i już tutaj na ziemi doświadczały namiastki tego, co niebieskie. Podobnie jest w naszych czasach.

Słowa kluczowe: pielgrzymka, szlak pielgrzymkowy Camino de Santiago, średniowieczna duchowość, literatura hagiograficzna, gatunek literacki, święte legendy

1. Legenda jako forma literacka

Wiara chrześcijańska rozprzestrzeniła się od opisanego w Ewangeliach Zesłania Ducha św. – najpierw przez słowo głoszone, później również przez pisane. W ten sposób powstały pisma Nowego Testamentu, a później liczne opowieści apokryficzne o życiu Jezusa Chrystusa, apostołów i świętych. W piśmiennictwie hagiograficznym okresu średniowiecza znaczące miejsce zajmowała święta legenda (łac. *legenda*)¹. Od IX wieku nazwa ta służy do opisu gatunku literackiego o życiu poszczególnych świętych.

* Ks. dr hab., prof. Akademii Ignatianum i Wydziału Filozoficznego UJ; e-mail zjbremer@cyf-kr.edu.pl.

¹ Już w V–VII wieku istniała pisemna (syryjska i grecka) wersja legendy o Siedmiu Braciach Śpiących z Efezu. Por. J. Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Reissner, Leipzig 1883, rozdz. I. Por. także K. Pöge-Alder, *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*, G. Narr Verlag, Tübingen 2011, s. 40–41. Pöge-Alder podaje kryteria, umożliwiające rozróżnienie pomiędzy takimi gatunkami literatury popularnej, jak legenda, saga, mit [ibidem, s. 34–48].

„Legendą, zgodnie z etymologią łacińskiego terminu, określano początkowo żywot świętego, czytany podczas liturgii brewiarzowej w dniu jego wspomnienia. Teksty te często stanowiły w klasztorach lekturę podczas posiłków. W sensie ściślejszym nazywano tak żywot wyznawcy – w odróżnieniu od pasji, opisującej męczeństwo. Zwykle nie przestrzegano tego rozróżnienia, legendą określając *vita* zarówno męczennika, jak i wyznawcy”².

Średniowieczne legendy przedstawiają charakterystyczną wizję świata i tworzą – obok hymnów kościelnych i sekwencji liturgicznych – szczególnie rodzaj literatury chrześcijańskiej. Wartości legendy, jako formy literackiej, nie można oceniać według kryterium prawdy historycznej. Twórcy legend nie zamierzali tworzyć poprawnych sprawozdań czy protokołów o tym, co się wydarzyło. Legendy są „religijną poezją“ poruszającą serca i ubierającą w obrazy prawdy wiary.

Kolory i formy średniowiecznych witraży, wysmukłe figury Madonn wywołują w nas podziw i zachwyt. O wiele mniej jesteśmy obeznani z średniowieczną poezją, teologią i symboliką, które naznaczały świat „ducha“ twórców owych witraży czy rzeźb. Co powstałe w tym okresie *summy*, zbiory sentencji, eposy i dzieła hagiograficzne mówiły nam o wewnętrznym świecie człowieka średniowiecza – o tej prawie tysiącletniej epoce? Jednym ze średniowiecznych dzieł, które może nam pomóc zrozumieć ówczesny pogląd na świat i Boga jest *Boska Komedia* Dantego. Jej lektura przenosi nas 700 lat wstecz w uniwersum ówczesnej, wykształconej osoby świeckiej.

Żadna nowoczesna monografia, żaden podręcznik historii z niezliczoną ilością dat i przypisów nie wprowadzi nas tak głęboko w myślenie, w ducha i w rozumienie świata przez ludzi chrześcijańskiego późnego średniowiecza, jak to uczyni lektura pieśni Dantego. Drugim świadkiem czasu, otwierającym przed nami świat ducha średniowiecza, jest *Złota legenda* (*Legenda aurea*) włoskiego dominikanina Jakuba de Voragine (1228–1298)³. Dante wiedzie nas przez piekło, czyściec, ziemski raj i różne sfery nieba, Jakub de Voragine prowadzi nas przez liturgiczne wspomnienia roku kościelnego. Trzecim, najbardziej nas interesującym świadkiem jest bogato ilustrowany *Codex Calixtinus* (ukończony ok. 1139 roku), którego piąta księga oprowadza po średniowiecznych drogach do Santiago de Compostela⁴.

² J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Wacława (X–XIV w.)*, Lublin, Werset, 2010, *Wprowadzenie*. Inne znaczenia terminu „legenda” podaje W. Doroszewski. Por. W. Doroszewski, red., *Słownik języka polskiego*, t. IV, PWN, Warszawa 1962, s. 62.

³ Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Prószyński i S-ka, Warszawa 1983.

⁴ Por. <http://online-media.uni-marburg.de/kunstgeschichte/sds/secure/dresden/spanien/codex3.html> [dostęp: 25.07.11].

Złota Legenda stanowiła ważny średniowieczny instrument przekazywania i propagowania wiary katolickiej. Lektura zawartych w niej opowiadań wywołuje wrażenie podobne do tego, jakie odnosimy oglądając witraże w gotyckich kościołach (np. trzynastowieczne witraże w paryskiej Sainte-Chapelle). Patrząc z zewnątrz nie dostrzegamy ani ich kolorów, ani przedstawionych na nich postaci czy scen. Dopiero gdy wejdziemy do półmrocznego wnętrza katedry, ukaże nam się całe piękno i głębia ich duchowego przekazu. Podobnie jest z legendami: wchodząc w intelektualny świat średniowiecza dostrzegamy, że są one koncyptowane jako dalszy ciąg Ewangelii, jako przykłady ponadhistorycznych obrazów możliwych dróg naśladowania Jezusa Chrystusa w duchu wiary, nadziei i miłości. Z trudno wyobrażalną skrupulatnością Jakub de Voragine zebrał w jedną całość wieści pochodzące z Biblii, z pism apokryficznych, z akt męczenników, z dostępnych mu żywotów pustelników i ascetów, z dzieł ojców Kościoła. Korzystał z nekrologów i panegiryków, z lokalnych przekazów oraz z innych opowieści religijnych. Uzyskany materiał poddawał ocenie, porównywał go z sobą, tworząc z niego jedyną w swoim rodzaju całość.

Jakub de Voragine nie jest tak łatwowierny i bezkrytyczny, jak mu się to często przypisuje. Autor *Legendy* stawia znaki zapytania, wskazuje na sprzeczności w przekazach, a czasem jest nawet ironiczny. „Czy jest to prawdziwe lub nie, pozostawiamy ocenie czytelnika, gdyż w żadnej sprawdzonej historii lub kronice nie znajdujemy tego napisanego”, lub „[...] wydaje nam się to całkiem nie do wiary [...] chyba, że wtedy ludzie dłużej żyli”. Oczywiście jest on dzieckiem swojej epoki. Nie jest on „człowiekiem nowoczesnym”, zakładającym dogmatycznie, że cudów być nie może, a dążenie do świętości jest znakiem pomylenia umysłowego, masochizmu lub próby ucieczki od świata.

Silna krytyka legend pojawiła się w okresie renesansu i reformacji. Erazm z Rotterdamu odróżnia wymyślone (skonfabulowane) opowiadania od faktów historycznych. Tylko fakty mogą być sprawdzane za pomocą metod historyczno-krytycznych i jedynie one nadają się do kształcenia humanistów. Podobnie argumentował Marcin Luter, który przede wszystkim krytykował przesadne opisy cudów, a same legendy nazywał „kłamiącymi” (niem. gra słów: *Legende – Lüge*)⁵.

Legenda, jako własny gatunek literacki, na nowo zwróciła na siebie uwagę literaturoznawców XX wieku. Fenomenologię legendy próbował zbudować G. Müller, wskazując na jej ścisły związek z kultem i religią. A. Jolles

⁵ Por. P.G. Bietenholz, *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age*, Brill, Leiden – New York 1994, s. 138, 159, 190. Por. W. Brückner (wyd.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradition und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, E. Schmidt, Berlin 1974, s. 37.

traktował legendę jako formę literacką, skłaniającą czytelnika do zajmowania się osobą wprawioną w czynienie cudów. Jego zdaniem święta legenda nie istnieje sama dla siebie, lecz dla wspólnoty wierzących, zapalając ją do czczenia Boga. Jeszcze dalej idzie J. Dabrock, twierdząc, że swoistym celem legendy jest udowodnienie istnienia Boga⁶. O ile w baśniach ludowych cudowne zdarzenia są czymś oczywistym, o tyle w legendzie są one objawieniem wszechmocnego Boga. Legenda zamierza udzielić odpowiedzi na podstawowe pytania, porządkując zarazem zdarzenia w dogmatyczne zależności.

Współczesnego czytelnika – podobnie jak ludzi Renesansu i kościelnych humanistów – może razić tak sformalizowany styl narracji i prostoduszna naiwność opisów życia świętych. Należy jednak pamiętać, że przedmiotem podziwu i naśladowania z naszej strony – podobnie jak w średniowieczu – winny być nie te czy inne spektakularne czyny świętych, lecz wielkość Bożej i ludzkiej miłości, która za tymi czynami stoi. Zawarte w *Złotej legendzie* i w księgach *Codex Calixtinus* opisy dają nam barwny i wzruszający wyraz tej miłości.

2. Kult relikwii

Kolejnym, oprócz legend, ważnym elementem średniowiecznej pobożności był kult relikwii, jako jedna z najstarszych form czci oddawanej świętym. Jego początki sięgają drugiego wieku po Chrystusie. Wielkie katedry średniowiecza zawdzięczają swoje powstanie i rozgłos przede wszystkim posiadaniem drogocennym relikwiom. Fizyczne pozostałości po świętym (kości, ubranie i inne przedmioty osobistego użytku) były przez wierzących czczone. Tym samym zachowywano go w pamięci, oczekując z jego strony opieki, wstawienniczej pomocy i błogosławieństwa. Święty, który już przebywa z Bogiem w niebie, jest nadal obecny tutaj, na ziemi, w szczątkach swojego ciała, więc może się wstawiać za osobą modlącą się przy jego relikwiach lub grobie. Groby osób uważanych lub ogłoszonych za święte stały się swoście zafiksowanymi geograficznymi punktami nadzwyczajnego kontaktu ze światem nadprzyrodzonym.

⁶ Por. O. Ters, *Die Legende des Heiligen Sebastian*, Grin-Verlag, Norderstedt 2000, s. 13. Według G. Müllera punktem centralnym legendy jest świętość jej bohatera i działanie poprzez cuda. Müller przyrównuje legendę do noweli. Krytyk literacki A. Jolles podkreśla szczególność chrześcijańskiej legendy. Por. A. Jolles, *Einfache Formen. Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, M. Niemeyer, Tübingen 1972 [1930], s. 23; J. Dabrock, *Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung, als Grundlage einer Typologie der Legende*, Spezial-dissertations-druckerei und Verlag, Dürren 1934; H. Rosenfeld, *Legende*, Metzler, Stuttgart 1982, s. 15, passim. W centrum legendy stoi pojedyncza osoba, na przykładzie której ukazuje się ciągłość Bożego działania.

Kult relikwii ma swoje źródło w ludowej pobożności. W średniowieczu ich obecności przypisywano sprawstwo wielu cudów. Cuda towarzyszyły, po pierwsze, odnajdywaniu relikwii, ich przenoszeniu (*translatio*) z jednego miejsca na drugie, następnie zaś – wysłuchiowaniu próśb osób modlących się za ich wstawiennictwem oraz po trzecie – uzdrowieniom przy grobie lub relikwiach świętego. Im więcej kościołów jakiegoś miasta posiadało cenne relikwie, tym bardziej jego mieszkańcy czuli się bezpieczni, tym większe było zapotrzebowanie na rzemieślników i artystów tworzących relikwiarze, ołtarze. Do miasta przybywało coraz więcej pielgrzymów, dzięki czemu rozwijało się ono dynamiczniej, w konsekwencji zaś wzrastało zapotrzebowanie na nowe relikwie. Zaspokajano je na dwa sposoby: a) dzieląc dostępne relikwie lub tworząc tzw. relikwie drugorzędne, które powstawały przez kontakt z relikwiami pierwszorzędnymi (np. na czczone relikwie kładziono kawałki płótna, które następnie uważano za relikwie)⁷; b) poprzez fałszowanie relikwii, kradzież lub wyprawy zbrojne. Dlatego coraz częściej zaczęły się pojawiać pytania o to, które relikwie są prawdziwe i jak stwierdzić ich tożsamość. Średniowieczne i współczesne zainteresowanie relikwiami da się po części uzasadnić tym, że często wiązały się z nimi niewyjaśnione (z perspektywy nauk przyrodniczych) zjawiska, takie jak np. zachowanie zwłok w doskonałym stanie.

Sobór w Trydencie (1545–1563) potwierdził kult relikwii, argumentując, że ciała świętych były „żywymi członkami Jezusa Chrystusa” i mieszkańcem Wszechmocnego Boga, który z powrotem przywróci je do życia. Kościół nigdy nie twierdził, że samo posiadanie relikwii gwarantuje zbawienie lub że one same z siebie spowodują bądź zapobiegną takim czy innym zdarzeniom. To modlitwie wstawienniczej świętego u Boga przypisuje się uzyskanie pomocy, a nie jakiegokolwiek martwej rzeczy jako takiej. Relikwie jedynie naocznie „zastępują” obecność świętego.

W ostatnim wydaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1992 r.) nie ma wzmianki o relikwiach, co oznacza zmianę w spojrzeniu Kościoła. Nie znaczy to, że nie są one prywatnie czczone lub że nie mogą być wystawiane do publicznej czci. Zakorzenione w praktykach wiernych tradycje nie znikły. Po Soborze Watykańskim II mamy jedynie nowe spojrzenie na świętych i na oddawanie im czci. Zamiast podkreślania namacalnej wymowy czcigodnych kości, umieszczanych w połączonych lub posrebrzanych relikwiarzach, w nauczaniu Kościoła podkreśla się przykład życia świętych i heroiczną ich cnotę.

⁷ Postępowanie takie ma swoje biblijne uzasadnienie np. w opowiadaniach: o kobiecie, która dotknęła się płaszczem Chrystusa i została uzdrowiona (*Ewangelia wg św. Łukasza* 8,44), o chorych, na których padał cień św. Piotra i zostawali uleczeni (*Dzieje Apostolskie* 5,15).

2. Cuda św. Jakuba

Średniowieczna droga św. Jakuba – Camino de Santiago – opierała się na kulcie relikwii, na hagiograficznych legendach oraz na powstałych na ich podstawie pobożnych opowiadaniach.

Dotyczy to najpierw celu, do którego prowadzi Camino de Santiago – grobu Apostoła Jakuba. *Złota legenda* zawiera opis męczeńskiej śmierci św. Jakuba w Jerozolimie, cudownego przeniesienia (*translatio*) jego ciała z Palestyny do ujścia rzeki Ulla obok Padrón w Galicji oraz opis jego pogrzebu w dniu 30 grudnia 1244 roku na miejscu, gdzie stoi dzisiejsza katedra w Santiago de Compostela. Z biegiem czasu zapomniano o grobie Apostoła. *Translatio* ciała Apostoła Jakuba z Jerozolimy do Galicji jest także opisane w *Codex Calixtinus* i w jego kopiach zwanych *Księgą Jakuba* (*Liber Sancti Jacobi*).

O cudownym znalezieniu grobu opowiadają aż trzy legendy. Pierwsza z nich głosi, iż w roku 813 anioł objawił Pustelnikowi Pelayo, gdzie znajduje się grób Apostoła, a ponadto wierni z San Fiz widzieli tam nienaturalne światła gwiazd. Odkryto na tym miejscu trzy kamienne trumny: jedną większą z pozbawionym głowy ciałem i dwie mniejsze. Większa nosiła napis: „Tu spoczywa Santiago, syn Zebedusza i Salome”. Papież Leon II potwierdził prawdziwość relikwii Apostoła, jak i jego uczniów, których ciała znajdowały się w dwóch pozostałych trumnach. Król Asturii kazał zbudować nad grobem pierwszą kaplicę, co dało początek miastu Santiago de Compostela (Santiago pochodzi od starohiszpańskiego słowa *Sant'Iago*, czyli św. Jakub).

Według innej legendy Pelayo dostrzegł w nocy nad porośniętym dębami pagórkciem dziwne światło oraz usłyszał śpiewy niewidzialnego chóru aniołów. Pagórek wznosił się dokładnie w tym miejscu, gdzie dzisiaj stoi katedra w Santiago de Compostela.

Zgodnie z trzecią relacją grób Apostoła odkrył sam cesarz Karol Wielki⁸. Zobaczył on na niebie gwiazdną drogę, widoczną przez kilka dni, a jednej nocy ukazał mu się sam św. Jakub. Apostoł powiedział Karolowi, że droga z gwiazd jest dla niego znakiem. Ma bowiem wyruszyć do walki z niewiernymi i odwiedzić grób Apostoła w Santiago de Compostela, a po nim wszystkie ludy będą tą drogą pielgrzymować i prosić o odpuszczenie swoich grzechów. Wizja Karola jest opisana w czwartej księdze *Codex Calixtinus*.

Druga księga *Codex Calixtinus* składa się z 22 legendarnych opisów cudów św. Jakuba. Autor zaznacza, że chodzi mu o „prawdziwe” opisy⁹. Przy-

⁸ Por. B. Sholod, *Charlemagne in Spain. The cultural legacy of Roncesvalles*, Librairie Droz, Geneve 1966, s. 39, 47, 110, 115, 131, 198.

⁹ K. Herbers, *The miralces of St. James* [w:] J. Williams, A. Stones, red., *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, G. Narr Verlag, Tübingen 1992, s. 11–36. Herbers wymienia dokładnie miejsca, gdzie w poszczególnych księgach kodeksu mamy wspomniane opisy.

toczmy czwarty z nich. Trzydziestu rycerzy z Lorraine wybrało się w roku 1080 w drogę do Santiago de Compostela. Dwudziestu dziewięciu z nich przysięgło sobie nawzajem, że będą się wzajemnie wspomagać w drodze. W porcie Clusa w Gaskonii (południowo-zachodnia Francja) jeden z rycerzy ciężko zaniemógł, a pozostali z mozołem transportowali go przez kilka dni, co znacznie wydłużyło czas ich pielgrzymki. W końcu pozostawili chorego w mieście Saint-Michel (niedaleko Saint-Jean-Pied-de-Port) po francuskiej stronie przełęczy Cize, a sami udali się w dalszą drogę. Tylko jeden z nich – ten, który nie ślubował wzajemnej pomocy – został przy chorym. Następnego dnia cierpiący, który poczuł się nieco lepiej, oznajmił, iż zamierza kontynuować pielgrzymkę do Santiago de Compostela, jeśli tylko czuwający przy nim rycerz będzie mu dalej towarzyszył. Ten zaś poprzysiął mu, że go nie opuści, po czym obaj wyruszyli w drogę. Wieczorem, podczas przeprawy przez góry, chory jednak zmarł, a jego dusza została odprowadzona przez św. Jakuba do nieba.

Opiekujący się zmarłym rycerz pozostał sam z martwym ciałem na pustkowiu. Z wielkim lękiem prosił tedy św. Jakuba o pomoc. Wszystko to działo się bowiem w kraju Basków, którzy nie byli zbyt przyjaźnie nastawieni do Francuzów. Święty Jakub zjawił się w przebraniu rycerza i zabrał na swojego konia modlącego się doń pielgrzymia oraz ciało jego zmarłego towarzysza i tej samej nocy przeniósł ich obu do Santiago de Compostela, gdzie zwłoki zostały pochowane. Następnie św. Jakub posłał wspomnianego rycerza do jego dwudziestu ośmiu pielgrzymujących towarzyszy, których miał spotkać w Leon. Kazał im przekazać, że nie będzie zadowolony z ich pielgrzymki, jeśli nie odprawią pokuty za swój grzech. Rycerz spełnił powierzoną mu misję, a jego towarzysze otrzymali rozgrzeszenie od biskupa Leon i z czystym sercem pielgrzymowali dalej.

Opowiadanie to nie tylko podkreśla moc czynienia cudów przez św. Jakuba, lecz także nawołuje do solidarności między pielgrzymami, do opieki nad chorymi, do wierności raz podjętym postanowieniom.

Opowiadania o cudach były przekazywane w każdej większej miejscowości leżącej na drodze do Santiago de Compostela. Ich struktury i treści były „żywe”, czyli stale uzupełniane, rozbudowywane, a niektóre starsze elementy bywały usuwane.

Święty Jakub opiekował się nie tylko szlachetnie urodzonymi rycerzami-pielgrzymami, ale także prostymi ludźmi. Może najbardziej znane opowiadanie związane z Camino de Santiago pochodzi z XIV wieku i mówi o niemieckiej rodzinie, która pielgrzymowała do grobu Apostoła, złożonej z matki, ojca i osiemnastoletniego syna Hugonella¹⁰. Córka gospodarza,

¹⁰ Por. [http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_\(leyendas\)](http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_(leyendas)) [dostęp: 16.10.2011].

u którego nocowali, zakochała się w Hugonellu, ten jednak nie odwzajemnił jej miłości. Chcąc się zemścić, schowała w jego bagażu srebrny kielich i oskarżyła go o kradzież. Sędzia uznał winę Hugonella i skazał go na śmierć przez powieszenie. Wyrok wykonano. Klasyczny przykład pomyłki sędziowskiej. Pograżeni w smutku rodzice podjęli dalszą wędrówkę, docierając do Santiago. W powrotnej drodze, przechodząc ponownie przez Santo Domingo de la Calzada, zauważyli, że ich syn Hugonell, choć nadal wisi na szubienicy, wciąż żyje, gdyż św. Jakub podtrzymuje go na swoich ramionach. W innej wersji opowiadania to miejscowy święty – Dominik de la Calzada – podtrzymywał Hugonella¹¹. Rodzice udali się z tą nowiną do sędziego, którego zastali przy obiedzie. Sędzia poddał jednak w wątpliwość przyniesioną przez nich ich wiadomość, mówiąc: „Wasz syn jest tak samo żywy, jak te dwie upieczone kury”. Wtedy stał się cud: kurom nagle wyrosły skrzydła i zaczęły fruwać po pokoju. Na ten widok sędzia natychmiast ogłosił, iż młodzieniec jest niewinny, a zamiast niego powieszono podstępna córkę gospodarza.

Opowiadanie o pieczonych kurach powtarza się w Tuluzie, na Camino portugalskim oraz w Utrechcie. Bohaterami wersji z Tuluzy są ojciec i syn, którzy w roku 1020 jako pielgrzymi przyszli do tego miasta. Syn został tam oskarżony przez nieuczciwego gospodarza o kradzież kielicha i powieszony. Jego ojciec wrócił po trzydziestu sześciu dniach z Santiago i zastał syna żywego. Zdumieni mieszkańcy zdjęli niesprawiedliwie oskarżonego młodzieńca z szubienicy i powiesili na niej gospodarza.

Zawarty w tych i innych opowiadaniach przekaz jest jasny: św. Jakub osobiście troszczy się o sprawiedliwe wyroki. Nagradza rodziców, którzy mimo tragicznego zdarzenia nie przerwali pielgrzymki, ratuje niewinnego Hugonella, a wątpliwego sędziego przekonuje cudownym złamaniem praw natury. Na uwagę zasługuje także postawa Hugonella, który chce dojść do Santiago, nie interesując się zalotami przewrotnej córki gospodarza.

¹¹ Por. L.M. Calvo Salgado, *Die Wunder der Bettlerinnen: Krankheits- und Heilungsgeschichten in Burgos und Santo Domingo de la Calzada (1554–1559)*, G. Narr Verlag, Tübingen 2000, s. 136–151. Omawia się tam dokładnie wszystkie wersje opisanego cudu, a także podaje jego interpretacje w licznych przekazach pielgrzymów. Święty Dominik od Drogi (*de la Calzada*) jest postacią historyczną. Urodził się w Vitoria nieopodal dzisiejszego Santo Domingo de la Calzada. Studiował w klasztorze San Millán i chciał do niego wstąpić. Nie został jednak przyjęty. Zaczął więc prowadzić życie pustelnika. Widząc, jak pielgrzymi często stali bezsilnie nad brzegami rwącej rzeki Oja, zaczął na niej budować most, który ukończył w roku 1044. Następnie zabrał się za odnawianie okolicznych dróg i budowę *albergue* dla pątników. Osobiście troszczył się w nim o pielgrzymów, a każdemu przychodzącemu umywał nogi. Gdy wieść o jego zaangażowaniu na rzecz pielgrzymów dotarła na dwór króla Alfonsa VI, ten stał się jego wielkim sponsorem i mecenasem. Domingo zmarł w roku 1109.

Z miejscowością Nájera związane jest z kolei opowiadanie o walce rycerza Rolanda z olbrzymem Ferragutem, muzułmańskim władcą Nájery¹². Miasto panowało nad przejściem przez rzekę Nájerilla. Według opowiadania muzułmański władca Ferragut więził w swoim zamku chrześcijańskich rycerzy, towarzyszących Karolowi Wielkiemu. Rycerz Roland udał się w drogę, aby ich uwolnić. Z jednego ze wzgórz dostrzegł Ferraguta w oddalonej Nájerze. Rzucił w niego kamieniem i strzaskał mu czaszkę, a następnie uwolnił więźniów. Wzgórze to nosi nazwę Poyo de Roldán i położone jest na szlaku w odległości około czterech kilometrów od Nájery. Według innej wersji opowiadania o Rolandzie owo Poyo jest właśnie tym kamieniem, którym strzaskał on głowę Ferraguta. Bohaterską walkę Rolanda przedstawiono na wielu kamiennych rzeźbach wzdłuż Camino de Santiago, m.in. w Estelli i Navarette.

Średniowieczna trasa Camino mogła rozdzielać się na kilka równoległych szlaków, nie inaczej jest ze związanymi z nią opowiadaniem i legendami, one także mają po kilka wersji, wybieranych zależnie od tego, kiedy i w jakim celu miały być opowiedziane. Istotne było, czy miały służyć jako ideologiczna podbudowa stanowiąca zachętę do wyprawy krzyżowej, czy jako podbudowa do uzasadnienia wyższości własnej religii, czy też jako podbudowa do nadania nazwy jakiemuś wzgórz. Pytanie o to, czyja religia jest „wyższa”, nie straciło do dziś swojej aktualności. W pierwszej wersji legendy o Rolandzie odnajdujemy analogie do walki Dawida z Goliatem: małe księstwo Nájery stojące wobec zalewającego Półwysep Iberyjski morza islamu.

3. Legendy o świętych na czterech drogach prowadzących do Santiago de Compostela

Legendy i hagiograficzne opowiadania tworzyły i tworzą duchową podstawę centralnych punktów średniowiecznych szlaków, przecinających Europę i prowadzących do Santiago de Compostela¹³. Cztery najbardziej uczęszczane szlaki prowadzące przez Francję opisał Aimery Picaud w *Codex Calixtinus*. Wszystkie one łączyły się po hiszpańskiej stronie Pirenejów, tworząc tzw. Camino Frances, dzisiejsze Camino de Santiago.

Via Lemovicensis (Vézelay – Limoges). Do Vézelay docierali zmierzający do Santiago pielgrzymi z Belgii i Ardenów, z Lotaryngii, z Bazylei i Trewiru. W romańskiej bazylice św. Magdaleny w Vézelay oddawali cześć relikwiom tej świętej, która według legendy po zmartwychwstaniu Jezusa

¹² Por. [http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_\(leyendas\)](http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_(leyendas)) [dostęp: 16.10.2011].

¹³ Por. *Legenden und Sagen* [online] <http://www.jakobus-info.de/compostela/99.htm> [dostęp: 15.10.2011].

Chrystusa przybyła do Prowansji i mieszkała tam jako pokutnica. W Limoges odwiedzali klasztor Noblat i modlili się u grobu św. Leonarda z Limoges. Leonard żył w VI wieku, jego biografia została spisana w XI wieku i nosi wiele legendarnych cech. Kult świętego zaczął szerzyć się w IX wieku. W latach 1090–1117 na Wawelu wybudowano kryptę pod wezwaniem św. Leonarda. Klasztor Noblat był w średniowieczu ważnym miejscem pielgrzymkowym.

Via Podiensis (Le Puy – Moissac). W Le Puy spotykali się pielgrzymi z Burgundii, z północnych Niemiec i ze Szwajcarii. Miasto słynęło z pochodzącego z XI wieku trójnawowego sanktuarium Czarnej Madonny – Le Puy. Następnie pielgrzymi docierali do leżącego w Masywie Centralnym klasztoru Saint-Chély-d’Aubrac, który był poświęcony św. Eligiuszowi. Święty Eligiusz, trudniący się rzemiosłem, uchodzi za patrona złotników i numizmatyków. Idąc dalej w kierunku Santiago de Compostela pątnicy docierali do dzisiejszej wsi Conques-en-Rouergue. Mieściło się tutaj założone przez Karola Wielkiego opactwo benedyktyńskie. Kolejne, leżące przed Pirenejami opactwo benedyktyńskie znajdowało się w Moissac. Według Legendy zostało ono założone przez króla Franków Chlodwiga.

Via Tolosana (Arles – Tuluza). Szlak rozpoczyna się w Arles, gdzie zbierali się pielgrzymi z Włoch i ze wschodu Europy. W Arles czczono świętych biskupów Hilarego, Honorata i Virgiliusza. Następnie droga wiodła między innymi przez znane miejsce pielgrzymkowe – Saint-Gilles-du-Gard, gdzie znajduje się grób św. Idziego. Święty Idzi (Gilles) zakładał klasztory w Prowansji. Zmarł między 720–726 rokiem. Słynął z orędownictwa za małżeństwami, które nie mogły się doczekać potomstwa. W swojej kronice Gall Anonim pisze, że król Władysław Herman wraz z żoną Judytą wysłali do Saint-Gilles poselstwo z darami, aby na grobie świętego uprosić narodzenie syna¹⁴. Posłannictwo okazało się skuteczne, wkrótce na świat przyszedł Bolesław Krzywousty, zapewniając ciągłość dynastii. Jako dar wdzięczności, król ufundował w Krakowie kościół św. Idziego. Przypuszcza się, że Gall Anonim był mnichem z opactwa w Saint-Gilles.

Z Saint-Gilles poprzez Montpellier pielgrzymi szli do grobu św. Wilhelma z Gellone (754–812), a następnie do Tuluzy, która już w III wieku była siedzibą biskupstwa, i gdzie czczeni byli święci biskupi Saturninus (Sernin, zm. W III w.), Germier († 560) i Erembert († 674). Przez przełęcz w Somport pielgrzymi wchodzili na tereny dzisiejszej Hiszpanii i dochodzili do szlaku Camino Frances.

Via Turonensis (Paryż – Tours) jest czwartą z wielkich dróg św. Jakuba. Zaczynała się w Paryżu, gdzie zbierali się pielgrzymi z Akwizgranu, Holandii i Europy Północnej. Droga prowadziła przez Orlean, gdzie czczono

¹⁴ Por. pieśń *Cudowne narodziny Bolesława Krzywoustego* [w:] Gall Anonim, *Kronika Polska*, Ossolineum, Wrocław 2008.

relikwie Drzewa Krzyża św. i kielich św. Evurtiusa. W następnym miejscu, mieście Tours, św. Marcin był tak samo czczony jak św. Jakub w Composteli. Już za swojego życia św. Marcin dokonał wielu cudownych uzdrowień i wskrzeszeń zmarłych. Kolejną stacją było Poitiers – miasto, w którym w XI wieku znajdowały się 46 klasztory i 22 parafie i gdzie szczególną czcią cieszył się grób Biskupa Hilarego († 368).

Na wspomnianych czterech drogach schodzili się pielgrzymi z Francji, Belgii, Niemiec, Polski. Po hiszpańskiej stronie Pirenejów drogi łączyły się w jedną, tworząc szlak znany wówczas jako Camino Frances, a nazywany dzisiaj Camino de Santiago. Tutaj też łączyły się legendy o świętych zasłyszane na poszczególnych szlakach, które pielgrzymi wymieniali między sobą.

4. Średniowieczny krytycyzm w stosunku do legend i opowiadań

Według starej hiszpańskiej liturgii święto św. Jakuba Apostoła obchodzono w „godny czci dzień” jego śmierci – 30 grudnia. Z tej okazji kompilator *Codex Calixtinus* wygłosił kazanie *Veneranda dies* (*Codex* – księga pierwsza, rozdział XVII), w którym poddał krytyce różne wypaczenia, jakie wkradły się do kultu św. Jakuba. Przede wszystkim dostaje się owym „pustogłowym”, którzy wierzą, że ciało św. Jakuba zostało przeniesione nienaruszone przez morze oraz że towarzyszył mu anioł¹⁵. Według innego z krytykowanych przez kaznodzieję opowiadań, św. Jakub siedząc na skale – i bez straty – dostał się z palestyńskiej Jaffy do Galicji. Kaznodzieja zaznacza, że widział osobiście tę skalę i natychmiast rozpoznał, że musi ona pochodzić z Galicji. Krytykuje także treść opowiadania o spotkaniu Jezusa Chrystusa z Jakubem. Ten ostatni miał odzierać różgę z kory i Chrystus mu obiecał, że tak jak kora zostaje oddzielona od drzewa, tak pielgrzymujący do grobu Jakuba zostaną uwolnieni od grzechów. Kaznodzieja uważa, że jest to bardzo nieodpowiedni i pozbawiony logiki obraz. Oczyszczanie różgi z kory jest czysto zewnętrzną procedurą, zaś grzesznik potrzebuje przede wszystkim wewnętrznego oczyszczenia.

Wszystkie te „bajki” i „urojenia” powinny zostać potępione, uważa autor wspomnianego kazania z 30 grudnia i biada temu, kto chciałby o nich pisać inaczej. Jedyne prawdziwe opowiadania można znaleźć w jego własnej księdze, którą nazywa *Jakub*.

¹⁵ Por. J. van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus: studies in late-medieval religious life: devotion and pilgrimage in the Netherlands*, Koninklijke, Leiden, Netherlands 2003, s. 426–427. Por. J. van Herwaarden, *Der Apostel Jacobus in mittelniederländischer Literatur* [w:] K. Herbers, E. Plötz, red., *Der Jakobuskult in „Kunst” und „Literatur”*, G. Narr Verlag, Tübingen 1998, s. 141–187, [s. 153].

Już samo to kazanie wskazuje, że nie wszyscy przedstawiciele Kościoła byli w równym stopniu przekonani o autentyczności relikwii odnalezionych w Galicji, czy też o wszystkich cudach św. Jakuba. Pojawiają się pytania poddające w wątpliwość legendy krążące o św. Jakubie: Czy ciało Jakuba zostało w ogóle kiedyś odkryte? Czy może tylko część ciała? Czy wzmianka o planach św. Pawła dotyczących podróży do Hiszpanii (Rz 15,24) nie każe wątpić o misyjnej działalności Apostoła Jakuba?

Dzisiaj rodzą się dodatkowe pytania: Czy przypadkiem jest, że do VI wieku nie ma prawie żadnej wzmianki o działalności św. Jakuba w Hiszpanii? Podczas prowadzonych w latach 1946–1959 prac archeologicznych pod katedrą w Santiago znaleziono rzymskie mauzoleum. Czy znalezisko to potwierdza istnienie marmurowego grobu, o którym mówią legendy? Czy jest to grób Apostoła Jakuba? Często spotyka się stwierdzenie, że w walkach z muzułmanami potrzeba było bohatera. Aby więc zweryfikować bohatera znanych legend – św. Jakuba, szukano jego grobu. A ponieważ nie można go było znaleźć, więc posłużono się jakimikolwiek resztkami ciała z leżącego blisko obecnego Santiago rzymskiego cmentarza. Tym samym znaleziono pretekst do wybudowania upragnionego kościoła św. Jakuba.

Autor kazania *Veneranda dies* przyjmuje inny punkt widzenia. Cudów nie należy negować, gdyż są one Bożego pochodzenia i ukazują cnotliwe życie Apostoła Jakuba. Ciągłe zdarza się, że w otoczeniu katedry chorzy zostają uzdrowieni, sparaliżowani zaczynają chodzić, ślepi odzyskują wzrok, głuchoniemi mówę, opętani zostają uwolnieni od szatana, smutni pocieszeni. Najważniejsze jest to, że liczne modlitwy wiernych zostają wysłuchane oraz że zostają im odpuszczone grzechy. Tego rodzaju faktom można, zdaniem autora, zaufać, w tak rozumiane cuda powinno się wierzyć, a nawet o nich pisać ku zbudowaniu innych wiernych.

Powiedzielibyśmy dzisiaj, że autor kazania stara się krytycznie ocenić cuda przypisywane św. Jakubowi. Odrzucając niektóre z opisów, a przyjmując inne, odwołuje się tym samym do tego, co nazywamy Tradycją Kościoła. Autor nie uważa, że jedynym miarodajnym punktem odniesienia – gdy chodzi o życie i działalność św. Jakuba – jest lektura Nowego Testamentu. Propagowane przez niego stanowisko znajduje potwierdzenie w nauce Soboru Watykańskiego II: „Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, lud święty, zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów”¹⁶. Kiedy w czasach Reformacji kościoły protestanckie występowały z hasłem *sola Scriptura* („jedynie Pismo św.”), uważając Pismo św. za jedyne źródło Objawienia, wówczas Sobór Trydencki był zmuszony

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, 10 [w:] *Sobór Watykański II. Dokumenty*, Pallottinum, Poznań 2002.

dowartościować znaczenie Tradycji ustnej. Ojcowie II Soboru Watykańskiego mówią, że Pismo św. i Tradycja stanowią jedno źródło Objawienia, a nie dwa osobne.

Zakończenie

Przytoczyłem jedynie kilka spośród wielu legend, opowiadań i epizodów opowiadanych na szlakach prowadzących do Santiago de Compostela – tej jedynej w swoim rodzaju, mistycznej, uświęconej z ponadtysiącletnią tradycją drogi pielgrzymiej. Legendy te wędrowały z ust do ust na szlaku, były opowiadane w domu, uskrzydlały fantazję i ciekawość tych, którzy je słyszeli. Wiele z nich wskazuje na starsze teksty, także na biblijne, i na nieznanne legendy o życiu świętych. Inne powstały na gruncie wielkiej wiary i nadziei pielgrzymów.

Faktem historycznym jest, że tego typu opowiadania fascynowały ludzi i przyczyniały się do rozwoju kultu św. Jakuba Apostoła. Coraz więcej osób udawało się w drogę, a po powrocie na nowo opowiadali zasłyszane historie. Nie mamy dzisiaj ani prawa, ani żadnej wystarczającej racji, aby z naszej perspektywy pomniejszać znaczenie owego historycznego zjawiska. Zdrowy dystans nakazuje nam zamiast tego zajmować się wielką rzeszą średnio-wiecznych pielgrzymów do grobu św. Jakuba Apostoła.

Mało kto w średniowieczu umiał czytać. „Książkami” były rzeźby na portalach, fasadach i kolumnach kościołów, a także witraże oraz freski w ich wnętrzach. Przedstawiały one obrazowo biblijne treści wiary, lecz także legendy i opowiadania o cudownych czynach świętych. Kamiennym rzeźbom trzeba było nadać językowe znaczenie. Legendy, funkcjonujące w przekazie mówionym, były stale upiększane, rozbudowywane, uzupełniane o nowe treści. Miało to podnieść ich wiarygodność oraz na nowo obudzić tęsknotę za podobnymi przeżyciami, jakie były udziałem ich bohaterów. Zajmowanie się życiem świętego miało uskrzydlać dusze, wywoływać radość i zachwyt. Pierwsi autorzy legend uważali że spełnili swoje zadanie, gdy na kilku stronach spisali życie świętego, które dało się następnie w piętnaście minut odczytać w dniu wspomnienia świętego w czasie roku kościelnego.

My, którzy dzisiaj nie ustajemy w poszukiwaniu coraz to nowych „eventów”, by zrozumieć średniowiecznych pielgrzymów, powinniśmy zastanowić się nad ich motywacją. Do wyruszenia w drogę skłaniała ich niewątpliwie chęć wyłamania się z nużącego kieratu codzienności, poznania świata i jego cudów. Równocześnie jednak (a zapewne przede wszystkim) kierowało nimi pragnienie, aby poprzez pielgrzymkę otrzymać to, na czym im najbardziej zależało – zbawienie duszy. Szukali zbawienia i doskonałości w trudach po-

konywania pielgrzymiej drogi, w odpustach albo, jeśli nie udało im się dotrzeć do celu – w śmierci na szlaku wiodącym do nieba. Ci, którzy wrócili z pielgrzymki, poznali inny świat, potrafili nadać nowe znaczenie przeżywanej codzienności, a także nauczyli się nowego języka. Swoimi opowieściami o świętych i dokonujących się za ich sprawą cudach – legendami zasłyszczanymi na drodze do Composteli – wzbudzali ciekawość współziomków i pragnienie, aby pójść w ich ślady. W ten sposób liczba osób udających się na pielgrzymkę do Santiago rosła, a popularność pielgrzymek sama się poniekąd napędzała.

Legendy o życiu świętych są niejako zasłoną ze słów i obrazów, za pomocą której człowiek wierzący próbował werbalnie przekazać jakieś niedające się wypowiedzieć osobiste przeżycie, bądź chciał pomóc odbiorcy uchwycić swoje bezgraniczne zaufanie do Boga i do Jego świętych. Także nam, współczesnym, święte legendy chcą powiedzieć w pierwszej osobie: Wierzę w to wszystko, co się wydarzyło, wierzę św. Jakubie, że o co poprosisz Boga, to On spełni to tobie, a także i mnie.

Z doświadczenia pielgrzymi wiedzieli, że Bóg, św. Jakub oraz inni święci rzadko interweniują w tak cudowny sposób, jak to przekazywano w legendach. Ponieważ jednak taka interwencja była hipotetycznie możliwa, łatwiej było przyjąć również własną chorobę, fizyczne kalectwo, a także zgodzić się na śmierć. Wszystko to miało stałe miejsce w dziele zbawienia. Także sceptycy mogą znaleźć w legendach świadectwo tej elementarnej nadziei, której człowiek potrzebuje, aby się całkiem nie załamać w niebezpieczeństwie i potrzebie, nie zrezygnować albo nie zwątpić.

W czasie mojej pielgrzymki do Santiago de Compostela (odbytej w 2006 roku) w jednym ze schronisk dla pielgrzymów spotkałem młodego mężczyznę, który, jak sam powiedział, „żyje z Camino de Santiago”. Robi zdjęcia, wydaje pocztówki, kasety DVD, organizuje druk emblematów z motywami Camino.

W swoim laptopie pokazywał mi zdjęcia, na których widać go razem z Paulo Coehlo w Burgos. Sam Coehlo odbył pielgrzymkę do Santiago w roku 1986. Wrażenia z tej pielgrzymki opisał w książce *Pielgrzym*. Zdaniem mojego rozmówcy, właśnie ta książka przyczyniła się do tak wielkiego ożywienia ruchu pielgrzymkowego do Santiago. Wielu brazylijskich i innych pielgrzymów wstępuje na Camino de Santiago właśnie dlatego, że czytali *Pielgrzyma*. To Coehlo rozbudził w wielu czytelnikach marzenie, aby udać się pradawnym szlakiem do Santiago. Mój rozmówca wspominał spotkanych pielgrzymów, dla których książka Coehlo była właściwym przewodnikiem po Camino. Obydwaj zgodziliśmy się jednak, iż *Pielgrzym* Coehlo żadnym przewodnikiem nie jest, a jedynie narracją w legendarny, malowniczy i ezoteryczny sposób przedstawiającą Camino de Santiago, z częstym odwoływaniem się autora do metafory wędrówki bez końca. Mój rozmówca uważał, że

potrzeba nam nowych opowiadań o Camino, nowych legend, nowego typu „mistyki Camino”, obejmującej nie tylko świętych, lecz także najzwyczajszych ludzi, architekturę, przyrodę, krajobrazy. Dodał, że potrzeba nam opowiadań o twardym skalistym szlaku, który leży pod ciągnącym się ze wschodu na zachód pasem Drogi Mlecznej. Odpowiadając na jego uwagi, wskazałem na analogie opowiadań Coehlo do średniowiecznych legend i na ich stale aktualny religijny przekaz.

Piśmiennictwo

- Bietenholz P.G., *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age*, Brill, Leiden – New York 1994.
- Brückner W., wyd., *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradition und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, E. Schmidt, Berlin 1974.
- Calvo Salgado L.M., *Die Wunder der Bettlerinnen: Krankheits- und Heilungsgeschichten in Burgos und Santo Domingo de la Calzada (1554–1559)*, G. Narr Verlag, Tübingen 2000.
- Dabrock J. *Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung, als Grundlage einer Typologie der Legende*, Spezial-dissertations-druckerei und Verlag, Dürren 1934.
- Doroszewski W., red., *Słownik języka polskiego*, t. IV, PWN, Warszawa 1962, s. 62.
- Gall Anonim, *Cudowne narodziny Bolesława Krzywoustego* [w:] Gall Anonim, *Kronika Polska*, Ossolineum, Wrocław 2008.
- Herbers K., *The miralces of St. James* [w:] J. Williams, A. Stones, red., *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, G. Narr Verlag, Tübingen 1992.
- Herwaarden J. van, *Between Saint James and Erasmus: studies in late-medieval religious life: devotion and pilgrimage in the Netherlands*, Koninklijke, Leiden, Netherlands 2003.
- Herwaarden J. van, *Der Apostel Jacobus in mittelniederländischer Literatur* [w:] K. Herbers, E. Plötz, red., *Der Jakobuskult in „Kunst” und „Literatur”*, G. Narr Verlag, Tübingen 1998.
- Jolles A., *Einfache Formen. Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, M. Niemeyer, Tübingen 1972.
- Koch J., *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Reissner, Leipzig 1883.
- Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, 10 [w:] *Sobór Watykański II. Dokumenty*, Pallottinum, Poznań 2002.

- Nastalska-Wiśnicka J., *Wprowadzenie [w:] Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną św. Wacława (X–XIV w.)*, Werset, Lublin 2010.
- Pöge-Alder K., *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*, G. Narr Verlag, Tübingen 2011, s. 40–41.
- Rosenfeld H., *Legende*, Metzler, Stuttgart, 1982.
- Sholod B., *Charlemagne in Spain. The cultural legacy of Roncesvalles*, Librairie Droz, Geneve 1996.
- Ters O., *Die Legende des Heiligen Sebastian*, Grin-Verlag, Norderstedt 2000.
- Voragine J. de, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Prószyński i S-ka, Warszawa 1983.
- [http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_\(leyendas\)](http://enciclopedia.us.es/index.php/Camino_de_Santiago_(leyendas)) [dostęp: 16.10.2011].
- <http://www.jakobus-info.de/compostela/99.htm> [dostęp: 15.10.2011]
- <http://online-media.uni-marburg.de/kunstgeschichte/sds/secure/dresden/spanien/codex3.html> [dostęp: 25.07.11].

Abstract

Camino de Santiago – the trail of saintly legends

Camino de Santiago – the trail leading to the Cathedral of St. James in Santiago de Compostela – is usually associated with lone pilgrims, a shell-marked route, the monuments of Romanesque and Gothic architecture that one encounters along it, and, more generally, the old hostels and picturesque landscapes of northern Spain. Yet it has to be said that the origins of the Camino, together with some sort of essence pertaining to it, give rise to a quite different dimension – one whose character is, above all, spiritual. This is constituted in part from the many old myths, legends and stories about the life and miracles of St. James (the Greater) the Apostle, and about other local saints whose tombs and shrines are situated along the route. Indeed, it is these stories that are responsible for the fact that the pilgrimages to Santiago de Compostela happened in the first place. It is on their account that pilgrims' hostels, bridges, chapels, churches, monasteries and richly decorated cathedrals came to be created there. These stories have motivated millions of people to set out on the Camino de Santiago trail, and so it is thanks to them that countless medieval pilgrims found consolation and hope, and could already experience a semblance, here on earth, of what we call eternal happiness. Moreover, in our own day, it may be said that much the same motivations exist for setting out on the pilgrims' trail.

Key words: pilgrimage, the Camino de Santiago trail, medieval spirituality, hagiography, literary genre, saintly legends

PIELGRZYMI POLSCY W SANTIAGO DE COMPOSTELA W LATACH 1631–1716

*Kazimiera Orzechowska-Kowalska**

Zarys treści: W opublikowanej dotychczas polskiej literaturze przedmiotu wymieniane są osoby, które udały się do sanktuarium św. Jakuba w Santiago de Compostela w okresie średniowiecza (przełom XIV i XV w.), słabo reprezentowany jest natomiast okres nowożytny – wiek XVII i początek wieku XVIII. W prezentowanym opracowaniu przedstawiono wstępną analizę badań polskich pielgrzymów, którzy nie zaliczali się do elit politycznych Polski, a pochodzili z niższych warstw społecznych. Dotarli oni do sanktuarium w Santiago de Compostela w latach 1631–1717, prawdopodobnie pieszo, i skorzystali z noclegu (pomocy) oferowanej przez tamtejszy Hospital Real. Archiwalny spis przyjętych do szpitala pielgrzymów zawiera: datę przybycia i opuszczenia szpitala; imię i nazwisko; stan cywilny; imiona rodziców lub współmałżonka; pochodzenie (narodowość, miejscowość, z której pochodził); spis rzeczy osobistych (opis ubrania, posiadane pieniądze – jeżeli dany pątnik je posiadał), przedmioty będące własnością pielgrzyma. Spisy pielgrzymów są niejednolite pod względem zapisu. Prawidłową identyfikację pielgrzyma utrudnia fakt, iż osoba przyjmująca go sporządzała zapis ze słuchu nie tylko w języku kastylijskim, ale też galijskim. Na podstawie wspomnianych archiwaliów udało się ustalić, że w latach 1631–1717 zarejestrowano 39 (42) pątników polskich. W tej grupie było dziewięć osób (w tym trzy kobiety), które prawdopodobnie pochodziły z Krakowa. Podjęta kwerenda, przeprowadzona w miejskich archiwach kościelnych i w archiwach świeckich, jest próbą bliższej identyfikacji tych osób – określeniem ich pozycji społecznej czy też motywacji podjęcia wyprawy. Badania (luty 2012) są w fazie początkowej, na końcowe wnioski i próbę syntetycznego opracowania tego zagadnienia jest jeszcze za wcześnie.

Słowa kluczowe: pielgrzym, ubiór pielgrzyma, pielgrzymi u schyłku średniowiecza i w początkach doby nowożytnej, spisy pielgrzymów polskich z Hospital Real w Santiago de Compostela

Wprowadzenie

W średniowiecznej Europie popularnym zjawiskiem były pielgrzymki, popierane i propagowane przez Kościół, przez które ukazywano drogę postępowania zgodną z nakazami wiary. Droga ta prowadziła do życia wiecznego – etapu ważniejszego niż życie doczesne. Chrześcijanie zawierzali się opie-

* Dr, Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie; Katedra Humanistycznych Podstaw Turystyki, Zakład Historii Kultury i Sztuki; email: kazimiera.orzechowska@awf.krakow.pl.

ce Boga często przez pośrednictwo tych, których Kościół zaliczył do grona świętych, czyli obcujących ze Stwórcą. Podejmowano wyprawy do ośrodków kultu (*peregrinatio ad loca sacra*) z relikwiami świętych czy sanktuariów maryjnych nie tylko w kraju, ale także poza jego granicami – w Hiszpanii, Anglii, Niemczech czy Francji. Szczególne miejsce wśród tych wypraw zajmowały *peregrinationes maiores* – pielgrzymki większe, których nazwa pojawiła się w prawie kanonicznym w XII w. Obejmowały one pielgrzymowanie do Grobu Bożego w Jerozolimie, nawiedzanie grobów apostołów Piotra i Pawła w Rzymie oraz św. Jakuba Większego (Starszego) Apostoła w Santiago de Compostela w Hiszpanii [Manikowska 2008]. Ten ostatni ośrodek, oddalony od centrum Europy, znajdujący się na „końcu świata”, przyciągał rocznie około pół miliona osób¹. Wędrowano setki kilometrów, aby oddać cześć relikwiom św. Jakuba, który według tradycji był pierwszym męczennikiem z Kolegium powołanego przez Jezusa. W latach trzydziestych I w. n.e. prowadził w Hiszpanii działalność misyjną. Po powrocie do Jerozolimy zginął z rąk Heroda Agryppy I, a jego uczniowie, Antanazjusz i Teodor, przewieźli ciało mistrza do Galicji.

Na wiele wieków zapomniano o tym pochówku, aż do roku 813 (lub 830), kiedy to pustelnik Pelagiusz (Pelayo) zobaczył deszcz spadających gwiazd. Miejsce, które wskazały, znajdowało się na dawnym rzymskim cmentarzu. Odnaleziono tam marmurowy sarkofag ze szczątkami apostoła Jakuba. Wkrótce wokół tego miejsca, odnotowanego w źródłach jako *Arca Marmorica*, powstała osada – *Locus Sancti Iacobi* („Jakub Apostoł” – *Santiago*) lub *Campus stealle* (łac. ‘pole gwiazdy’); *compositum tellus* (łac. ‘cmentarz’) – Compostela. Cudowne odkrycie grobu zaczęło przyciągać pierwszych pielgrzymów z Galicji. Według źródeł początek kultu św. Jakuba datowany jest na rok 885. Wspomina o tym dokument króla Asturii Alfonsa III, który wierzy w autentyczność odnalezionego grobu apostoła. W dokumencie jest też mowa o mnichach działających w osadzie pod wodzą biskupa Sisnadus [Plötz 2002, s. 50].

Nie tylko w Galicji rozpoczyna się rozwój kultu św. Jakuba, ale także w pozostałych krajach Europy. Wznoszone są kaplice i kościoły pod jego wezwaniem². Ku relikwiom świętego w Composteli ruszyli pielgrzymi

¹ Według danych związanych ze zjawiskiem pielgrzymowania, które znajdują się w różnorodnych zapisach testamentowych miasta Lubeki, u schyłku średniowiecza trud wędrowki do miejsc świętych podejmowały miliony osób. Przyjmuje się, że rocznie do Santiago przybywało od 200 tys. do 500 tys. pielgrzymów; patrz: H. Ohler, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000, s. 30.

² Istnieją źródła, w których znajdziemy informacje o patrocinium kościołów Jakuba na terenie hiszpańskiej Galicji jeszcze przed odnalezieniem grobu – np. Santiago de Loureda. Już w 842 r. funkcjonował tu kościół, którego początki datowane są w przybliżeniu na 812 r. Również kościoły poświęcone apostołowi wznoszono na terenie Francji czy Niemiec; szerzej

z całej Europy. W XIII w. Dante w swoim pamiętniku *Vita Nova* określił tych, którzy podążali do odległego Santiago de Compostela mianem *pelegrini* (pielgrzymi)³.

1. Strój pielgrzymia

Typowym strojem wędrujących do Santiago (oraz do innych ośrodków kultu) był długi, luźno zwisający płaszcz, często bez rękawów, związany sznurem lub paskiem, wykonany najczęściej z samodziału lub sukna. Chronił pielgrzymia przed chłodem, deszczem, w nocy służył jako przykrycie. Pod płaszczem pielgrzymi nosili koszule, kalesony i spodnie. Czasami na płaszcz zakładana była krótka peleryna. Na głowie noszono kapelusz z szerokim rondem, w ręku trzymano sękaty kij (laskę). Był on bądź zakończony prosto – krzyżem, bądź zawinięty na końcu; umożliwiał podołanie trudom ciężkiej podróży, służył do obrony przed zwierzętami lub zbójami. Kij miał symbolizować wyrzeczenie się doczesności, ubóstwo i wytrwałość. Na lasce lub przy pasie pątnika zawieszony był bukłak na wodę, wykonany z owocu tykwy. Był lekki, tani (nie stanowił łupu dla ewentualnego złodzieja), znakomicie nadawał się do przechowywania płynów.

Niezwykle ważna dla wędrującego pielgrzymia była torba, przewieszona przez ramię, której symbolika miała wyrażać właściwą postawę wędrującego. Była wąska, ponieważ pielgrzym powinien pokładać ufność w Bogu, a nie w swoich zapasach, a także otwarta, gdyż pielgrzym musi być stale przygotowany na to, by zarówno dawać, jak i brać. Najczęściej wykonana była z jeleniej skóry lub z płótna; w okresie późniejszym zaczęto ją przyozdabiać prostymi motywami (takimi jak kolorowe chwosty – frędzle czy hafty). Na nogach bogatsi pielgrzymi mieli wełniane pończochy, buty lub sandały ze skóry, biedni – wędrowali boso [Ohler 2000, Wyrwa 2009].

Szczególny znak pielgrzymia stanowiła muszla św. Jakuba – atrybut przyczepiany początkowo do torby, potem do kapelusza, peleryny lub płaszcza. Była to muszla małża zaliczanego do rodziny *Pectinidae*, z gatunku

patrz: R. Plötz, *Święty Jakub Apostoł w europejskim krajobrazie patroninów* [w:] *Kult Świętego Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 50–51.

³ W pamiętniku spotykamy także określenie: *palmierini* (palmiarze) – wędrowcy, którzy udawali się za morze do Ziemi Świętej, skąd przywozili „palmy męczeńskie” oraz *romieri* (romianowie) – ci, którzy wędrowali do grobów apostołów w Rzymie, a symbolem ich wypraw były plakietki z chustą św. Weroniki lub skrzyżowane klucze Piotrowe, patrz: H. Ohler, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000, s. 275–276; Puszcz T., *Na pielgrzymich drogach średniowiecznej Europy* [w:] B. Migut, *Święty Jakub z Composteli. Na pielgrzymich szlakach Europy*, Lublin 2010, s. 107; Jackowski A., *Leksykon. Szlaki pielgrzymkowe Europy*, Kraków 2000, s. 18.

Pecten Maximus L, o wachlarzowatym kształcie; skorupa – promieniście żeberkowana, dwuklapkowa, w części wierzchołkowej połączona „więzadłem” zwanym zawiasem [Wyrwa 2009]. Najczęściej ma ona kremową barwę, chociaż możliwy jest różowy odcień. W części wierzchniej znajdują się dwa symetrycznie usytuowane uszka.

Tego typu muszle występują w Europie, głównie na atlantyckich wybrzeżach. Małżami odżywiali się pielgrzymi przybywający w rejon Composteli, potem zabierali muszle do swojego kraju na znak odbytej pielgrzymki. Muszla również miała znaczenie symboliczne – dwie jej klapki to „dwa przykazania miłości Boga i bliźniego, którymi noszący ją człowiek miał umacniać swoje życie” [Ohler, 2000, s. 277].

2. Polscy pielgrzymi w Composteli u schyłku średniowiecza

W grupie wędrujących Europejczyków, którzy ruszyli ku Jakubowym relikwiom, spotykamy także Polaków. Nie byli jednak tak liczni, jak pielgrzymi z zachodnich terenów kontynentu, zwłaszcza z Francji. W zachowanych do dziś dokumentach hiszpańskich, niemieckich czy francuskich rzadko spotyka się nazwiska polskie. Na niewielką liczbę polskich wędrowców miała wpływ odległość dzieląca ich kraj od galicyjskiej Composteli. Polska była krajem granicznym Europy Wschodniej, gdzie kończyły się wpływy Kościoła rzymskokatolickiego. Poza jej granicami rozciągały się tereny podległe Kościołowi wschodniemu i wyznawanemu tam prawosławiu. Spośród pątników różnych nacji pielgrzymi polscy mieli zatem najdłuższą drogę do pokonania. Podróż na kraniec Europy była dla nich czasochłonna, a także łączyła się z ponoszeniem dużych kosztów i z niebezpieczeństwami.

Osobą, która jako pierwsza rozpoczęła badania dotyczące polskich pielgrzymów na drodze do Santiago de Compostela była Helena Polaczkówna⁴. Opracowaniem, na którym oparła swoje wywody, były fragmenty archiwum aragońskiego, opublikowane w 1936 r. przez francuskiego badacza J. Viellarda. Opracowanie to zawierało spis pielgrzymów (w tym polskich), którym zostały wydane glejty na podróż po Hiszpanii oraz zachowane średniowieczne wspomnienia pątników wędrujących w XIV–XV wieku do Composteli.

Według Heleny Polaczkówny pierwsze nazwiska Polaków, którzy podjęli trud wędrowki do relikwii św. Jakuba, pojawiają się w dokumentach króla

⁴ Wyniki badań autorka przedstawiła w artykule: *O podróżnikach średniowiecznych z Polski i do Polski* [w:] „Miesięcznik Heraldyczny”, nr 5, Warszawa 1937 s. 65–72. Źródłami pierwotnymi były prace: J. Viellard, *Pélerinés d'Espagne á la fin du Moyen Age*, Barcelona 1936; J. Viellard, R. Avezó, *Lettres originales de Charles VI conservées aux Archives de la Couronne d'Aragon á Barcelone*, Bibliotheque de l'Ecole des Chartes 1936, t. 97, s. 317–373.

Pedra IV w roku 1379. Władca ten udzielił glejtu czterem polskim rycerzom z terenu Mazowsza. Pochodzili oni z możnowładczych rodzin, powiązanych ze stronnictwem andegaweńskim w czasach panowania Ludwika Węgierskiego. Byli to: Swenthoslaus de Schubyn (Świętosław z Szubina), Jacobus Cztan (Jakub z Kobylan), Clements de Mokrsko (Klemens z Mokrska) oraz przywódca grupy, pochodzący z małopolskiej szlachty – Stanislaus de Vederkere (Stanisław z Wrocimowic) [Wiesiołowski 2003]. Bywając na turniejach rycerskich w Malborku, dowiedzieli się oni zapewne o pielgrzymkach do Santiago od rycerzy pochodzących z różnych części Europy [Wilska 1995]. Rok później, w 1380 roku, wydano glejty dla Paszka zw. Złodziejem z Biskupic oraz Jana Pilika z Sierpca⁵. Jeszcze w tym samym roku spotykamy nazwisko Pawła z Radzanowa, który podróżował z ośmioma osobami towarzyszami.

Kolejne nazwiska polskie pojawiają się w latach 1404–1414. W 1404 r. wydano glejty dla Andrzeja z Ostrołęki i Pawła Pilika⁶, Gniewosza z małopolskich Dalewic oraz dworzanina cesarza Zygmunta Luksemburczyka o imieniu Jakub⁷; w 1405 r. – dla Ścibora ze Ściborzyc, a w roku 1409 r. – dla Jana Farureja z Garbowa. Z terenu Mazowsza pochodził Mszczuj ze Skrzynna, starosta opoczyński i podkanclerzy króla Władysława Jagiełły, który uzyskał glejt aragoński w 1414 r. W dokumentach z tego samego roku pojawia się osoba pochodząca ze Śląska – Ludwik II, książę brzeski, który w celach dyplomatycznych przebywał w Aragonii; nie jest pewne czy dotarł do Composteli [Wiesiołowski 2002]. Po roku 1414 nurt pielgrzymek z Polski do Santiago w zasadzie się kończy, choć nie zamiera zupełnie. Jeszcze w roku 1484 pojawia się polskie nazwisko – Mikołaja z Popielowa, który dociera do relikwii św. Jakuba. Dopłynął do Hiszpanii w okolicach La Coruny, a do Santiago dotarł angielską drogą pielgrzymią (Camino Inglés). Nawiedził Finisterre, sanktuarium w Padron oraz w Muxii⁸.

⁵ Jego nazwisko pojawia się po raz drugi w dokumentach aragońskich – po otrzymaniu kolejnego glejtu z datą 10 czerwca 1380 r.; patrz: J. Wiesiołowski, *Podróże Polaków do Composteli w XIV i XV wieku – stosunki dyplomatyczne i szlachecki model wykształcenia* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 205.

⁶ Paweł Pilik był synem Jana Pilika z Sierpca, który w 1380 r. otrzymał glejt na podróż do Composteli.

⁷ Ze względu na zniekształcenie w dokumentach nazwiska pielgrzyma, trudno je poprawnie zidentyfikować. Możliwe, że pochodził z miejscowości Fulsztyn; patrz: C. Taracha, *O polskich pielgrzymach do św. Jakuba* [w:] tegoż, *Camino de Santiago – nie tylko droga. Historia i współczesność szlaku św. Jakuba*, Toruń 2012, s.198.

⁸ Na przylądek Finisterre dotarł w 1484 r.; szerzej: A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków*, Warszawa 2007, s. 362; Padron – rzymska Iria Flavia. Od tego miejsca, według tradycji, św. Jakub rozpoczął akcję chrystianizacji Półwyspu Iberyjskiego; także tu

W świetle niewielu zachowanych materiałów możemy przyjąć, iż z terenu Polski w okresie późnego średniowiecza pielgrzymowało do Santiago de Compostela 15 osób, które znamy z nazwiska. Biorąc pod uwagę, iż każda z nich podróżowała prawdopodobnie wraz z *comitatus*, czyli z towarzyszem, a właściwie z towarzyszami – orszakiem liczącym około 7–8 osób [Polackówna 1937, s. 70], to można szacować, iż do Jakubowego sanktuarium dotarło na przełomie XIV i w XV wieku ok. 100–120 osób. Byli to głównie rycerze, często ściśle związani z panującym w Polsce dworem. Pielgrzymka miała raczej charakter polityczny lub dyplomatyczny, nie wiązała się z motywem wyłącznie religijnym. Stanowiła element wykształcenia i dworskiej ogłady, umożliwiała wejście do europejskiego grona rycerskiego, nobilitowała poprzez wpis do rejestrów herbowych, była tytułem do sławy [Wiesiołowski 2008].

Poza rycerzami na pielgrzymkowe trasy do Santiago wyruszali też mieszczanie, aby zaakcentować swoją przynależność do elity społeczeństwa. Szczególnie zaznaczyli swój udział w ruchu pielgrzymkowym mieszczanie i kupcy z miast hanzeatyckich, zwłaszcza Gdańsk⁹. Przymuszczenie znali drogę morską wiodącą wzdłuż wybrzeża Bałtyku przez porty niemieckie, niderlandzkie, wybrzeże kastylijskie, galicyjskie, aż do portów portugalskich¹⁰. Można domniemywać, że łączyli peregrynację ze sprawami zawodowymi.

Tymczasem droga lądowa prowadząca do Santiago, którą poruszali się pielgrzymi, wykorzystywała nierzadko trakty handlowe. Największe znaczenie miała Via Regia (Droga Królewska/Wysoka). Wiodła z Kijowa, poprzez Kraków, Wrocław w kierunku Frankfurtu nad Menem, dalej na Reims

miała przybić lódz z ciałem apostoła po męczeńskiej śmierci w Jerozolimie. Do dnia dzisiejszego w kościele Santiago znajduje się kamienny słup, do którego była przycumowana; szerzej: J. Wiesiołowski, *Podróże Polaków do Composteli w XIV i XV wieku – stosunki dyplomatyczne i szlachecki model wykształcenia* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 208.

Muxia to sanktuarium maryjne, od wieków miejsce pielgrzymek rybaków galicyjskich. W archiwach kościoła można znaleźć nazwisko Mikołaja z Popielowa; patrz: X. Ramon, M. Ferro, *Santuarios magicos de Galicia*, Pontevedra, 2003.

⁹ Można tu wskazać przykład Lubeki, będącej siedzibą hanzeatyckiego kwartału lubeckiego. W archiwach miasta spotykamy wiele informacji dotyczących pielgrzymek kupców do Composteli (wspomnienia, testamenty); patrz: H. Ohler, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000.

¹⁰ Morska trasa z Gdańsk wiodła przez Lubekę, Hamburg, Gandawę, Antwerpię do Porto. Trwała ok. 15 dni. Natomiast droga lądowa z Porto do Composteli trwała od 8 do 19 dni; patrz: H. Samsonowicz, *Kult św. Jakuba i szlaki Jakubowe w Polsce* [w:] R. Knapiński, red., *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 128.

i Paryż. Tu rozpoczynała się jedna z tras Camino Francés (Paryż – St. Denis lub Tours – *via Turonensis*), która prowadziła na południe kraju i przekraczała Pireneje na przełęczy Roncesvalles¹¹.

3. Polscy pielgrzymi na początku doby nowożytnej

Jeżeli znamy grupę osób, które udały się na wyprawę (pielgrzymkę) do Santiago de Compostela na przełomie XIV i XV w., to zdecydowanie mniej możemy powiedzieć na temat polskich peregrynacji w XVI–XVIII w. Wpływ na to miały przemiany religijne dokonujące się pod wpływem haseł reformacyjnych i schizmy w Kościele rzymskokatolickim. Protestantyzm potępił kult relikwii, odrzucając pielgrzymki do miejsc świętych. Ze względu na mocną pozycję Kościoła katolickiego w Polsce, idea pątnictwa do Jakubowego sanktuarium pozostała jednak nadal żywa. Świadczą o tym zapiski (diariusze, itineraria, listy) osób znanych, które udawały się na Półwysep Iberyjski głównie w celach dyplomatycznych¹² lub w trakcie większych wypraw pielgrzymkowych związanych z nawiedzaniem centrów pielgrzymkowych (Ziemia Święta, Rzym). Hiszpania była też jednym z odcinków popularnych w tym okresie podróży edukacyjnych (*grand tour*), na które wybierali się duchowni i studenci. Niestety, z braku zachowanych pamiętnikarskich relacji nie wiemy, czy te grupy osób dotarły do Santiago. Podobnie nie mamy zapisów pątników, którzy z motywacji religijnej udawali się do Jakubowego sanktuarium.

Na podstawie zachowanych pisemnych relacji wiemy, że osobami, które na początku doby nowożytnej (XVI–XVII w.) nawiedziły relikwie św. Jakuba w Composteli byli: Piotr Rindfleisch, bracia Jerzy i Stanisław Radziwiłłowie, Eryk Lassota ze Streblowa, Szymon Białogórski, Jakub Sobieski [Wiesiołowski 2008].

Wrocławski kupiec Piotr Rindfleisch w dniu 24 września 1506 r. wyruszył z Antwerpii, gdzie prowadził interesy, do Composteli. Nie jest znana data przybycia do sanktuarium, ale z końcem stycznia 1507 r. Piotr powrócił już do Antwerpii. Jego pielgrzymkę znamy z zachowanego, choć skromnego w zapisie *Interarium* [Manikowska 2008, s. 365]. Wy-

¹¹ Pielgrzymi z Italii, krajów bałkańskich pokonywali Pireneje przez przełęcz Somport (*via Tolosana*). Pasma górskie przekraczano także w paśmie nadmorskim, w okolicach miasta Irun, gdzie wzniesienia są najniższe.

¹² Podróże dyplomatyczne podejmowano w sprawie tzw. sum neapolitańskich – spadku po królowej Bonie, który, wskutek sfałszowania testamentu, otrzymał król hiszpański Filip II. Szerzej na temat podróży dyplomatycznych pisali m.in. A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków*, Warszawa 2007; A. Markiewicz *Podróże edukacyjne w czasach panowania Jana III Sobieskiego*, Warszawa 2011.

prawa mogła być inspirowana pielgrzymkami kupców flandryjskich czy niderlandzkich do relikwii św. Jakuba, które na tym terenie miały już swoją tradycję.

Jerzy i Stanisław Radziwiłłowie wraz z 10-osobowym orszakiem rozpoczęli pielgrzymkę w Italii. W styczniu 1579 r. przybyli do Barcelony, potem nawiedzili maryjne sanktuarium w Montserrat. W katedrze compostelańskiej pojawili się w marcu, o czym świadczy zachowany dokument odbycia spowiedzi przez Jerzego Radziwiłła w dniu 4 marca tego roku [Kucharski 2007, s. 128, 355].

Eryk Lassota był ziemczonym szlachcicem pochodzącym ze Śląska. W latach osiemdziesiątych XVI wieku zaciągnął się do wojska hiszpańskiego. W trakcie czteroletniej służby wojskowej prowadził bardzo skrupulatny dziennik pobytu – m.in. przedstawił w nim obszerny opis sanktuarium św. Jakuba w Santiago, do którego dotarł w 1581 r. Zwyczajem wielu pielgrzymów przybywających do Composteli było – po wizycie w katedrze i oddaniu czci relikwiom św. Jakuba – udawanie się na „koniec świata”, czyli na przylądek Finisterre (*lat. finis terre* – ‘koniec ziemi’). W miejscu tym, „gdzie ziemia styka się z niebem”, obmywali ciało w oceanie. Ten „pielgrzymi chrzest” był symbolem oczyszczenia z grzechów, początkiem nowego życia¹³. Tak uczynił również Erik Lassota, który w swoim pamiętniku pisał o znajdującym się tu kościele Nuestra Señora di Finis Terrae. Wybrał się także do Muxii [Ramon X. 2003, s. 12]. W archiwach sanktuarium Nosa Señora da Barca zanotowano, iż kiedy przybył do tego miejsca, na brzegu morza widział pozostałości barki Matki Bożej¹⁴.

W latach 1583–1584 w pielgrzymią podróż udał się mansonarz, Szymon Białogórski (Albimontanus). Odwiedził m.in. Rzym, Ziemię Świętą oraz Compostelę. W kościele Mariackim w Krakowie znajduje się jego epitafium, na którym wymienione są wspomniane miejsca kultu [Potkowski 2002, s. 240].

Jakub Sobieski, ojciec przyszłego króla polskiego Jana III, wyruszył z Krakowa w 1607 r. W santiagowskiej katedrze pojawił się w roku 1611. Był człowiekiem bardzo religijnym, zwolennikiem kontrreformacji. Jego zapiski zawierają bogaty i barwny opis wyprawy do Santiago, a także krytyczną ocenę ruchu pielgrzymkowego. Szczególnie dotyczyła ona osób, które od czasu pojawienia się *Codex Calixtinus*¹⁵ były uważane za głównych nieprzyjaciół

¹³ Na przylądek Finisterra dotarł w 1484 r. Mikołaj z Popielowa po swoim pobycie w Composteli; szerzej: A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków*, Warszawa 2007, s. 362.

¹⁴ Według tradycji, w kamiennej łodzi miała tu przypląć Matka Boża, aby wspomóc działania misyjne św. Jakuba; szerzej: X. Ramon, M. Ferro, *Santuarios magicos de Galicia*; Pontevedra 2003; w archiwach kościoła Nosa Señora da Barca zanotowano w 1484 r. także wspomnianego Mikołaja z Popielowa.

¹⁵ *Liber Sancti Iacobi* zwany *Codex Calixtinus*, dzieło Aymerica Picuda (napotkać można również pisownię: Aimeric Picaud) z XII w. Jest to kompendium wiedzy na temat historii

pielgrzymów. Chodzi mianowicie o hotelarzy i karczmarzy, znanych z nadużyć w stosunku do pątników¹⁶. Jakub Sobieski pielgrzymował wzdłuż Camino Francés, zbaczając w Leon na Camino de Salvador (Drogę Zbawiciela). Nawiedził relikwie św. Salwatora w katedrze w Oviedo, możliwe, że w Camera Santa oddał hołd chuście Chrystusa, pochodzącej z Grobu Pańskiego. Dalej kontynuował wędrówkę wzdłuż wybrzeża asturiańskiego Camino de la Costa (Camino del Norte) do Composteli. Wierny starej tradycji pielgrzymów, którzy przybywali do Santiago konno, Jakub Sobieski ostatnią milę do katedry przemierzył pieszo na znak pokory i respektu. Katedra zachwycała go swym splendorem: „Apostoł Santiago spoczywa pod wspaniałym ołtarzem. To arcybiskupstwo jest bogate i posiada wielką liczbę kleru. Kanonicy ubierają się jak kardynałowie i przekraczają liczbę siedem” [*Gran Enciclopedia del Camino de Santiago* 2010; t. 17, s. 97]. Sobieski w swoim dzienniku, opisując szpital dla pielgrzymów, stwierdza, że może on konkurować z najlepszymi na świecie. Z Composteli Jakub udaje się do Padron, potem przemierza Portugalię. Przez Madryt, Burgos i Vitorię dociera do Francji, w której spędza dwa lata. W roku 1613 powraca do Polski.

Santiago de Compostelę mogły nawiedzić także inne osoby, chociaż brak jest pisemnych dokumentów potwierdzających fakt ich przybycia do sanktuarium. Do nich mogą należeć: Jan Tarnowski, który w drodze powrotnej z pielgrzymki do Ziemi Świętej prawdopodobnie dotarł do Santiago (w latach 1518–1519); biskup Jan Dantyszek, który trzykrotnie pełnił misję dyplomatyczną na Półwyspie Iberyjskim. W swoich listach wymienia różne miasta hiszpańskie, w tym Compostelę. Mógł ją odwiedzić w roku 1523 r.,

pielgrzymowania do grobu apostoła. Zawartość *Codex Calixtinus* jest zróżnicowana. Składa się on z pięciu części, w których znajdziemy kazania, opis katedry, oprawę uroczystości ku czci św. Jakuba, cuda dokonane przez apostoła, opisy czterech traktów (Księga V), które prowadzą z Francji do relikwii św. Jakuba. Autor wymienia m.in. etapy dzienne, wspomina o mijanych miastach, wioskach, kościołach i klasztorach, w których przechowywane są święte relikwie. Przestrzega także przed niebezpieczeństwami, na jakie narażony jest pielgrzym; M.C. Diaz y Diaz, *El Liber Sancti Iacobi* [w:] P. Caucci von Saucken, *Santiago la Europa del Peregrinaje*, Madrid 2003, s. 39–55.

¹⁶ Bardzo znamienita jest historia, która wydarzyła się w Pamplonie. Sobieski zatrzymał się tam w gospodzie. Dostał od gospodarza klucz do szafy, w której złożył swoje pieniądze. Kiedy z resztą świty zwiedzał miasto, oprowadzany przez gospodarza, jego żona i córka, posiadając kopię klucza, otwały szafę i wykrały pieniądze. Polski szlachcic doniósł o tym wydarzeniu wicekrólowi, który przyjął go bardzo życzliwie, wiedząc, że przybył z Krakowa. Wysłał urzędnika, który miał zbadać sprawę. Gospodarz oświadczył, że cały czas przebywał z Polakami, a żona zarzekła się, że nic nie wie. Jednak służący Sobieskiego znalazł kopię klucza. Cała rodzina karczmarza została zatrzymana. Biskup Pamplony uprosił Sobieskiego, aby nie żądał kary śmierci dla karczmarza. Wspaniałomyślność polskiego szlachcica uchroniła ich od zguby (*Gran Enciclopedia del Camino de Santiago. Diccionario de la cultura jacobea*, Ediciones Bolanda 2010; t. 17, s. 97–98.)

kiedy odpływał z La Coruny, kończąc drugi pobyt w Hiszpanii. Z tego portu do Composteli prowadziła angielska droga pielgrzymia (Camino Inglés) [Kucharski 2007, s.115].

Przyjmuje się także, iż do sanktuarium św. Jakuba dotarła nieznana z nazwiska osoba, prawdopodobnie stanu szlacheckiego, określona w literaturze jako „Anonim”. Jej dziennik podróży to cenne źródło poznania szesnastowiecznych realiów hiszpańskich. Anonim przybył na Półwysep z Neapolu. Przez Barcelonę, Saragosę, Madryt, Kordobę, Sewillę dotarł do Lizbony w 1595 roku. Tu, niestety, jego diariusz się urywa. Głównym powodem udania się Anonima do Hiszpanii, o czym wspomina w swoich zapiskach, było oddanie czci relikwiom św. Jakuba. Z Lizbony, wzdłuż wybrzeża atlantyckiego, przez Porto do Santiago prowadziła Droga Portugalska (Camino Português), którą mógł dotrzeć do sanktuarium. Niestety, nie ma pewności, czy faktycznie dotarł do celu. Być może pokłon relikwiom apostoła złożył także Baltazar Batory, bratanek króla polskiego, który wraz ze swym opiekunem, Stanisławem Sobockim, przebywał w Hiszpanii w latach 1584–1586 [Kucharski 2007].

Należy zadać pytanie: czy na pielgrzymkę do Santiago wyruszali tylko ludzie majątni¹⁷ – rycerze, mieszczenie, szlachta, kupcy? Wydaje się, że nie. Mimo wysokich kosztów wyprawy, mogli ją również odbyć przedstawiciele stanu niższego, którzy podejmowali trud z czystej pobożności. Droga lądowa była dla pątników teoretycznie wolna od opłat. Mogli korzystać z noclegów w licznych klasztorach, hospicjach czy szpitalach, które znajdowały się przy szlakach. Pielgrzymi otrzymywali tam nie tylko nocleg i strawę, ale często także jałmużnę¹⁸. Obiekty te fundowali władcy, osoby zamożne, zakony (zwłaszcza benedyktyńskie) czy bractwa. Przykładowo, już na początku trasy, wysoko na przełęczach pirenejskich, powstały hospicja, np. w Roncesvalles przy katedrze królewskiej oraz Hospital de Santa Christina fundacji

¹⁷ Z zachowanego *Itinerarium* P. Rindfleischa wiemy, że na pielgrzymkę przeznaczył 22 funty florenów (150 florenów reńskich); jednakże prawdopodobnie nie nocował w hospicjach, a w zajazdach, jechał konno, miał wynajętego sługę; szerzej: H. Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008. s. 369; N. Ohler podaje, że podróż z Lubeki do Santiago miała kosztować 10–20 marek – [w tegoż:] *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000, s. 82; H. Bettin, D. Volksdorf, podają sumy 60 i 220–350 marek, *Pielgrzymki w testamentach mieszczan stralsundzkich* [w:] R. Knapieński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 225.

¹⁸ Można tu wskazać przykład włoskich miast Bolonii czy Pistoii. To ostatnie, a zwłaszcza Opera di San Jacopo, wspomagało rocznie ok. 150 pątników, wydając określone sumy jałmużny, np. 1 Ł dla pątnika pochodzącego z komuny miasta, czy 5 soldów (1/4 Ł) dla cudzoziemca; patrz: H. Manikowska, *Badania nad kultem św. Jakuba na ziemiach polskich* [w:] R. Knapieński, red., *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2002, s. 13.

króla aragońskiego pod Somport. Jednak najbardziej znane – to Królewski Szpital w Leon i Szpital w Santiago, wzniesiony obok katedry (Hospital Real Catholicos). Właśnie w zachowanych archiwach takich obiektów można znaleźć informacje na temat osób pochodzących z niższych warstw społecznych, które nie prowadziły zapisków z peregrynacji i których nie odnotowano w spisach dworskich.

4. Próba analizy wyników badań archiwalnych w Hospital Real w Santiago de Compostela

Pielgrzymi, po przybyciu do Santiago de Compostela, najpierw udawali się do katedry, gdzie spędzali noc na modlitwach. O świcie przystępowali do spowiedzi, komunii, obchodzili kaplice, oddawali cześć relikwiom św. Jakuba, składając przy grobie ślubowane dary, obejmowali jego figurę na ołtarzu, odbierali potwierdzenie odbycia pielgrzymki i znaczek pielgrzymi. Po spełnieniu tych obowiązków udawali się do klasztoru czy hospicjum, aby przenocować. Odkąd został otwarty Hospital Real Catholicos, wędrowcy tam właśnie się kierowali. Wielki Szpital Królewski, położony obok katedry w Santiago de Compostela, został ufundowany przez Izabelę I Kastylijską i Ferdynanda Aragońskiego. Wzniesiony w latach 1501–1511 przez nadwornego architekta, Enrique Egása, miał zapewniać nocleg oraz opiekę medyczną pielgrzymom.

Szukając śladów polskich pielgrzymów, którzy w XVII w. przybyli do Composteli, poddano kwerendzie zachowane archiwum wspomnianego szpitala. Obecnie znajduje się ono w bibliotece miejscowego Uniwersytetu Santiago de Compostela (santiagowskiego). Wśród wielu dokumentów związanych z funkcjonowaniem Hospital Real przechowywane są tam także spisy pielgrzymów, na które składa się 29 ksiąg, obejmujących okres od roku 1630 do 1726¹⁹. Sporządzony spis zawiera:

- datę przybycia i opuszczenia szpitala przez pielgrzyma,
- imię i nazwisko,
- stan cywilny,
- imiona rodziców lub współmałżonka,
- pochodzenie – narodowość, miejscowość, z której pielgrzym pochodził,
- spis rzeczy osobistych – opis ubrania, posiadane pieniądze (jeżeli je posiadał), przedmioty będące własnością pielgrzyma.

¹⁹ *Hospital Real, enfermos, serie nr 1–29*, Archivo Historico Universitario de Santiago, Santiago de Compostela.

Spisy pielgrzymów są niejednolite pod względem zawartości zapisu. Trudność w prawidłowej identyfikacji osoby stanowi fakt, iż pracownik szpitala rejestrujący pielgrzyma w księgach, sporządzał zapis ze słuchu, pisząc w języku kastylijskim, ale też galijskim. Różnorodne są także informacje na temat pochodzenia poszczególnych osób: obok danych bardziej szczegółowych, uwzględniających miejsce, skąd przybył pielgrzym (miasto, diecezja, biskupstwo), natrafiamy na bardziej ogólnikowe wskazania, iż dana osoba była narodowości polskiej (*de nacin polaco*), przybyła z Polski (*vencino de Polonia*) lub pochodziła z Królestwa Polski (*Reino de Polonia*).

Prowadzona kwerenda umożliwiła sporządzenie listy 149 pielgrzymów²⁰, którzy skorzystali z pomocy lub noclegu w Hospital Real. Starano się wyodrębnić osoby mogące pochodzić z obszaru Europy Środkowej i Wschodniej²¹. Kryterium wyboru był zapis: kraj pochodzenia, określona narodowość, a także nazwisko mające rodowód słowiański bądź niemiecki. Na liście znalazło się 10 kobiet i 139 mężczyzn. W kilkunastu przypadkach zapis zawierał wybrane cechy demospołeczne, wśród nich: stan cywilny – 22 żonaty oraz 5 kawalerów; zawód – 2 duchownych, 1 student. Pierwsze nazwiska pojawiają się w dniu 1 marca 1631 r., ostatnie – w dniu 20 grudnia 1716 r.²²

Wśród osób, które znalazły się na liście, znajduje się 39 Polaków lub osób pochodzących z dawnych terenów polskich (*natural de Vilna en Polonia* – Wilno; *Crusia Blanca en el Reino de Polonia* – Ruś Biała/Białoruś)²³. Podstawą do wyodrębnienia polskich pielgrzymów był zapis, jaki znajdował się w księdze:

- „naród polski” (*de nacion polaco*); „przybył z Polski” (*vecino de Polonia*) lub „pochodzi z Królestwa Polski” (*Reino de Polonia*);
- miejsce zamieszkania (miasto), choć nazwa jest często zniekształcona. Można to ukazać na przykładzie pisowni (prawdopodobnie) mia-

²⁰ Kwerendy archiwów dokonała Profesor Angeles Novoa Gomez z Wydziału Historii i Geografii Uniwersytetu w Santiago oraz autorka.

²¹ Pominięto pielgrzymów podających narodowość: francuską, angielską, niderlandzką oraz miejsce zamieszkania (miasto) – Europa Zachodnia.

²² *Hospital Real, enfermos, serie nr 1–25*, Archivo Historico Universitario de Santiago, Santiago de Compostela.

²³ W polskich publikacjach znajdujemy liczbę 18 chorych pielgrzymów zarejestrowanych w Hospital Real Catholicos w Santiago; patrz: C. Taracha, *O polskich pielgrzymach do świętego Jakuba – Camino de Santiago. Nie tylko Droga – teraźniejszość i współczesność*, Toruń 2011, s. 193. W tym artykule autor powołuje się na dane I. Miecka. Z kolei I. Mieczek w artykule *Polska a pielgrzymka do Santiago* [w:] *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, na s. 197 przytacza dane uzyskane od francuskiego badacza Georgesa Provosta. Obejmują one lata 1656–1700. Jednak według posiadanych przez autorkę wypisów, w tym okresie przyjęto 28 pielgrzymów.

sta Kraków. Nazwa zapisana jest w formie: *Cocraquebencis*; *Cracovia*; *Cracobia* (najczęściej); *opsipado de Crecobences* (biskupstwo krakowskie); *Caracobia*.

Problematyczne jest pochodzenie trzech osób; jedna z nich mogła pochodzić z Gdańska (*vecinos de la ciudad de Ganssa* – F.45R.), a dwie pozostałe – z Torunia (*vecino de la villa Toriñ* – zapis bez numeru; *villa de Toren* – F.122V.) Sumując te dwie wartości (39 + 3) otrzymujemy liczbę 42 Polaków, którzy mogli się pojawić w compostelańskim sanktuarium.

W analizowanych latach 1631–1717 do Santiago de Compostela najczęściej docierał rocznie jeden pątnik z Polski. W roku 1679 oraz 1680 przybyło po trzech pielgrzymów, natomiast w roku 1677 i 1681 – po czterech.

Pielgrzymi, zarówno narodowości polskiej, jak i innej, przychodzili w łachmanach (wskutek zniszczenia ubrań w długiej drodze). W kilku przypadkach ubiór świadczył o przynależności do grupy ludzi bogatszych (peleryna, kaftan, kontusz?), wykonany był bowiem z dobrych materiałów (sukno, płaszcz ze skóry wielbłądziej), buty były ze skóry cielęcej, z kurdybanu, a pończochy – wełniane. Spisy zawierają także informację o dodatkowym dobytku pielgrzymy, takim jak krzyże, medaliony, dewocjonalia, różańce, szpilki. Może to wskazywać na zbieranie pamiątek z nawiedzanych w trakcie wędrówki sanktuariów lub sygnować zamiar ich późniejszej sprzedaży. Możliwe, że osoby te były kupcami i w trakcie wędrówki do Composteli łączyli sprawy zawodowe z religijnymi.

Część osób posiadała monety o różnej wartości – zazwyczaj były to pieniądze hiszpańskie o wartości 1 reala w różnych nominałach (złote, srebrne, miedziane)²⁴. Płacono nimi nie tylko za jedzenie czy nocleg, ale także za przejazdy przez most, drogę, spowiedź czy świadectwo odbycia pielgrzymki²⁵. Osoby, które posiadały przy sobie pieniądze, należały raczej do wyższej warstwy społecznej. Ubodzy pielgrzymi byli zwalniani z opłat, a w *Codex Calixtinus* czytamy zdanie: „powinni być przyjmowani przez wszystkie narody z miłością i szacunkiem, bowiem kto ich przyjmuje [...], gości samego Pana” [Ohler 2000, s.160].

Znajdujące się w tobołkach, skrzynkach czy pudełkach dokumenty to prawdopodobnie listy polecające wydawane przez proboszcza parafii, który potwierdzał prawowierność pielgrzymy, wymieniał miejsca święte, które ten

²⁴ Moneta 1 real miała 34 maravedis; hiszpańskim miastem na Szlaku (Camino Frances), w którym zbiegały się wszystkie trasy pielgrzymkowe wiodące z różnych krajów europejskich, było Puerta de Reina. Tu znajdowały się liczne kantory, w których pielgrzymi wymieniali posiadane pieniądze. Także monety można było wymieniać, np. w gospodach, ale często pielgrzym narażony był na malwersacje gospodarza i zaniżanie rzeczywistej wartości.

²⁵ Za świadectwo odbycia pielgrzymki Eryk Lassota zapłacił 2 reale, a potwierdzenie spowiedzi kosztowało $\frac{1}{4}$ reala – patrz: A. Kucharski, *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków*, Warszawa 2007, s. 356.

zamierzał w trakcie swej wędrówki pobożnie nawiedzić. Mogły to być także świadectwa zdrowia, które pojawiają się w peregrynacjach od XV w. [Ohler 2000, s. 86].

Wędrówki do miejsc świętych podejmowali zazwyczaj dorośli mężczyźni. Niemalą jednak grupę wśród pielgrzymów tworzyły kobiety, które mimo niebezpieczeństw, na jakie były narażone na pątniczym szlaku, podejmowały trud drogi. Można przypuszczać, że częściej niż mężczyźni składały śluby w sytuacjach bez wyjścia lub w jakiejś intencji (zdrowia męża, dzieci) [Ohler 2000]. W szpitalnych rejestrach w Santiago, w grupie notowanych Polaków, można odnaleźć pięć kobiet:

- Catalina Polonia Erma, córka Pedro (Piotra) Reyna i Katarzyny Polonia Erma, przybyła z wioski Alvaria Santa (Alwernia? Kalwaria?) koło Krakowa; dotarła do Santiago w dniu 1 sierpnia 1664 r., szpital opuściła 10 sierpnia 1664 r.; posiadała kapelusz i bardzo dużo łachmanów (F.68R);
- przybyła w tym samym dniu – 26 sierpnia 1677 r. – Krystyna Pollaca, córka de Busci Sorna i Anny Pollaca, pochodząca z Krakowa oraz Dorota Pollaca pochodząca z Królestwa Polski; prawdopodobnie siostry; posiadały łachmany. Zanotowano, iż jedna z nich zmarła (27 sierpnia); w rejestrach została zapisana jako „Dorosca”; jej rzeczy administrator przekazał towarzysze, która opuściła szpital 31 września 1677 r. (F.24.V);
- Anna Bloichimisca (28 października 1678 r.) – córka Mateusza i Krystyny Bloihimisca, przybyła z Krakowa; posiadała łachmany; przebywała w szpitalu do dnia 16 listopada 1678 r. (F.194R);
- Anna Ciulia (23 lipca 1679 r.) – córka Craca Obra i Adia Abidia; podała, że przybyła z Polski (czy Craca Obra to nazwisko czy nazwa miasta Krakowa?); także jej dobytek stanowiły łachmany; opuściła szpital 11 listopada 1679 r. (F.3R).

W szpitalu pielgrzymi przebywali zazwyczaj parę dni, choć zdarzają się pobyty dłuższe (miesiąc lub więcej). Może to wskazywać na wyczerpanie drogą lub ciężką chorobę. Spośród zarejestrowanych osób narodowości polskiej dwie zmarły. Jest to wspomniana „Dorosca” oraz Jakub Viscobis. Przybył on do szpitala w dniu 7 listopada 1681 r., a zmarł dziesięć dni później. Jego rzeczy (w spisie nie wymieniono, jakie) zostały sprzedane na licytacji. Potwierdzenie licytacji odebrał Jan (towarzysz drogi?) w dniu 20 listopada (F.330V). Mógł to być Jan Kabiski (Juan Cabisque), ponieważ w rejestrze w dniu 8 listopada 1681 r. odnotowano Polaka o tym nazwisku. Przybył z *del Opispado de Malacosque* (Małopolska?, Mazowsze?). Zanotowano, że posiadał zwój ze szpilek, rękawiczki, laskę, buty, kapelusz, teczkę, drobne rzeczy. Posiadane pieniądze (10 reali, 2 maravedis, monety obce – ze swojego kraju?) oddał ojcu, Joachimowi (F. 331E).

Mając listę 39 (lub 42) przypuszczalnie polskich pielgrzymów zarejestrowanych w Real Hospital w Santiago, podjęto próbę identyfikacji osób, które prawdopodobnie pochodziły z Krakowa. Takich osób było dziewięć, w tym 3 kobiety. Kwerendę przeprowadzono w archiwaliach krakowskich.

Przyjęto pewne założenia. Jednym z nich był zwyczaj pożegnania osoby udającej się na pielgrzymkę. Była to uroczysta msza, podczas której odmawiano specjalne teksty mszalne za pielgrzymujących, tzw. *Missa pro peregrinantibus*, czytano wybrane fragmenty z Księgi Rodzaju oraz Księgi Psalmów. Pielgrzym przystępował do spowiedzi oraz Komunii. W trakcie mszy lub po jej zakończeniu następował zwyczaj błogosławieństwa laski pielgrzymiej, torby, a na końcu samego pielgrzyma, którego kapłan oddawał pod opiekę Boga i świętych: „Panie pobłogosław te torby pielgrzymie i te laski pielgrzymie, aby ci, którzy sięgają po nie, jako znak pielgrzymowania i ku obronie swojego ciała, cieszyli się pełnią Twojej niebieskiej łaski i Twoim błogosławieństwem” [Ohler, Kraków 2000, s. 97].

Pierwsza kwerenda związana była z księgami parafialnymi Krakowa. Niestety, w archiwach ówczesnych krakowskich parafii (okres XVII–XVIII w.) nie notowano osób udających się na pielgrzymki²⁶. Nie zachowała się pełna dokumentacja kościoła parafialnego pw. św. Jakuba, który został rozebrany w XVIII w. Część dokumentów tej parafii została przekazana początkowo do zakonu Paulinów na Skałce, a później do parafii przy kościele św. Katarzyny. Obecnie w Archiwach Państwowych m. Krakowa zachowały się szczątkowe dokumenty parafii pod wezwaniem św. Jakuba w Krakowie. Są to głównie spisy inwentarzowe powstałe w trakcie wizytacji kościoła²⁷.

Kolejnym istotnym zwyczajem związanym z pielgrzymką było uporządkowanie przez osobę wszelkich spraw domowych i zawodowych. Pielgrzym winien „przebaczyć tym, którzy uczynili mu krzywdę, [...] wyjaśnić wszelkie zarzuty stawiane mu przez innych lub własne sumienie [...], zdobyć zgodę swojego duchownego, podwładnych, żony i tych, z którymi był związany, [...] oddać to, czym zawładnął w sposób bezprawny, [...] w swoich włościach zaprowadzić pokój”²⁸. Powszechnym zwyczajem osoby udającej się na pielgrzymkę

²⁶ Według literatury przedmiotu pielgrzym udający się na wyprawę szedł do proboszcza parafii po list polecający (*traditura pro itinere per agendo*); patrz: T. Puszcz, *Na pielgrzymich drogach średniowiecznej Europy* [w:] *Święty Jakub z Composteli. Na pielgrzymich drogach średniowiecznej Europy*, Lublin 2010, s. 105. Pracownicy archiwum parafii mariackiej w Krakowie udzielili informacji, że nie zachowały się dokumenty, zawierające spis wydanych listów polecających dla osób, które udawały się na pielgrzymkę; także nie odnotowywano powrotu pielgrzyma do parafii.

²⁷ Na przykład *Inventarium supellectilis suprascripta Ecclesie Paris S. Jacobi Casimiria ad Cracoviam – visitations 1748r.*; rkps 1052; Archiwum Państwowe m. Krakowa.

²⁸ *Veneranda*, cyt. za: N. Ohler, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000, s. 93.

było więc sporządzanie testamentów, które składano w ratuszu miasta. Stąd kolejna kwerenda została dokonana w Archiwach Państwowych. Przeanalizowano księgi testamentowe miasta Krakowa z lat 1427–1862 i 1660–1794 (116 testamentów) oraz Kazimierza, Stradomia i Kleparza z okresu 1543–1785 (135 testamentów); także spis umów, intercyz przedmażeńskich (umów majątkowych) oraz umów ugody obywateli miasta z lat 1660–1794 (47)²⁹. Starano się powiązać datę złożenia dokumentu z datą przybycia pielgrzyma do Santiago. Również i w tym przypadku nie udało się odnaleźć żadnej osoby, którą można by identyfikować z pielgrzymem ze spisu santiagowskiego.

Kolejnym tropem były osoby duchowne lub związane z zakonem (3 osoby). Pod datą 16 maja 1656 r. zapisano Marcina Gabriela (F – bez numeru). Przybył do Real Hospital w łachmanach, posiadał 30 monet o wartości $\frac{1}{4}$ reala i 1 koronę ze swojego kraju. Zanotowano, że jest narodowości polskiej (*de nacion polaco*) i należy do trzeciego zakonu franciszkańskiego (*tercero de la horden de San Francisco*). Jest to świecka wspólnota zakonna, która na ziemiach polskich powstała w latach 1236–1237. Zrzeszała (a także zrzesza obecnie) osoby różnych stanów i zawodów, w tym duchownych diecezjalnych, biskupów. Jednak w zachowanych archiwach kościoła Franciszkanów w Krakowie, który jest siedzibą polskiej prowincji, nie znaleziono osoby o tym nazwisku. Księgi brackie, zawierające spis członków trzeciego zakonu, pochodzą z okresu po pożarze klasztoru, który miał miejsce w połowie XIX w. Wspomniana osoba opuściła szpital 2 lipca 1656 r.

Dnia 12 czerwca 1663 r. zapisano mnicha (*ermitaño*) o imieniu Stanisław (*Instanislaus Polacus*) – (F.374V). Przybył w habitie zakonnym, miał farbowany płaszcz, krótką pelerynę, buty, laskę pielgrzymią. Podał, że pochodzi z miasta Krakowa (*Cracobia*). Opuścił szpital w dniu 15 grudnia 1663 r.

Pod datą 27 marca 1715 r. zanotowano kolejnego mnicha z miasta Krakowa (*ciudad de Caracobia en el Reino de Polonia*) o nazwisku Instanislaos Adamsque (Adamski?) – (F.68R). Dobytek, jaki posiadał, należał do bogatszych: kartony z medalami, krzyżami, w tym dwa krzyże Caravaca³⁰, dewo-

²⁹ Wzorując się na podobnych badaniach z Lubeki czy Strasłundu, analizie poddano archiwa znajdujące się w Archiwum Państwowym m. Krakowa. *Index testamentorium civium Cracoviensium ab anno 1427 ad annum 1862*, rkps 772–784, nr 512–294; *Index testamentorium civium Casimiriensium, Stradomiensium et Clepariensium ab anno 1543 ad annum 1785(1797)*, rkps (brak numeracji), nr 511–293; *Index contractum, intercisarum antenuptialium et transactionum civium Cracoviensium ab anno 1660 ad annum 1794*, rkps 773–777, nr 510–292; Archiwum Państwowe m. Krakowa.

³⁰ Krzyż z Caravaca – krzyż z dwoma poprzeczkami, którego nazwa pochodzi od miasta Caravaca, leżącego na południowym wschodzie Hiszpanii. W XIII w. znajdowało się ono pod panowaniem arabskim. W miejscowym kościele dokonał się cud przyniesienia brakującego do Eucharystii krzyża przez anioły i nawrócenie się na chrześcijaństwo muzułmańskiego króla Abuda Zejda.

cjonalia – święte obrazki, relikwie, pazury zwierzęce (amulet?). Także ubiór wskazuje na osobę majątną. Miał torbę ze skóry owczej, dwie pary pończoch wełnianych, dwie pary zniszczonych butów (jedne ze skóry cielęcej, drugie z kurdybanu), zniszczony czarny płaszcz, koszule – jedną prawdopodobnie z samodziału, drugą z sukna. Spis rzeczy zawiera także dwa szczególnie interesujące przedmioty – zniszczoną perukę oraz biret. Z informacji uzyskanych w Kurii Krakowskiej³¹ wynika, iż w przeszłości, aby duchowny mógł nosić perukę, musiał posiadać zgodę biskupa. Natomiast biret nosili kanonicy laterańscy, miechowici, norbertanie oraz duchacy (także profesorowie uniwersytetu). Pielgrzym opuścił szpital w dniu 11 kwietnia 1715 roku.

Mając dwa nazwiska duchownych, podających Kraków, jako miasto, z którego przybyli, podjęto poszukiwania tych osób na podstawie zachowanych ksiąg święceń kapłańskich (diecezjalnych i zakonnych) znajdujących się w Kurii Katedralnej na Wawelu oraz Kurii Krakowskiej. Kwerenda obejmuje rejestr udzielających święceń kapłańskich w okresie 1640–1726 r. Spis sporządzono za czasów biskupów: W. Lipnickiego, M. Oborskiego oraz S. Szembeka³².

Założono, iż w dalszej kolejności kwerendzie poddane zostaną akta kościoła św. Krzyża, który w przeszłości znajdował się w kompleksie szpitalnym prowadzonym przez zakon duchaków. Było to pierwsze w Europie zgromadzenie, którego zadaniem była opieka nad chorymi. W Krakowie założyli szpital ok. 1220 r. Możliwe, że duchowny ze spisu szpitala w Santiago (*Instanslao Adamsque*) szukał pomocy w znanym sobie zgromadzeniu. Kolejno należałoby prześledzić archiwa kościołów: Bożego Ciała (kanonicy), norbertanek na Salwatorze, które przejęły archiwa zakonu męskiego miechowitów, a także archiwa wykładowców UJ (biret). Do chwili obecnej (luty 2012 r.) nie natrafiono na osobę bądź osoby, które można by identyfikować ze wspomnianymi duchownymi.

³¹ Informacja uzyskana od ks. Jarosława Raźnego, dyrektora archiwum Kurii Krakowskiej, a także od archiwistki Kurii Krakowskiej, s. Idalii Rusnarczyk, którym serdecznie dziękuję za okazaną pomoc.

³² Do chwili obecnej przeanalizowano księgi za okres 1640–1697; *Liber ordinatorum consecrationis ecclesiarum, capellarum, altarium, portatiliu per reverendissimum Albertum Lipnicki, 1646–1672, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Laodicensem, sufraganeum, canonicum, vicarium in spiritualibus et officialem generalem Cracoviensem, 1646–1672, L. Ord. 4; Liber ordinatorum consecrationis ecclesiarum, capellarum, altarium immobilium et portatiliu et calicium per Reverendissimus Dominum Nicolaum Oborski, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Laodicensem, sufraganeum, scholasticum, in spiritualibus vicarium, et officialem generalem Cracoviensem. Anno Domini millesimo sexcentesimo sepugesimo tertio, 1673–1693, L. Ord. 5; Liber ordinatorum, portatiliu, calicium et campanarum per Illustrissimum et Reverendissimum Dominum, Dominum Stanislaum a Slupow Szembek, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Dionisiensem, sufraganeum, canonicum, vicarium in spiritualibus et officialem generalem Cracoviensem, Anno Domini 1695–1726, L. Ord. 6*

Podsumowanie

Zainteresowanie polskim pielgrzymowaniem do sanktuarium św. Jakuba Większego Apostoła w Santiago de Compostela nie jest nowe, ale intensywność badań tego zjawiska wzrosła w ostatnich latach. Ma to m.in. związek z apelem Jana Pawła II, który w ogłoszonym orędziu, zwanym „Aktem Europejskim” (Santiago 1982 r.), wskazał na symboliczną wartość pielgrzymowania do tego sanktuarium oraz konieczność odtwarzania na terenie Polski dawnych dróg pielgrzymich, które wpisują się w europejską sieć dróg kulturowych.

Pierwszą osobą, która w okresie międzywojennym podjęła temat polskich peregrynacji do Composteli była H. Polaczkówna. W czasach obecnych zagadnienie to znalazło wyraz w badaniach m.in.: T. Dunin-Wąsowicza, A. Kucharskiego, H. Knapieńskiego, E. Majder, H. Manikowskiej, H. Samsonowicza, C. Taracha, J. Wiesiołowskiego, M. Wilskiej, A. Witkowskiej OSU. W 1998 r. odbyło się w Krakowie międzynarodowe sympozjum omawiające polskie pielgrzymowanie do Composteli. Prezentowane referaty znalazły się w publikacji *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej* (Kraków 2002). Analizie zostały poddane zagadnienia związane m.in. z rozwojem kultu św. Jakuba w Polsce; za podstawę analizy przyjęto patrocinium kościołów czy ikonografię świętego w polskiej sztuce i kulturze. Przedstawiono także wyniki badań związane z peregrynacjami Polaków do relikwii św. Jakuba u schyłku średniowiecza oraz na początku okresu nowożytnego.

W świetle zachowanych materiałów można stwierdzić, że udawały się tam przede wszystkim osoby o wysokiej pozycji społecznej. Najpierw rycerze, później dyplomaci, kupcy, szlachta, magnateria. O ich pobycie na Półwyspie Iberyjskim wiemy z zachowanych archiwów aragońskich, hiszpańskich czy też pisemnych relacji, w których opisują oni kraj, ludzi, kulturę. Ich celem była podróż raczej o charakterze kulturalnym, w trakcie której mogli nawiedzić sanktuarium w Composteli. Mniej licznie za Pireneje podążali duchowni, studenci, także pielgrzymi, którzy z pobudek duchowych wędrowali do relikwii św. Jakuba. Niestety, ta ostatnia grupa jest nierozpoznana, gdyż nie pozostawiła spisanych wspomnień o swoich wyprawach. Nie dysponując pełnym wykazem polskich pielgrzymów, trudno też określić skalę pątnictwa do jakubowych relikwii w wiekach wcześniejszych. Posiadane materiały są skąpe, rozproszone, niejednokrotnie różnią się danymi statystycznymi.

W prezentowanym opracowaniu starano się przedstawić próbę wstępnej analizy badań polskich pielgrzymów z początku ery nowożytnej, którzy nie zaliczali się do elit politycznych Polski, ale pochodzili z niższych warstw społecznych. Dotarli do sanktuarium w Composteli prawdopodobnie pieszo i skorzystali z noclegu (pomocy) w funkcjonującym tam Hospital Real. Na

podstawie zachowanych listów osób przyjętych do szpitala udało się ustalić, że w latach 1631–1717 zarejestrowanych zostało 39 (42) pątników polskich, w tym dziewięciu pochodzących prawdopodobnie z Krakowa. Podjęta kwerenda, zarówno w miejskich archiwach kościelnych, jak i świeckich, jest próbą ich bliższej identyfikacji – określeniem pozycji społecznej czy też motywacji podjęcia wyprawy. Badania są w fazie początkowej, na końcowe wnioski i próbę syntetycznego opracowania tego zagadnienia jest jeszcze za wcześnie.

Piśmiennictwo

- Bettin H., Volksdorf D. (2002) *Pielgrzymki w testamentach mieszczan stralsundzkich* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Diaz y Diaz M.C. (2003) *El Liber Sancti Iacobi* [w:] Caucci von Saucken, red., *Santiago la Europa del Peregrinaje*, Lungweg, Madrid.
- Dunin-Wąsowicz T. (2002) *Polskie drogi do Composteli* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Dunin-Wąsowicz T. (1995) *Średniowieczne znaki pielgrzymie w Polsce* [w:] H. Manikowska, H. Zaremska, red., *Peregrinationes – pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Ferro X., Marino R. (2009) *Santuarios magicos de Galicia*, Nigratrea, Pontevedra.
- Gran Enciclopedia del Camino de Santiago. Diccionario de la cultura jacobea* (2010), t. 17, Ediciones Bolanda, La Coruna.
- Jackowski A. (2000) *Leksykon. Szlaki pielgrzymkowe Europy*, SIW Znak, Kraków.
- Klimecka G. (1993) *Pielgrzym w „Złotej legendzie” Jakuba de Voragine* [w:] J. Wiesiołowski, red. *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, Materiały XIII Seminarium Mediewistycznego, UAM, Poznań.
- Kucharski A. (2007) *Hiszpania i Hiszpanie w relacjach Polaków. Wrażenia z podróży i pobytu od XVI do początków XIX w.*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Makowiecka M. (1984) *Po drogach polsko-hispańskich*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Manikowska H. (2008) *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Monografie FNP, seria humanistyczna, Wrocław.

- Manikowska H. (2002) *Badania nad kultem św. Jakuba na ziemiach polskich – problemy i perspektywy* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Mieck I. (2002) *Polska a pielgrzymka do Santiago de Compostela* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Ohler N. (2000) *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, WAM, Kraków.
- Paner A., H. (1998) *Gdańszczanie na pielgrzymich szlakach XIV i XV* [w:] *Gdańsk średniowieczny w świetle najnowszych badań archeologicznych i historycznych*, Materiały pokonferencyjne, UG, Gdańsk.
- Plötz R. (2002) *Św. Jakub Apostoł w europejskim krajobrazie patrociniów ze szczególnym uwzględnieniem Frankonii* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Polackówna H. (1937) *O podróżnikach średniowiecznych z Polski i do Polski*, „Miesięcznik Heraldyczny” nr 16, z. 5, Warszawa.
- Potkowski E. (2002) *Ślady św. Jakuba w piśmiennictwie* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Puszcz T. (2010) *Na pielgrzymich drogach średniowiecznej Europy* [w:] B. Migut, red., *Święty Jakub z Composteli. Na pielgrzymich szlakach Europy*, Wydawnictwo „Gaudium”, Lublin.
- Rębkowski M. (2004) *Pielgrzymki mieszkańców średniowiecznych miast południowego wybrzeża Bałtyku w świetle znalezisk znaków pątniczych. Wstęp do badań*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 52, z. 2, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa.
- Sajkowski A. (1991) *Opowieści misjonarzy, konkwistadorów, pielgrzymów i innych świata ciekawych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Samsonowicz H. (2001) *Rozkwit średniowiecznej Europy*, Bellona, Warszawa.
- Samsonowicz H. (2002) *Kult św. Jakuba i Szlaki Jakubowe w Polsce* [w:] R. Knapiński, red., *Kult Świętego Jakuba Większego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Sawicki P. (1995) *Polacy a Hiszpanie. Ludzie, podróże, opinie* [w:] *Estudios Hispánicos*, Monografie (III), UW, Wrocław.
- Skowron R. (1997) *Dyplomaci polscy w Hiszpanii w XVI, XVII w.*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Sroga P. (2005) *Społeczno-moralne aspekty pielgrzymowania do Santiago de Compostela* [w:] *Turystyka religijno-pielgrzymkowa*, Materiały pokonferencyjne, WSTiH, Gdańsk.

- Taracha C. (2012) *Camino de Santiago. Nie tylko Droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Taracha C. (1992) *Santiago de Compostela. U źródeł chrześcijańskiej Europy* [w:] „Przegląd Akademicki”, nr 11, KUL, Lublin.
- Taracha C. (2006) *Hiszpańska religijność i kościół w relacjach polskich podróżników XVI–XVII w.* [w:] *W kręgu wielkopostnej pobożności i bractw religijnych*, Materiały V Sympozjum Historycznego Polsko-Hiszpańskiego, KUL, Lublin.
- Wąsowicz T. (1995) *Średniowieczne znaki pielgrzymie w Polsce* [w:] H. Manikowska, H. Zaremska, red., *Peregrinationes – pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Wiesiołowski J. (2002) *Podróże Polaków do Composteli w XIV i XV w.* [w:] R. Knapieński, red., *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Wiesiołowski J. (1993) *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*; Materiały XIII Seminarium Mediewistycznego, UAM, Poznań.
- Wilska M. (1995) *Pielgrzymim szlakiem z Mazowsza do Composteli* [w:] H. Manikowska, H. Zaremska, red., *Peregrinationes – pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Wilska M., *Mazowieccy pielgrzymi do Composteli* [w:] *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*; Materiały XIII Seminarium Mediewistycznego, UAM, Poznań 1993.
- Witkowska A. (2002) *Wezwania św. Jakuba Większego Apostoła w diecezji krakowskiej w średniowieczu* [w:] R. Knapieński, red., *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Wyrwa A.M. (2009) *Święty Jakub Apostoł – malakologiczne i historyczne ślady peregrynacji z ziem polskich do Santiago de Compostela*, Muzeum Pierwszych Piastów, t.13, Lednica – Poznań.

Źródła archiwalne

- Hospital Real, enfermos, serie nr 1–25*; Archivo Histórico Universitario, Universidad de Santiago de Compostela.
- Index Testamentorium civium Cracoviensium ab anno 1427 ad annum 1862*; rkps 772–784, Krakowskie Archiwum Państwowe, nr 512–294.
- Index Testamentorium civium Casimiriensium, Stradomiensium et Clepar-diensium ab anno 1543 ad annum 1785 (1797)*; rkps, Krakowskie Archiwum Państwowe, nr 511–293.

Index contractum, intercisarum antenuptialium et transactionum civium Cracoviensium ab anno 1660 ad annum 1794; rkps 773 –777, Krakowskie Archiwum Państwowe, nr 510–292.

Liber ordinatorum consecrationis ecclesiarum, capellarum, altarium, portatiliū per reverendissimum Albertum Lipnicki, 1646–1672, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Laodicensem, sufraganeum, canonicum, vicarium in spiritualibus et officialem generalem Cracoviensem, 1646–1672, sygn. L. Ord. 4;

Liber ordinatorum consecrationis ecclesiarum, capellarum, altarium immobilium et portatiliū et calicium per Reverendissimum Dominum Nicolaum Oborski, Dei et Ap[osto]licae Sedis gratia episcopum Laodicensem, sufraganeum, scholasticum, in spiritualibus vicarium, et officialem generalem Cracoviensem. Anno Domini millesimo sexcentesimo septuagesimo tertio, (1673–1693), sygn. L. Ord. 5

Liber ordinatorum, portatiliū, calicium et campanarum per Illustrissimum et Reverendissimum Dominum, Dominum Stanislaum a Slupow Szembek, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Dionisiensem, suffraganeum, canonicum, vicarium in spiritualibus et officialem generalem Cracoviensem, Anno Domini 1695–1726, sygn. L. Ord. 6.

Abstract

Polish pilgrims in Santiago de Compostela in the years 1631–1716

The existing Polish literature of the subject mentions the people who went to the Sanctuary of St. James in Santiago de Compostela in the medieval period (the turn of the 14th and 15th centuries). However, the later period (17th and the beginning of the 18th century) are scarcely reported. This article attempts to present the initial research analysis on Polish pilgrims, who did not belong to the political elite of Poland, but originated from the lower social classes. They reached the Sanctuary in Santiago de Compostela between 1631 and 1717, probably on foot, and used the accommodation in the existing Hospital Real. The archival list of pilgrims accepted into the hospital contains: the dates of arrival and departure; the name and surname; the civil status; the names of parents, or a spouse; the origin (nationality and the place of origin); the list of personal belongings (a description of clothes, money if possessed); the pilgrims' other belongings. The list of pilgrims does not provide a homogeneous record. It is difficult to identify a pilgrim correctly because the person accepting the pilgrim heard the details and wrote the list from memory in the Castilian or Gallic language. On the basis of these archives it has been established that between 1631 and 1717 39 (42) Polish pilgrims were registered. This group contained 9 people, including 3 women, who probably came from Krakow. The

query undertaken in the city church archives, as well as the lay archives, is an attempt to identify these people more closely – to determine their social position, or motivation for the pilgrimage. The research undertaken in February 2012 is an initial phase and it is still too early to formulate conclusions and produce a synthesis of the study.

Key words: pilgrim, pilgrim garb, pilgrims in the late Middle Ages and early modern day, lists of Polish pilgrims at the Hospital Real in Santiago de Compostela

TATRY JAKO SACRUM W IDEOLOGII GÓRSKIEJ MARIUSZA ZARUSKIEGO

*Ewa Roszkowska**

Zarys treści: Mariusz Zaruski swoje pojmowanie Tatr rozwijał w wielu artykułach. Od momentu zetknięcia się z nimi towarzyszyła mu refleksja teoretyczna i dążenie do tworzenia ideologii uzasadniającej konieczność bezpośredniego kontaktu człowieka z górami. Szczególnie akcentował ich panteistyczny i antropomorficzny charakter, co było, jak można przypuszczać, mocno zakorzenione w jego biografii i własnym systemie poglądów. Metafizyczno-religijne przekształcanie przestrzeni Tatr pozwoliło Zaruskiemu na postrzeganie ich jako świątyni doskonałej, a człowieka jako istoty wolnej, wchodzącej w interakcje ze światem gór. Człowiek poznaje sacrum, gdyż objawia mu się ono przez hierofanię, a Tatry są medium tej manifestacji. Tatry, jako świątynia przyrody, poprzez swój majestat, grozę, moc, tajemnicę dają poczucie świętości, ale też urzeczywistniają człowieka, kierując go ku własnemu wnętrzu, pozwalając mu odczuć pierwotną siłę i wielkość natury czy doświadczyć transcendencji. Drogą do sacrum jest pustyнный charakter Tatr i walka z niebezpieczeństwami gór. Jest to droga do odnalezienia samego siebie. Stojąc w obliczu śmiertelnego zagrożenia, człowiek uwalnia się od wartości pozornych i odnajduje sens i właściwy kierunek życia. Odradza się przez góry, zyskując wewnętrzną moc, silny charakter i zdolność do podjęcia czynu – walki o niepodległą Polskę. Sakralizacja Tatr miała zatem również kontekst polityczny.

Słowa kluczowe: Mariusz Zaruski, góry, Tatry, ideologia

Ludzie od dawien dawna nadawali górom mistyczne znaczenie. Postrzegano je jako siedziby bóstw, istot nadprzyrodzonych, potężnych i groźnych, ale też widziano w nich pomost między bogiem a człowiekiem. Za przykład mogą tutaj posłużyć chociażby święte góry Japończyków – Fudzi i Hici, Hindusów – Meru, liczne wierzchołki Himalajów z Kailash (Kang Rinpoche) na czele, do których dostępu broniło kilka tysięcy klasztorów buddyjskich. Te uświęcone szczyty, uważane niejednokrotnie za centra świata, nie tylko były źródłem wszelkiego dobrobytu, miejscem nadprzyrodzonych przemian i objawień, ale też jednoczyły mieszkających w ich pobliżu ludzi. Grecy mieli swój Olimp, Rzymianie – Kapitol. Trudno nie wspomnieć o górze Synaj, na której Jahwe objawił się Mojżeszowi, Araracie, gdzie osiąść miała Arka

* Dr, Zakład Alpinizmu i Turystyki Kwalifikowanej, AWF Kraków, al. Jana Pawła II 78.

Noego, Górze Oliwnej czy Gulgocie. Na ziemiach polskich takimi świętymi wzniesieniami były Ślęza, Góra Świętej Anny, Łysa Góra, Sobótka. Takiej roli natomiast nie odgrywały nasze najwyższe góry – Tatry. Stało się tak być może dlatego, że zostały one literacko i kulturowo odkryte dopiero w okresie Romantyzmu i Pozytywizmu. Wtedy zaczęto je dowartościowywać, a apogeum sakralizacji Tatr przypadło na okres Młodej Polski. Pod koniec XIX stulecia wzrosła też religijność społeczeństwa polskiego. Jej przyczyną upatruje się w dramatycznej sytuacji społeczno-politycznej Polski, której konsekwencją było zwrócenie się społeczeństwa ku religii, dającej nadzieję i siły do przetrwania oraz wskazującej cele życia i integrującej rozdzielony politycznie naród. Wtedy też Tatry stały się symbolem idei niepodległościowych. To tutaj przybywać zaczęli „ze zniewolonego kraju” Polacy, by „odbywać duchową terapię”¹. Uaktywniali oni teofanię w najprostszy sposób – poprzez stawianie krzyży i figurek, budowę kapliczek. Krzyż w Tatrach stawał się często znakiem polskości i wolności, a moment jego wznoszenia bywał pretekstem do patriotycznych spotkań. Najbardziej wymownym symbolem narodowej sakralizacji Tatr było postawienie krzyża na Giewoncie w 1901 r. Do „stóp ołtarzy wolności” licznie przybywać zaczęli działacze narodowi, politycy, poeci, pisarze, kreśląc tutaj różne plany poprawy bytu społecznego i odzyskania przez Polskę niepodległości.

W 1904 r. pojawił się też w Zakopanem Mariusz Zaruski – jak go określił Zdzisław Ryn – człowiek dwóch żywiołów², jedna z ważnych postaci w dziejach eksploracji Tatr, człowiek legenda, którego pamięć na trwałe zapisała się u potomnych, postrzegany przez pryzmat swoich czynów, twórczości pisarskiej i poetyckiej. Równie często analizuje się jego stosunek do gór, bo Zaruski był, jak twierdził Jan Alfred Szczepański, „jednym z niewielu taterników, którzy całkowicie wypracowali sobie ideologię górską i tę ideologię umieli narzucić swemu otoczeniu”³.

Jak była ta ideologia? Była wewnątrznie spójnym, głęboko przemysłanym, systemowym sposobem pojmowania gór, w którym przebijały się

„impresjonizm, symbolizm i secesja, kierunki rozwijane wówczas w sztuce, a szczególnie w malarstwie polskim, w czym prym wiodła Akademia Krakowska – oraz towarzyszące tym kierunkom idee mistycyzmu, wizyjności, eschatologii, »nagiej duszy«, »sztuki dla sztuki«”

¹ J. Majda, *Młodopolskie Tatry literackie*, wyd. II, Kraków 1999, s. 51.

² Z. Ryn, *Mariusz Zaruski. Człowiek dwóch żywiołów*, „Życie Literackie” 1984, nr 1, s. 10.

³ (jaszcz) [Jan Alfred Szczepański], *Mariusz Zaruski: Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia, opisy. Wydanie drugie*. (rec.), „Taternik” 1934, nr 3, s. 71.

bo

„padły na przygotowany już wcześniej grunt psychiczno-intelektualny Zaruskiego i wycisnęły niezatarte piętno na jego artystycznej wizji świata. Jednakże proces ten pogłębiony został i utrwalony przede wszystkim przez klimat literacki polskiego modernizmu”⁴.

Ze wskazanych powyżej powodów nie można usunąć z niej elementów metafizycznych i sprowadzić ją tylko do tzw. społecznej ideologii taternictwa, w wielkim uproszczeniu polegającej na tym, że:

„ludzie, chodząc w Tatry, narażają się na niebezpieczeństwa w walce żywiołami przyrody. Pokonując te niebezpieczeństwa, kształtują swoje charaktery. Taternictwo ma ogromne znaczenie społeczne jako szkoła hartu i odwagi. W szkole tej kształtować się ma charakter narodu będącego w niewoli po to, by móc skutecznie się tej niewoli przeciwstawić”⁵.

Zresztą, nawet te pozytywistyczne akcenty⁶ stanowiły „pomimo odwołań do Spencera [...] już jednak nowe myślenie, nową filozofię natury. Teoretycy tych sportów używają wobec niej określeń »metafizyka gór« czy »mistyka gór«”⁷.

Celem artykułu jest refleksja nad jednym z komponentów filozofii gór Mariusza Zaruskiego – Tatrami pojmowanymi jako sacrum⁸. Zamiarem au-

⁴ Z. Krawczyk, *Morze w działalności społecznej i poglądach Mariusza Zaruskiego* [w:] Z. Krawczyk, *O turystyce i rekreacji. Studia i szkice*, Warszawa 2007, s. 52–53.

⁵ M. Pinkwart, *Zakopiańskim szlakiem Mariusza Zaruskiego*, wydanie internetowe, www.pinkwart.pl/zaruski/zaruski.html – odczyt 19 kwiecień 2011 r.

⁶ W *Rozmyślaniach o charakterach i taternictwie* Zaruski, opierając się na filozofii Herberta Spencera, głosił, że najwyższym dobrem narodu są charaktery ludzi „silne i wzniosłe”, a doskonałym sposobem ich kształtowania jest „taternictwo, alpinizm, turystyczne narciarstwo” – M. Zaruski, *Rozmyślanie o charakterach i taternictwie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 147–148.

⁷ M. Zowisło, *Modernizm jako tło filozoficzne taternictwa polskiego* [w:] *Przeszłość polskiej kultury fizycznej*, pod red. M. Orlewicz-Musiał i R. Wasztyła, Kraków 2004, s. 279.

⁸ Niniejszy tekst nie podejmuje analizy koncepcji ideologicznej taternictwa stworzonej przez Mariusza Zaruskiego, lecz ukazuje w możliwie całościowy sposób formy sakralizowania Tatr przez niego, Tatr postrzeganych jako niepodzielna całość, jako miejsce uprawiania różnych dyscyplin. Ideologia taternictwa, rozumiana jako zbiór poglądów dotyczących wspinania, jest tylko fragmentem filozofii gór Zaruskiego i była przedmiotem rozważań wielu autorów. Przytoczyć trzeba tutaj przede wszystkim podstawowe w tym zakresie studium autorstwa Zbigniewa Krawczyka: *Człowiek i natura. Filozoficzne założenia ideologii taternickiej i marynistycznej Mariusza Zaruskiego*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 2, s. 61–83 (przedruk: *Człowiek i natura. Filozofia i ideologia taternicka i marynistyczna Mariusza*

torki jest próba ukazania obszerności i wielowątkowości tego zagadnienia. Wypowiedzi Zaruskiego na ten temat nie były zwarte, lecz często prezentowane przy okazji przedstawiania innych, w danym momencie bardziej nurtujących go problemów. W tym opracowaniu zostały wykorzystane nie tylko artykuły Zaruskiego zebrane w książce *Na bezdrożach tatrzańskich*, ale też odwołano się do jego rozważań publikowanych w prasie zakopiańskiej, które dotychczas nie były uwzględniane przez innych autorów.

Skłonność Zaruskiego do sakralizowania Tatr, która miała swoje źródło w jego biografii i w wyznawanym przez niego systemie wartości, bezsprzecznie podbudowanym atmosferą filozoficzną epoki, wykryła jednak dopiero dzięki bezpośredniemu zetknięciu z górami i autentycznie głębokiemu przeżywaniu różnorodnych form kontaktu z nimi. Mariusz Zaruski urodził się 31 stycznia 1867 r. w majątku Dumanów na Podolu, jako drugi syn Seweryna Zaruskiego i Eufryzyny z domu Iwanickiej. Początkowo uczył się w domu, później w prywatnej szkole w Mohylewie, prowadzonej przez panny Miłkowskie, gdzie pobierał konspiracyjnie lekcje języka polskiego i polskiej historii. Gimnazjum ukończył w Kamieńcu Podolskim. Nawiązał wtedy kontakty z rosyjskimi rówieśnikami prowadzącymi działalność antycarską. Po zdaniu matury w 1885 r. rozpoczął studia matematyczno-fizyczne na Uniwersytecie w Odessie. W czasie studiów prowadził działalność niepodległościową⁹, za co w 1894 r. został aresztowany i w grudniu 1895 r. zesłany na pięć lat do guberni archangielskiej¹⁰. Początkowo pracował tam w porcie, później, za zgodą gubernatora, zaczął pływać na żaglowcach. Po powrocie z zesłania do Odessy ożenił się z Izabelą Kietlińską, a w 1901 r. wraz z żoną przeniósł się do Krakowa, gdzie pod-

Zaruskiego [w:] *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne w Polsce*, Warszawa 1970, s. 104–162; czy znakomite interpretacje Andrzeja Matuszyka: *Plus ratio quam vis: kilka uwag na marginesie twórczości i działalności taternickiej Mariusza Zaruskiego*, „Zeszyty Naukowe WSE w Warszawie” 2002, nr 1, s. 31–41. Materiały z sympozjum *Mariusz Zaruski – taternik i marynista*, zorganizowanego przez Muzeum Sportu i Turystyki oraz Wyższą Szkołę Ekonomiczną w Warszawie, które odbyło się 26 listopada 2001 r.; *Autorefleksja „metasportowa” a zachowania i przeżycia sportowe: uwagi na marginesie kilku myśli Mariusza Zaruskiego o alpinizmie*, „Kultura Fizyczna” 2002, nr 1–2, s. 4–6 – obie pozycje dotyczą zachowań sportowych i walki sportowej w taternictwie, problem sacrum nie jest w nich eksponowany; oraz osobna publikacja poświęcona ideologii taternictwa, w której Autor ukazuje rudymenarne wartości tej formy samostanowienia o sobie taterników, zatytułowana *U źródeł ideologii taternictwa. (O wartościach estetycznych przyrody Tatr w „Ziemiorodztwie Karpatów” Stanisława Staszica)*, Kraków 1985.

⁹ Współpracował z Ligą Polską (przemianowaną w 1893 r. przez R. Dmowskiego i Z. Balickiego w 1893 r. na Ligę Narodową), wysuwającą postulaty odzyskania niepodległości i przeprowadzenia reform demokratycznych oraz z Polskim Towarzystwem Gimnastycznym „Sokół”.

¹⁰ H. Stępień, *Mariusz Zaruski. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997, s. 22–23.

jął studia na ASP. W 1903 r. ze względów zdrowotnych Izabela Zaruska¹¹ wraz z matką przeprowadziły się do Zakopanego, a on dołączył do nich rok później.

Mariusz Zaruski poznawał z wolna Tatry, lokalną społeczność i miejscowe zwyczaje. Atmosfera panująca wówczas w Zakopanem musiała oddziaływać na Zaruskiego, wychowanego w duchu patriotyzmu i marzącego o wolnej ojczyźnie. Z wielką gorliwością włączył się w społeczną działalność. W pensjonacie prowadzonym przez jego żonę spotykali się artyści, ludzie nauki i polityki tej miary, co Stanisław Witkiewicz, Andrzej Strug, Zygmunt Klemensiewicz, Jerzy Maślanka, obaj Piłsudscy (Bronisław i Józef), Ignacy Daszyński, Julian Marchlewski, Mieczysław Karłowicz. Sprawy Tatr i niepodległości Polski, tak bliskie sercu Zaruskiego, będące zapewne tematem niejednej rozmowy, nie mogły pozostawić go obojętnym.

W Tatry, które stały się jednym z jego żywiołów, Zaruski po raz pierwszy udał się w styczniu 1904 r. Wszedł wówczas na Kasprowy Wierch, Skrajną i Pośrednią Turnię, Giewont. W marcu natomiast przeszedł przez Zawrat. To zimowe odkrycie gór musiało wyrzucić na nim głębokie wrażenie. Z entuzjazmem, z jakim wcześniej pływał po morzach, zaczął eksplorować szczyty górskie. Poznał je dokładnie podczas swoich turystycznych, taternickich (powierzchniowych i jaskiniowych) oraz narciarskich eskapad. Góry te stały się dla niego czymś więcej niż miejscem realizacji pasji. Tatry były dla Zaruskiego

„jedną wielką świątynią: dumania, modlitwy, uniesień artystycznych, bohaterstwa, tężyzny”¹².

Zaruski pojmował Tatry w sposób holistyczny, pochłaniał ich piękno, grozę czy niebezpieczeństwa całym sobą, sercem, duszą i ciałem. Uświęcając je, tworzył z nich opokę, fundament do podjęcia działań przez pojedynczego człowieka i przez całe polskie społeczeństwo, kreował pewien zespół wartości koniecznych do realizacji celów wyższych, jakimi było odrodzenie duchowe i fizyczne narodu oraz odzyskanie przez Polskę niepodległości.

„Tatry odwieczne, coście już na tyle nawałnic ze spokojem olbrzymów patrzyły i z litością nad mrowiem ludzkim, które u stóp waszych pełza [...]. Wszystko minęło, lecz wyście przetrwały. Takie same strzeliste, dumne i groźne, jak w dniu

¹¹ Lekarz zalecił Izabeli Zaruskiej przeprowadzenie się do Zakopanego – Tatrzański Park Narodowy, Ośrodek Dokumentacji Tatrzańskiej im. Zofii Radwańskiej-Paryskiej i Witolda Henryka Paryskiego, Zbiory Zofii i Witolda Paryskich, *Rozmowa z Izabelą Zaruską przeprowadzona przez Bolesława Chwaścińskiego 29 kwietnia 1969 r.*

¹² M. Zaruski, *O istocie alpinizmu* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 21.

onym, gdyście się wzniosły ponad poziom nizin i orlim okiem rozejrzałyście się po świecie szerokim. Przeto w was jest moc rzeczy wiecznych i prostych. Tajemniczy urok świątyń, w których mieszka bóstwo nieznane, litujące się nad człowiekiem, skazanym na tępe uderzenia maczug i jazgot szrapneli rozrywających wnętrze. Przeto stałyście się marzeniem i tęsknotą ludzi spragnionych modlitwy bezsłownej i słońca. [...] Skarby wasze przyjmuję... Za tyle smutku, za tyle udręki... Tatry wy boże, niczyje..."¹³.

Potęga szczytów, ich wiecznotrwałość, niezłomność, wręcz nieziemska siła z nich emanująca, wszechogarniają wątlą istotę człowieka, który przybywa do nich i z nimi obcuje. Dostojeństwo świata gór, ich przedziwny urok, tajemniczość wywołują u Zaruskiego wewnętrzną potrzebę osiągnięcia duchowej potęgi i mocy. Tylko duchowa strona jestestwa człowieka może bowiem wnieść się aż tak wysoko i dostąpić zespolenia z tajemnicą gór. Dzieje się tak, gdyż w górach zaciera się granice między Bogiem, mieszkającym w tatrzańskiejskiej świątyni, a przyrodą. Nieprzemijające piękno, dobro, nieśmiertelność – to cechy zarówno Absolutu, jak i górskiej przyrody. Jak pisał Reychman, „Góry czerpią swoje moce z intymnej więzi z nieskończonym wszechbytem, są trwaniem pełnym, doskonałym, nieskażonym przez interwencję człowieka”¹⁴. Są zatem obdarzone samoistnym bytem. Tatry, jako świątynia, miały w ujęciu Zaruskiego przede wszystkim istotne znaczenie dla jednostki, dla przeżywania, dla doświadczania przez nią istoty bytu. Udając się w Tatry może ona uwolnić się z codzienności i utożsamić z naturą, aby „skalnym odrodzić się chrzestem”¹⁵. To tutaj człowiek – sterany życiem, stłamszony niewolą, niewidzący nadziei na przyszłość – miał szansę na swoiste katharsis, na oczyszczenie swojego duchowego wnętrza, na odnowę i nabycie duchowej siły pozyskanej z łączności z Absolutem, bo Tatry są „objawieniem, deską ratunku dla dręczonej zwątpieniami duszy”¹⁶. Człowiek, udając się w Tatry, stawał się wewnętrznie silny, potrafił łatwiej znosić ciężary codziennego życia i je przezwyciężyć. Tatry to także kraina wolności. Wolność manifestowała się w dwojaki sposób: jako perspektywa krajobrazu górskiego roztaczająca się ze szczytu, ale także jako trud włożony w wejście na wierzchołek, bowiem we wspinaczce człowiek przezwycięża swój strach, swoje ułomności, staje się więc wolny. Pełnię tej wolności człowiek zyskiwał natomiast tocząc nieraz walkę na krawędzi życia i śmierci.

¹³ M. Zaruski, *Powrót* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 14.

¹⁴ J. Reychman, *Peleryna, ciupaga i znak tajemny*, Kraków 1971, s. 162.

¹⁵ M. Zaruski, *Rycerz* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 237.

¹⁶ M. Zaruski, *Tatry jako pustynia* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 15.

Surowa przestrzeń Tatr, pierwotność ich przyrody czyniły z nich „najdoskonalszą świątynię dla duchowej metamorfozy”¹⁷. Szczególnie mocno potęgę gór odczuwał Zaruski zimą. O tej porze roku świat górski jawił mu się jako obszar „dziki i pusty [...]. Skamieniałe olbrzymy pokotem leżą umarłe pod jednym wspólnym całunem”¹⁸. Jak twierdził, bezpośrednie obcowanie z potężnym światem martwej przyrody wyzwala człowieka z okowów jego cielesności i wprowadza go w stan upojenia, roztopienia się w przestrzeni gór. „Nirwana granitów” – ów stan wiecznej, transcendentnej szczęśliwości, jest więc także osiągalny dla istoty ludzkiej. Musi ona jednak wejść w nieskalaną zażyłość z pierwotną tatrzańską naturą, musi się wsłuchać w ciszę tatrzańską, w ten „jakby szept modlitwy idący z zaświatów”, w której „słyszczyć tętno własnej krwi”¹⁹ i napełnić się nią, aby „zbratać się z tą ziemią granitów i samemu stać się jej częścią”²⁰. Doświadczenie absolutnej ciszy, uczucie spokoju i ukojenia, wyzwolenie od wszystkiego, co ziemskie, aż po zespolenie się z naturą gór, jest możliwe tylko wtedy, gdy całym sobą wejdzie się w góry, zobaczy się z bliska, jak stapiają się one z niebem, odczuwając potęgę idącą od szczytów ku własnej duszy. Dążność do odszukania dróg pełnego poznania transcendentnego przejawia się u Zaruskiego w słowach zachwyty nad pięknem gór i jest u niego, podobnie jak u innych zafascynowanych urodą górskiego krajozrazu, magnesem przyciągającym w Tatry.

„Stąd z tęsknoty tej za czymś dobrym i pięknym, a tak odmiennym od szarzyzny i podłości codziennego życia, taki prąd silny ku »nieużytkom« górskim, ku skałom odwiecznym, ku szczytom niczym i nie wiedzieć, po co w błękitach stojącym. Dążą ku niemu starzy i młodzi, rozumni i głupi, prozaicy i marzyciele, szlachetni i podli: bo wszyscy tęsknią – nawet ci, dla których samo to słowo jest śmieszne”²¹.

Nie wszystkim jednak dane będzie dostąpić poznania tego trzeciego elementu bytu człowieka. Jest on osiągalny tylko dla tych, którzy znają i kochają Tatry, a będąc w sercu tych gór potrafią, pod wpływem piękna tatrzańskiej świątyni przyrody, oderwać się od materii i osiągnąć stan niezależny

¹⁷ T. Linkner, *Gdy jeden drugiemu mógł być przewodnikiem. W kręgu koneksji i twórczych poszukiwań Mariusza Zaruskiego*, „Nautologia” 1985, nr 4, s. 31.

¹⁸ M. Zaruski, *Na nartach na Kozi Wierch* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 40.

¹⁹ M. Zaruski, *Tatry w zimie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 55.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. Zaruski, *Turystyka u nas* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 122.

od niej. „Urok Tatr polega na pierwotności ich dzikiej przyrody [...] Tatry pustynne, świątynia ciszy i dumań najszczęśliwych dla wybranych, a miłujących je taterników”²².

Do tej potężnej tatrzańskiej świątyni powinni jednak wkraczać z pokorą, szacunkiem i uwielbieniem, zwłaszcza że w ówczesnej politycznej rzeczywistości Polski była to jedyna taka świątynia.

„Z czystym idź tylko sercem w Tatry, jakbyś przekraczał próg świątyni, Gdzie bóstwo rządy swoje czyni! [...] Daj Tatrom serce swoje czyste, Jedna jest ziemia, jedno słońce I jeden w Polsce chram tatrzański!”²³.

Człowiek, chcąc w pełni „dotknąć gór” musi być czysty wewnątrz, mieć czyste serce, myśl i wolę. Nie może brukać tej świątyni przyrody wnosząc do niej swe często złe emocje czy nawyki z dolin, bo w górach wszystko jest naznaczone świętością, trzeba więc być godnym jej doświadczenia. Szczyt górski jest u Zaruskiego symbolem wznoszenia się „ku górze”, ku doskonałości, ku świętości. Otwartość na inne, jakościowo odmienne i często nowe doznania emocjonalne, oderwanie od codzienności, pokora wobec gór – to warunki do nawiązania w Tatrach kontaktu ze sferą duchowości, bo

„Duch gór unosi się nad tą orlą krainą i zazdrośnie strzeże jej skarbów. Dla ludzi, którzy z czystym sercem, przepelnionym miłością i podziwem dla jej królewskiego przepychu, wstępują w progi tej gotyckiej świątyni, pełen jest łaskawej dobroci i troskliwości [...]. Błogosławieni są wierni. Lecz biada profanom. Tym, którzy przekraczając progi jego świątyni, niosą w duszy echa rozgwaru życia tak dalekiego i tak obcego. Których usta kłamią, gdy mówią: »tak, to jest piękne«, a myśli błędzą po kwiecistych bulwarach. Duch gór, władca tej prastarej dziedziny, na pierwszej perci pokrwawi im stopy, a kiedy stawy spojrzą na nich z dołu modrymi swymi oczyma, odbierze im siłę ducha, że drzeń poczną na ciele jak liść osiki [...]”²⁴.

Skarbem gór jest przyroda, jej surowe, pełne prostoty piękno. „Skarby gór zaś są niewyczerpane: odnawiają się wiecznie, z każdym słońcem wschodzącym powstają do nowego życia jak feniks ze śmiertelnych popiołów, bo

²² M. Zaruski, *Tatry w zimie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 48–49.

²³ M. Zaruski, *Procul Profani* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 236.

²⁴ M. Zaruski, *Z wypraw Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 264–265.

one żyją, [...] i góry żyją”²⁵. Niezniszczalne, nieśmiertelne i nieskażone działalnością ludzką Tatry dają człowiekowi, napawającemu się ich widokiem, wchłaniającemu ich „niewysłowny czar [...] całą treścią swej duszy do ostatniej kropelki, do dna [...]”²⁶, szansę na ponowne odrodzenie się. Przyroda tatrzańska uwzniośla człowieka swoim pięknem i wiecznotrwałością, powoduje, że poszukując łączności z duszą natury człowiek nabywa mocy twórczej, zmienia swój świat wartości, tworzy nowe ideały i samego siebie. Jest to nieustający proces stawania się człowieka od nowa.

Wrażliwość na przyrodę gór, jej estetyzowanie i kontemplowanie, staje się u Mariusza Zaruskiego również źródłem patriotyzmu i poczucia tożsamości narodowej.

„W sercu Polaka, który poznał orle to gniazdo, wypisane jest więcej. Po stokroć! A w niedalekiej przyszłości będzie wypisane ponadto najczystszyimi zgłoskami idealnych wlotów duszy całego narodu to słowo: SKARB. Obszar nieużytków, rumowisk, potrzaskanych głazów, ścian niebotycznych, poprzerzynanych zaśnieżonymi żlebami, chaos turni, przepaści i zwalisk – słowem pustynia Gdzie orły skrzydeł rozwianych żałobą rzucają cienie na lecące chmury... W tym tkwi ich wartość bezcenna, skarb prawdziwy narodu, do którego one należą. Że są pustynią”²⁷.

Patriotyczno-narodowe koncepcje widzenia Tatr sformułowane już przed Zaruskim. Pierwszym, który „wciągnął Tatry w orbitę pojęć narodowych”²⁸ był – jak stwierdził znakomity badacz literatury tatrzańskiej Jacek Kolbuszewski – Stanisław Staszic. W swoim dziele *O ziemioródtwie Karpatów i innych gór i równin Polski* kreował on Tatry na „pomnik« niezniszczalności bytu narodowego Polaków”²⁹. Koncepcja ta ewoluowała. Przenikała nie tylko twórczość romantycznych wieszczów, lecz również znalazła odzwierciedlenie w wielu późniejszych, zwłaszcza młodopolskich, utworach literackich poświęconych Tatrom. Tatry, ów pomnik-świadek dumy narodowej Polaków, symbol wolnej, potężnej Polski, pod wpływem społeczno-kulturowych uwarunkowań przekształciły się w miejsce uświęcone, w skalną świątynię.

²⁵ M. Zaruski, *Z Tatr: Trzy ściany cztery kamienie czyli laury Miltiadesa nie dają im spokoju*, „Zakopane” 1908, nr 18, s.7.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. Zaruski, *Organizacja Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 245.

²⁸ J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej 1805–1939*, Kraków 1982, s. 35.

²⁹ M. Matuszyk, *U źródeł ideologii taternictwa (O wartościach estetycznych przyrody Tatr w „Ziemioródtwie Karpatów” Stanisława Staszica)*, Kraków 1985, s. 104.

„O pustyni tatrzańska! Bo na tym obszarze
Całej mojej ojczyzny – o skalna świątyni –
W tobie jednej są jeszcze – swobody ołtarze!”³⁰.

Według słów piewcy Tatr – Franciszka Nowickiego, w tych właśnie górach miała urzeczywistnić się idea moralnego odrodzenia narodu i odzyskania przez Polskę niepodległości. Symbolem tej przemiany są „wolności ołtarze”.

Koncepcję Tatr jako wolności ołtarzy przejął od Nowickiego i rozwinął Mariusz Zaruski. W jego oczach całe Tatry były świątynią, „naszą pustynną świątynią; z nich siła ożywcza promieniuje na całą krainę, gdzie polska mowa rozbrzmiewa”³¹. Pustynny charakter Tatr miał według Zaruskiego wywierać zbawienny wpływ na Polaka. Pustynia, mimo że jest „miejszem wrogich życiu mocy, jest krainą śmierci”³², jest też „miejszem dobrowolnej ucieczki od świata”³³. To tutaj człowiek

„wchodzi w zażyłość z nieskalaną niczym, najpierwotniejszą przyrodą, będącą na pograniczu rzeczy transcendentálnych. Wszak prorocy wszystkich ludów i wieków szli na pustynię, ażeby istotę bytu tam zgłębić, przede wszystkim zaś samego siebie odnaleźć. W trudach życia ascetycznego trwając, w obliczu wieczności dochodzili do stanu „budda”, czyli wszechwiedzy, i wracali do ludzi z dziesięciorgiem swoich przykazań. W pustyniach olbrzymiały ich dusze, a myśl wznosiła się do jasnowiedzenia”³⁴.

Według Zaruskiego pustynia jest potrzebna, aby „nawrócić własne myśli”, nauczyć się żyć. Na pustyni, jak pisał, powinno się czuwać. Czuwając właściwie hierarchizuje się swoją rzeczywistość. Pustynia to zatem miejsce duchowego samodoskonalenia się człowieka, miejsce, w którym jest mu dane odnaleźć samego siebie i zgłębić sens własnego bytu. W tej tatrzańskiej pustyni człowiek może „oderwać się od szarzyzny codziennego życia bez zastrzeżeń i pamięci o tresurze, wlokącej się za nim na podobieństwo upiora”³⁵. Dzięki pustynnemu charakterowi Tatr, zwłaszcza zimowych, człowiek odrzuca w niepamięć cały bagaż nękających go trosk, niemal zapomina

³⁰ F. Nowicki, *Tatry*, <http://poezjapolska.wordpress.com/2012/12/26/tatry-franciszek-nowicki-1864-1935/>.

³¹ M. Zaruski, *Tatry w zimie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 44.

³² M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 194.

³³ *Ibidem*.

³⁴ M. Zaruski, *Tatry jako pustynia*, „Zakopane” R.V:1912, nr 23, s. 4.

³⁵ M. Zaruski, *Tatry jako pustynia* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 15.

o sprawach i rzeczach przemijających, o codzienności, dzięki czemu następuje jego moralne „uzdrowienie”. Tatry, wywierając pozytywny, regenerujący czy wręcz terapeutyczny wpływ na człowieka, mogą dać mu poczucie siły i mocy, tak potrzebne w walce o inną, wolną Polskę.

Uważając Tatry za pustynię, Zaruski pozostawał w zgodzie z tendencjami filozoficznymi swej epoki. Jak konstatował Jan Majda

„Tatry jako pustynia to perseweracyjny motyw literatury młodopolskiej należący do słów-kluczy o zróżnicowanej semantyce. Funkcjonuje nie tylko na zasadzie poetyckiej fobii, kompleksu, turpistycznej przestrzeni czy jakiegoś antykrajobrazu, ale przede wszystkim jako metafora o charakterze metafizycznym, metaforyczny sens mają też towarzyszące jej epitety”³⁶.

„Tatry to pustynia. Pustynia skalna – dzika, groźna i niebezpieczna”³⁷ i dlatego mają szczególną wartość. Tę wartość kryje w sobie niebezpieczeństwo bezpośrednio zagrażające życiu człowieka, bo ono „w stal charaktery zamienia, stygmaty wieczyste na duszy wypala”³⁸. Jest więc społecznie pożądane. Świadomość niebezpieczeństwa, konieczność podjęcia walki o byt w sensie absolutnym, tzn. o życie albo śmierć, powoduje maksymalne zaangażowanie wszystkich sił człowieka – fizycznych, psychicznych i intelektualnych.

„Wstrząs, jakiemu człowiek wobec niebezpieczeństwa prawdziwego (choćby i urojonego) podlega, ogromny wysiłek intelektu i woli – wyciskają stygmatyczne piętno na całym jego ustroju duchowym. Jedno mgnienie może go więcej nauczyć niż lata żmudnych dociekań książkowych – sprawy ludzkie znajdą właściwą ocenę. A wola? Wola stalowy hart otrzymuje – rzadko kiedy w gruz się rozkruszy”³⁹.

W obliczu skrajnego niebezpieczeństwa stawiają człowieka wycieczki górskie, a zwłaszcza taternictwo i narciarstwo turystyczne. Wszystkie te formy wkraczania w przestrzeń Tatr wymuszają na człowieku podjęcie walki z żywiołem gór. A jest ona

„najszczytniejszą z walk widomych człowieka. Po każdej takiej walce mądre oczy śmierci odbicie swoje w duszy zostawiają, a sprawy życiowego kurnika

³⁶ J. Majda, *Młodopolskie Tatry...*, op. cit., s. 110.

³⁷ M. Zaruski, *Tatry jako pustynia* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 15.

³⁸ M. Zaruski, *Rozmyślanie o charakterach i taternictwie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 123.

³⁹ M. Zaruski, *Tatry jako pustynia* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 17.

znajdują się na miejscu właściwym; z walki podobnej każdy człowiek lepszym, czystszy wychodzi⁴⁰.

Tatry umożliwiają zatem nie tylko podreperowanie nadwątłego codziennym życiem zdrowia, ale przede wszystkim przynoszą duchowe wyzwolenie obcującemu z nimi człowiekowi, pozwalają mu ujawnić tłamszone w sobie pierwiastki człowieczeństwa.

Zaruski, podobnie jak Tadeusz Miciński, uznając Tatry za pustynię, wskazywał nie tylko na jej terapeutyczny wpływ na jednostkę, ale także nadawał tej metaforze wymiar polityczny. Jak odnotował Józef Dynak, „Odrodzenie [...] Polski jako państwa, poprzedzone najpierw odrodzeniem narodowego ducha, nastąpi przez Tatry, stamtąd »zejdzie«⁴¹. Potwierdzają to również słowa Józefa Piłsudskiego. Uważał on, że:

„od wyniosłych, majestatycznych Tatr szedł ku mnie, szedł ku nam wszystkim, którzyśmy przed pierwszą wojną światową tworzyli własną polską siłę wojskową, jakiś potężny, przenikający i nie dający się słowami określić powiew wolności i niepodległości⁴².”

Sakralizacja Tatr przez Zaruskiego miała więc w swojej wymowie również aspekt uniwersalny, jako czynnik integrujący naród polski i dający mu siłę do działań na rzecz odzyskania przez Polskę niepodległości.

Mariusz Zaruski zmarł z dala od swoich ukochanych Tatr i w traumatycznym dla Polski i Polaków czasie. Zmarł na „niełudzkiej ziemi” w Chersoniu, w marcu 1941 r. Marzył:

„A kiedy przyjdzie na mnie pora [...] Chciałbym swój w Tatrach mieć grobowiec; Odwieczna z szarych want komora, Ta sama jutro, co i wczora [...] I patrzą dumnie i surowo Turnie schylone nad mą głową ... O serce, serce! Tatry moje⁴³.”

Symboliczny grób Mariusza Zaruskiego znajduje się na Pęksowym Brzysku w Zakopanem, blisko Tatr. Pochylają się nad nim kolejne pokolenia

⁴⁰ M. Zaruski, *Rozmyślanie o charakterach i tatarnictwie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007, s. 124.

⁴¹ J. Dynak, „*Księga tajemna Tatr*” Tadeusza Micińskiego, „Wierchy” 1975, s. 202.

⁴² J. Walewski, *Jaśnie państwo tatrzańskie*, Londyn 1964, s. 132.

⁴³ M. Zaruski, *Gdy przyjdzie pora...* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958, s. 240–241.

turystów, taterników i narciarzy, w sercach których wciąż żyje jego filozofia gór, żyje, bo zawiera pewne elementy rudymenarne, nieprzemijające i ponadczasowe.

Pojmowanie Tatr jako sacrum w ideologii górskiej Mariusza Zaruskiego nie było jednorodne. Miało kilka wymiarów. Pierwszy z nich – mistyczny – był manifestacją metafizycznego doświadczania gór. Tatry były medium tej manifestacji. Jako świątynia przyrody dawały poczucie świętości poprzez swój majestat, moc, tajemnicę, piękno, ale też grozę i niesamowitość. Drogą do sacrum było postrzeganie Tatr jako pustyni. Tatrzańska pustynia jawiła się Zaruskiemu jako teren nieskalany, czysty, obszar teofanii, która go uświęca, a zarazem otwiera „ku górze”, jako miejsce łączności człowieka z Bogiem. Uznając Tatry za świątynię przyrody, Zaruski przekształcał ich przestrzeń w obszar sakralny, nadając mu przy tym znacznie polityczne. To tutaj na „swobody ołtarzach” człowiek doznawał przemiany duchowej, doświadczał transcendencji. Wchodził w interakcję ze światem gór, nakierowaną na swoje wnętrze i poszukującą dróg powrotu do samego siebie i swojej tożsamości – także narodowej. „Ołtarze wolności” były bowiem symbolem patriotycznych tęsknot ówczesnego polskiego społeczeństwa, które w Tatrach integrowało się i szukało „politycznej mocy i sposobów przeniesienia tych »ołtarzy swobody« do centrum kraju”⁴⁴.

Zaruski poznawał owo sacrum na różne sposoby. Objawiało mu się ono przez hierofanię. Były nią: panorama gór rozpościerająca się ze szczytu, cisza pozwalająca dotknąć Absolutu, poczucie mocy czy nawet świadomość śmierci w chwili podejmowania walki o pokonanie trudności terenu górskiego.

W nacechowanych ideologicznie wypowiedziach Zaruskiego, czynnikiem istotnym i jednocześnie mieszczącym się w sferze sacrum były niebezpieczeństwa gór. Zagrożenia, z jakimi człowiek styka się w górach, kształtują jego charakter i zmuszają go do podjęcia walki o przetrwanie, zmuszają do czynu. „Czynem – pisał – hartuje się wola, czynem charakter się wznosi [...], a naród mocny na czyny mocarne ważyć się potrafi”⁴⁵. Każda forma zmagania się z przeciwnościami terenu górskiego jawi się Zaruskiemu jako metoda duchowo-fizycznego wzrostu człowieka i z tego powodu niebezpieczeństwa tatrzańskich pustaci przedstawiają wartości dodatnie i mają również wymiar społeczny.

Kontakt z Tatrami i uczestnictwo w rzeczywistości tatrzańskiej były zatem dla Zaruskiego możliwościami doświadczania sacrum i zgłębienia pojęcia bytu. Jego sakralizacja Tatr miała charakter indywidualistyczny i społeczno-narodowy.

⁴⁴ J. Majda, *Młotopolskie Tatry...*, op. cit., s. 89.

⁴⁵ M. Zaruski, *Dzień narciarski w Zakopanem*, „Zakopane” 1910, nr 7, s. 3.

Piśmiennictwo

- Dynak J., „*Księga tajemna Tatr*” Tadeusza Micińskiego, „Wierchy” 1975. (jaszcz) [Jan Alfred Szczepański], *Marjusz Zaruski: Na bezdrożach tatrzańskich*. Wycieczki, wrażenia, opisy. Wydanie drugie. (rec.), „Taternik” 1934, nr 3.
- Krawczyk Z., *Morze w działalności społecznej i poglądach Mariusza Zaruskiego* [w:] Z. Krawczyk, *O turystyce i rekreacji. Studia i szkice*, Warszawa 2007.
- Linkner T., *Gdy jeden drugiemu mógł być przewodnikiem. W kręgu koneksji i twórczych poszukiwań Mariusza Zaruskiego*, „Nautologia” 1985, nr 4.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Majda J., *Młodopolskie Tatry literackie*, wyd. II, Kraków 1999.
- Matuszyk M., *U źródeł ideologii taternictwa (O wartościach estetycznych przyrody Tatr w „Ziemioródtwie Karpatów” Stanisława Staszica)*, Kraków 1985.
- Nowicki F., *Tatry*, <http://poezjapolska.wordpress.com/2012/12/26/tatry-franciszek-nowicki-1864-1935/>.
- Pinkwart M., *Zakopiańskim szlakiem Mariusza Zaruskiego*, wydanie internetowe, www.pinkwart.pl/zaruski/zaruski.html – odczyt 19 kwiecień 2011 r.
- Reychman J., *Peleryna, ciupaga i znak tajemny*, Kraków 1971.
- Ryn Z., *Mariusz Zaruski. Człowiek dwóch żywiołów*, „Życie Literackie” 1984, nr 1.
- Stępień H., *Mariusz Zaruski. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997.
- Tatrzański Park Narodowy, Ośrodek Dokumentacji Tatrzańskiej im. Zofii Radwańskiej-Paryskiej i Witolda Henryka Paryskiego, Zbiory Zofii i Witolda Paryskich, *Rozmowa z Izabelą Zaruską przeprowadzona przez Bolesława Chwaścińskiego 29 kwietnia 1969 r.*
- Walewski J., *Jaśnie państwo tatrzańskie*, Londyn 1964.
- Zaruski M., *Dzień narciarski w Zakopanem*, „Zakopane” 1910, nr 7.
- Zaruski M., *Gdy przyjdzie pora...* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Na nartach na Kozi Wierch* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *O istocie alpinizmu* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.
- Zaruski M., *Organizacja Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Powrót* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.

- Zaruski M., *Procul Profani* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Rozmyślanie o charakterach i taternictwie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Rozmyślanie o charakterach i taternictwie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.
- Zaruski M., *Rycerz* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Tatry jako pustynia* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.
- Zaruski M., *Tatry jako pustynia* „Zakopane” R.V:1912, nr 23.
- Zaruski M., *Tatry w zimie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wydanie III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Tatry w zimie* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.
- Zaruski M., *Turystyka u nas* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Łomianki 2007.
- Zaruski M., *Z Tatr: Trzy ściany cztery kamienie czyli laury Miltiadesa nie dają im spokoju*, „Zakopane” 1908, nr 18.
- Zaruski M., *Z wypraw Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, wyd. III poprawione i rozszerzone, Warszawa 1958.
- Zowisło M., *Modernizm jako tło filozoficzne taternictwa polskiego* [w:] *Przeszłość polskiej kultury fizycznej*, pod red. M. Orlewicz-Musiał i R. Wasztyla, Kraków 2004.

Abstract

The Tatra as sacrum in the mountain ideology of Mariusz Zaruski

Mariusz Zaruski develops his understanding of the Tatra mountains in many articles. From the moment he comes into contact with them, he was accompanied by theoretical reflection and the desire to create an ideology to justify the need for direct human contact with the mountains. In particular, he emphasized the pantheistic and anthropomorphic character, which was firmly rooted in his biography and views on his own system. Metaphysical-religious transforming the space of the Tatra mountains allowed Zaruski to treat them as an excellent temple, and the man as a free person entering interactions with world of mountains. The man is getting to know sacrum, because for him it is manifesting through hierophantic, and the Tatra mountains are medium of this demonstration. The Tatra mountains as the temple of the nature through their majesty, danger, power, secret are giving sense to the holiness, but also are fulfill-

ing the man pointing him towards the own interior, letting him feel primitive power and the size of the nature or afflict the transcendence.

Desert character of the Tatra mountains and the fight against dangers of mountains are a road to the sacrum. It is road to finding oneself. Standing in the face of the fatal threat the man is freeing oneself ad valorem seeming and a meaning and appropriate direction are finding lives. He is reviving through mountains gaining the internal legal validity, a strong character and the ability to take the act – fights against independent Poland. And so the sacralization of the Tatra mountains also had the political context.

Key words: Mariusz Zaruski, mountains, Tatra mountains, ideology

OBIEKTY SAKRALNE XIX I XX WIEKU JAKO PRODUKT TURYSTYKI KULTUROWEJ I RELIGIJNEJ – PRZYKŁAD BYDGOSZCZY

*Alicja Gonia**, *Monika Kozłowska-Adamczak***,
*Hanna Michniewicz-Ankiersztajn****

Zarys treści: Niniejsze opracowanie jest próbą określenia możliwości rozwoju turystyki kulturowej na podstawie potencjału bydgoskich obiektów sakralnych pochodzących z XIX i XX wieku. Identyfikacja i inwentaryzacja walorów kulturowych istniejących świątyń i cmentarzy z tego okresu pozwoliła stwierdzić, że obiekty te mogą być wykorzystywane m.in. do celów turystyki pielgrzymkowej, religijnej i poznawczej.

Walory architektoniczne, wyposażenie kościołów, wydarzenia związane z życiem religijnym i kulturalnym w parafiach, związki z lokalną historią i tradycjami stanowią niewątpliwie produkt turystyki kulturowej. Niestety nie jest on dostatecznie wypromowany, czego odzwierciedleniem jest niewielki obserwowany ruch turystyczny i pielgrzymkowy.

Słowa kluczowe: turystyka kulturowa, turystyka religijna, produkt turystyki kulturowej, architektura, Bydgoszcz

Wprowadzenie

Turystyka kulturowa, definiowana w wąskim znaczeniu jako „zespół zachowań turystów związanych z ich autentycznym zainteresowaniem dziedzictwem kulturowym [...] i uczestnictwem w szeroko rozumianym współczesnym życiu kulturalnym” [Kowalczyk 2008, s.13], w dużej mierze opiera się na aktywnym obcowaniu z wytworami architektury i sztuki na płaszczyźnie estetycznej oraz społecznej. Architektura niesie z sobą przekaz informujący o tradycjach i życiu konkretnych społeczności. Ponadto przez ob-

* Dr, adiunkt w Zakładzie Geografii Turystyki Instytutu Geografii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; e-mail: alicja.gonia@ukw.edu.pl.

** Mgr, asystent w Zakładzie Geografii Turystyki Instytutu Geografii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, e-mail: monika.kozlowska@ukw.edu.pl.

*** Dr, adiunkt w Zakładzie Geografii Turystyki Instytutu Geografii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, e-mail: hanka@ukw.edu.pl.

serwację form i układów architektonicznych turysta poznaje historię danego miejsca i jego specyfikę kulturową. Bardzo często kontakt ten prowadzi do topofilii [Tuan 1987]. Polega to na stworzeniu głębszych, pozytywnych więzi z miejscem. W efekcie wzmacnia to chęć powrotu i ponownego „odkrywania” przez turystę miejsc i obszarów znanych.

Architektura, będąca przejawem i wytworem kultury, odgrywa istotną rolę w kreowaniu turystyki poznawczej. Trwałość, użyteczność i piękno – trzy cechy, jakimi według Witruwiusza powinny charakteryzować się budowle [Basista 2000, s. 8] – są również dostrzegane i doceniane przez turystów na całym świecie. Świadczy o tym m.in. wzmożony ruch turystyczny w miejscach będących kolebkami stylów architektonicznych (np. Akwizgran – renesans karoliński, Florencja – renesans) oraz w miastach postrzeganych z perspektywy istniejących arcydzieł architektury (np. Rzym, Paryż).

Architektura stanowi więc niewątpliwą potencjał, który może być wykorzystany do celów turystycznych. Bardzo często jest on jednak niedoceniany. Wydaje się, że z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku bydgoskiej architektury sakralnej.

Niniejsze opracowanie ma na celu określenie możliwości rozwoju turystyki kulturowej i religijnej w Bydgoszczy na podstawie istniejących obiektów sakralnych z XIX i początków XX wieku.

Analiza dostępnych materiałów źródłowych dotyczących historii budowli sakralnych w mieście pozwala założyć, że w Bydgoszczy jest możliwe wykreowanie produktu turystyki kulturowej za pomocą istniejących walorów świątyn z XIX i początków XX wieku. Są one bowiem w dużej mierze niewykorzystane. Odnosząc się na przykład do walorów architektonicznych budowli, o „bydgoskiej secesji” mówi się tylko w kontekście wybranych kamienic czy kompleksów architektonicznych w Śródmieściu, pomijając większość obiektów sakralnych z tego okresu.

Aby zrealizować przyjęty cel badań, przeprowadzono kwerendę terenową, która umożliwiła identyfikację i inwentaryzację bydgoskich budowli pochodzących z lat 1870–1939. Dokonano tego dzięki materiałom bibliograficznym z zakresu historii miasta oraz historii sztuki i architektury. Wykorzystano również dostępne bazy danych urzędu miasta. Na ich podstawie sprawdzono aktualną funkcję poszczególnych obiektów oraz stopień ich wykorzystania do celów turystycznych.

Następnie określono możliwości rozwoju turystyki kulturowej i religijnej, biorąc pod uwagę istniejące walory artystyczne i historyczne obiektów oraz życie religijne i kulturalne skupiające się w poszczególnych parafiach. Tę część badań przeprowadzono na podstawie wywiadów z duchowieństwem bydgoskich parafii.

W niniejszym opracowaniu produkt turystyczny rozumiany jest jako wszystko to, co „kupują”, „konsumują” turyści [Kaczmarek, Liszewski, Włodarczyk 2006, s. 9]. W kontekście turystyki kulturowej stanowi on dziedzictwo, walor kulturowy przeznaczony na sprzedaż [Małek 2003, s. 25]. W przypadku obiektów sakralnych produkt turystyczny jest postrzegany z punktu widzenia motywacji turystów [Dłużewska 2009]. Opierając się na schemacie kontinuum występującego na osi pielgrzymowanie – turystyka, V.L. Smith [za: Różycki 2009, s. 158] sugeruje, iż pobyt w świątyni będzie inaczej odbierany przez turystę pielgrzymą, dla którego najważniejsze jest obcowanie ze sferą sacrum (turystyka pielgrzymkowa), inaczej przez turystę – osobę wierzącą, która podróżuje w celach poznawczych (turystyka religijna), a inaczej przez osobę niewierzącą, interesującą się np. architekturą świątyń (turystyka kulturowa).

1. Architektura sakralna i świecka w przestrzeni europejskich miast w XIX i pierwszej połowie XX wieku

„Miasta zawsze były specyficznym tekstem kultury, w znacznej mierze niosącym treści o charakterze sakralnym” [Jędrzejczyk 2004, s. 135]. Treści te są nadal obecne w miastach, a ich przejawem są budowle sakralne, współistniejące z obiektami świeckimi i nadające charakter oraz symbolikę przestrzeni miejskiej. Często architektura staje się również wyznacznikiem tożsamości kulturowej, co odnosi się zwłaszcza do architektury gotyckiej w Europie [Jędrzejczyk 2004]. Style architektoniczne odzwierciedlają także filozofie, panujące ideologie i nastroje społeczne. Jest to szczególnie czytelne w przypadku architektury sakralnej i świeckiej z XIX i początku XX wieku.

Rewolucja przemysłowa przełomu XVIII i XIX wieku wprowadziła nowy porządek świata, m.in. tworząc nowe podziały i klasy społeczne, a także upowszechniając nowe ideologie. Dotychczasowi mecenas kultury – arystokracja oraz instytucja Kościoła – zostali zastąpieni przez mieszczaństwo. Architektura sakralna, stanowiąca do tej pory wyznacznik form i zadań artystycznych, przestała pełnić swoją rolę [Koch 1996, s. 265]. Jednocześnie zaczęto stosować architekturę do przekazywania treści narodowych i ideologicznych. Wiązało się to częściowo z próbą utrzymania tożsamości narodowej przez kraje znajdujące się w trudnej sytuacji politycznej (takie jak Węgry, Finlandia, Polska), bądź też z próbą podkreślenia własnego znaczenia na arenie międzynarodowej (Rosja, Niemcy) [Jastrzębska-Puzowska 2009, s. 192].

W sztuce XIX wieku nastąpił powrót do wcześniejszych, znanych stylów architektonicznych. Wiązało się to z niemożnością wypracowania własnego, odmiennego stylu w sztuce, m.in. wskutek głębokich przemian społecznych,

politycznych i gospodarczych w ówczesnej Europie [Koch 1996, s. 264–265]. Początkowo zaczęto więc odwoływać się do architektonicznych reguł antyku rzymskiego – które były bliższe budowlom świeckim, ponadto były zgodne z przekazem ideologicznym państwa. W nurcie tym rola budowli sakralnych była nierzadko sprowadzana do „punktów widokowych” w klasycystycznych osiach ulicznych (jak to jest m.in. w Turynie, Londynie) [Koch 1996, s. 267].

Antyk nie był jedynym stylem, do którego odwoływali się architekci dziewiętnastowiecznej Europy. Stopniowo coraz popularniejszy stawał się kierunek stylowy zwany historyzmem. Naśladował on dokonania architektury i sztuki epok wcześniejszych (stylu romańskiego, gotyku, renesansu, baroku), stosując nowe materiały konstrukcyjne. Wraz z historyzmem rozwijał się eklektyzm – łączący w jednej budowli elementy różnych stylów. Powszechnie stosowana przez ówczesnych architektów była interpretacja stylu gotyckiego – tylko w 1852 roku we Francji powstało około dwustu neogotyckich kościołów [Koch 1996, s. 272]. Oprócz walorów estetycznych, zwracano uwagę na jego aspekt narodowy [Llera 2008, s. 180]. Był on bowiem „wyrazem szacunku dla tradycji ojczystej” [Koch 1996, s. 268]. Nurt ten rozprzestrzenił się na kontynencie za sprawą architektów angielskich, którzy w ten sposób kultywowali wielowiekową angielską tradycję gotycką.

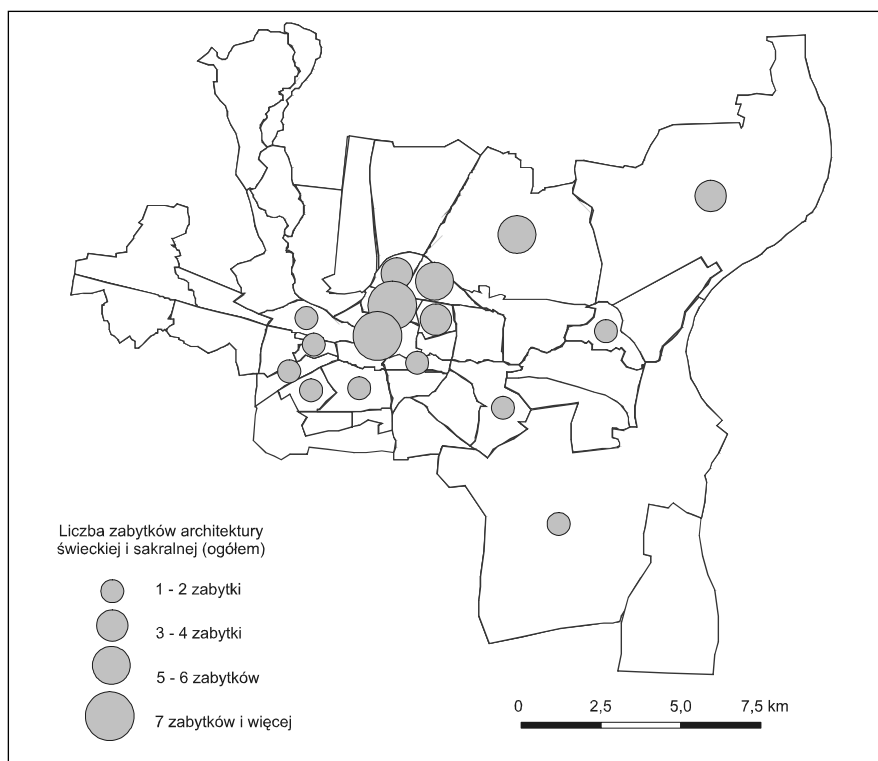
Historyzm i eklektyzm w architekturze sakralnej są do tej pory rozpoznawalne dzięki takim dziełom, jak kościół *Votivkirche* w Wiedniu, nawiązujący do czternastowiecznych katedr, a także bazylika *Sacre Coeur* w Paryżu. Spomiędzy budowli o charakterze świeckim można wskazać na budynek londyńskiego Parlamentu, „Nowy Luwr” w Paryżu lub gmach *Opéry Paryskiej*.

Początek XX wieku był dla europejskiej sztuki okresem odejścia od powielania wzorów i form minionych epok. W architekturze zaczęto realizować projekty „wynikające z dążenia do tego, by budowla wyrażała całość kształt osiągnięć ówczesnej sztuki, obejmującej wszelkie dziedziny życia” [Koch 1996, s. 275]. Stosowanie nowych materiałów i metod wytwarzania, inspiracje gotykiem i sztuką japońską doprowadziły m.in. do powstania stylu zwanego secesją (*Jugendstil*, *Art Nouveau*, *Modern style*). Nurt secesyjny manifestował się zwłaszcza w budynkach mieszkalnych i świeckich budowlach użyteczności publicznej. Znacznie rzadziej stosowano go w projektowaniu obiektów sakralnych, choć arcydziełem sztuki secesyjnej jest do tej pory nie ukończony kościół *Sagrada Familia* autorstwa A. Gaudiego.

Niezmiernie ważny w kształtowaniu się architektury pierwszej połowy XX wieku był również modernizm. Odrzucał on dotychczasowe nawiązania do epok historycznych i stylizację, koncentrując się na funkcjonalności budynku i stosowaniu nowoczesnych technologii przy ich realizacji [Jastrzębska-Puzowska 2009, s. 196].

2. Obiekty sakralne w Bydgoszczy pochodzące z XIX i XX wieku

Ogólna liczba obiektów sakralnych w Bydgoszczy pochodzących z XIX i początków XX wieku wynosi 27. Z tego 21 – to obiekty zabytkowe (wg *Wykazu obszarów i obiektów wpisanych do rejestru zabytków województwa kujawsko-pomorskiego z 2010 roku*). Stanowią one więc nieco ponad 11% ogółu wszystkich (181) zabytków w mieście. Zlokalizowane są na obszarze 9 (z 42 istniejących) jednostek urbanistycznych, przy czym większość z nich znajduje się w Śródmieściu (ryc. 1.). Należą do nich: kościoły, cmentarze i kaplice (tab. 1).



Ryc. 1. Rozmieszczenie obiektów zabytkowych z XIX i XX wieku w przestrzeni miasta Bydgoszczy

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych Miejskiego Konserwatora Zabytków z 2010 r.

Bydgoska architektura dziewiętnastowieczna niewątpliwie nawiązuje do przemian, jakim podlegała sztuka europejska. Jednak z racji sytuacji politycznej, widoczne były tu zwłaszcza wpływy nurtów artystycznych domi-

Tabela 1. Rodzaje obiektów sakralnych XIX i początku XX wieku w Bydgoszczy

Lp.	Funkcje obiektów	I	%
1	Cmentarz	3	14,3
2	Kaplica	2	9,5
3	Kaplica cmentarna	1	4,8
4	Kostnica	1	4,8
5	Kościół	11	52,4
6	Stara część cmentarza	1	4,8
7	Układ cmentarza	2	9,5
Ogółem		21	100,0

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych Miejskiego Konserwatora Zabytków z 2010 r.

nujących w ówczesnym państwie pruskim. Większość budowli użyteczności publicznej, finansowanych przez niemieckie władze państwowe, projektowali wówczas modni architekci berlińscy (m.in. Friedrich Adler, Heinrich Seeling). Stosowali oni formy i style popularne w ich własnym kraju. Architektura nawiązywała początkowo (w pierwszej połowie XIX wieku) m.in. do form klasycystycznych (siedziba Regencji – współcześnie gmach Urzędu Wojewódzkiego w Bydgoszczy), a w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia – przeszła w fazę dojrzałego historyzmu. W mieście powstało szereg obiektów sakralnych i świeckich reprezentujących charakterystyczny dla miast niemieckich ceglany gotyk (m.in. zbory ewangelickie przy współczesnym placu Kościeleckich i placu Zbawiciela, budynki pocztowe, szkoły), a także budowle typowe dla neoromanizmu (obecny kościół pw. Świętych Piotra i Pawła), neobaroku i neorenesanu (gmach sądu).

W pierwszych dekadach XX wieku Bydgoszcz, z racji widocznych wpływów niemieckich, często bywała nazywana „małym Berlinem” (*das kleine Berlin*). Większość budynków z tego okresu to budowle w stylu secesyjnym i modernistycznym. Jedynie kościoły projektowano stosunkowo konserwatywnie – w nurtach dojrzałego historyzmu.

Silne wpływy niemieckie w architekturze bydgoskiej XIX i XX wieku wiązały się ze specyficzną strukturą narodowościową miasta. Do 1919 roku dominowali w niej Niemcy, którzy stanowili prawie 80% populacji Bydgoszczy. W związku z włączeniem Bydgoszczy do niepodległej Polski, proporcje te odwróciły się i już w 1921 roku wśród mieszkańców miasta przeważali Polacy (70%).

Struktura narodowościowa miała ogromny wpływ na strukturę wyznaniową [Biskup 1999, s. 407]. Społeczność niemiecka w większości wyznawała protestantyzm [Biskup 1999, s. 628]. Stąd też świątynie w badanym

okresie budowano głównie dla wspólnot ewangelickich (poza kościołami pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, Świętej Trójcy, św. Wincentego á Paulo, św. Antoniego z Padwy). Z tego względu w wielu tych budowlach można odnaleźć wspólne cechy i detale architektoniczne typowe dla zborów protestanckich, m.in. stosowane elementy gotyckie (sklepienia krzyżowo-żebrowe, gwiaździste, kryształowe), empory czy witraże w prezbiterium, przedstawiające postać Chrystusa. Nieliczne kościoły budowane dla katolików pod względem architektonicznym były odmienne. Dominowały tu formy neobarokowe i klasycyzujące. Bardzo często nawiązywały formą do znanych dzieł architektury (np. inspiracją dla kościoła pw. św. Wincentego á Paulo był rzymski Panteon, a dla kościoła pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa – barokowe świątynie północnych Niemiec). Kościoły projektowali m.in. Heirich Seeling – twórca gmachu bydgoskiego teatru oraz gmachów użyteczności publicznej w Hannoverze, Frankfurcie nad Menem, Berlinie itp. oraz pracownicy Ministerstwa Robót Publicznych w Berlinie, np. Roger Sławski czy Friedrich Oskar Hossfeld.

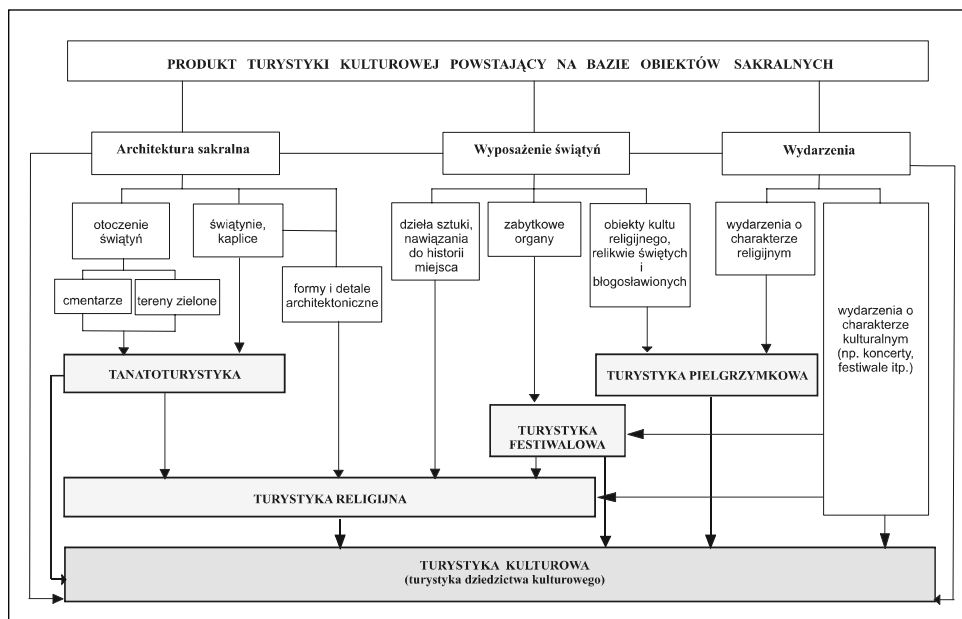
We wnętrzach bydgoskich dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych obiektów sakralnych można odnaleźć oryginalne, projektowane specjalnie dla nich wyposażenie (wystrój kościoła pw. Świętej Trójcy, św. Wincentego á Paulo, św. Antoniego z Padwy) oraz dzieła sztuki pochodzące z nieistniejących już bydgoskich świątyń (np. obraz Madonny ze zburzonego przez nazistów kościoła pojezuickiego na Starym Rynku). W ośmiu z dwudziestu jeden świątyń bydgoskich zachowały się instrumenty organowe pochodzące ze znanych firm: Wilhelma Sauera z Frankfurtu nad Odrą (firma ta wyposażyła w organy ponad 1100 obiektów na terenie całej Europy) oraz Paula Voelknera (jego firma działała w Bydgoszczy). Są one współcześnie wykorzystywane zarówno czasie nabożeństw, jak i w trakcie organizowanych koncertów.

W wielu bydgoskich świątyniach rzymskokatolickich znajdują się ponadto obiekty kultu, mogące potencjalnie generować ruch pielgrzymkowy. Na podstawie wywiadów przeprowadzonych w parafiach stwierdzono m.in. obecność relikwii w 9 z 15 kościołów. Są to relikwie Krzyża Świętego (w dwóch świątyniach), relikwie patronów parafii, na przykład św. Wojciecha, św. Wincentego á Paulo, św. Andrzeja Boboli oraz relikwie innych błogosławionych i świętych (między innymi św. Stanisława Kostki, św. Faustyny).

Do bydgoskich obiektów o charakterze sakralnym zalicza się również cmentarze. Silnie wiążą się one zarówno z historią miasta (nagrobki znanych Bydgoszczan), jak i historią powszechną (mogiły poległych żołnierzy m.in. armii polskiej, francuskiej). Wspomniane nekropolie są również cenne z punktu widzenia zabytkowej architektury (kaplice, kostnice, pomniki nagrobne). Do zabytków z tego okresu zaliczamy śródmiejski Cmentarz Starofarny oraz przedwojenne cmentarze zlokalizowane przy ul. Zaświat.

Istniejący potencjał dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych obiektów sakralnych na terenie miasta wskazuje na możliwości budowania turystyki kulturowej, wykorzystując trzy aspekty, którymi wg autorek są: architektura, wyposażenie świątyń oraz wydarzenia religijne i kulturalne (ryc. 2.)

Do cech architektury możemy zaliczyć wygląd zewnętrzny (bryła, dekoracje i detale architektoniczne), otoczenie w postaci cmentarzy (lub ich pozostałości), terenów zielonych, które stanowią podstawę do rozwoju tanatoturystyki oraz formy i detale architektoniczne istniejące wewnątrz świątyń. W szczególnych przypadkach elementem przyciągającym turystę mogą być dokonania architekta, który zaprojektował dany obiekt. Wymienione walory mogą stanowić produkt turystyki poznawczej bądź religijnej.



Ryc. 2. Możliwości tworzenia produktu turystyki kulturowej na bazie obiektów sakralnych

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Kaczmarek, Liszewski, Włodarczyk [2006]; Małek [2003]; Mikos Rohrscheidt von [2008]; Różycki [2009].

Za drugi ważny aspekt tworzenia produktu sakralnej turystyki kulturowej uznano wyposażenie świątyń w dzieła sztuki i pamiątki nawiązujące do historii miejsca, jak również organy, obiekty kultu i relikwie świętych. Te ostatnie, wraz z wydarzeniami o charakterze typowo religijnym (nabożeństwa, odpusty czy msze trydenckie odprawiane w dwóch bydgoskich świątyniach), wpływać mogą na rozwój turystyki typowo pielgrzymkowej o nastawieniu pątniczym.

Wszystkie wymienione elementy wraz z wydarzeniami o charakterze kulturalnym (koncerty organowe, festiwale), mogą stanowić podstawę rozwoju turystyki religijnej, przez którą rozumie się wyjazdy do miejsc świętych o nastawieniu głównie poznawczym.

Podsumowanie

Ze względu na nikły odsetek zabytków pochodzących z wcześniejszych okresów historii sztuki (np. ze średniowiecza) Bydgoszcz musi opierać swój potencjał turystyczny na zabytkach sakralnych i świeckich z XIX i początku XX wieku.

Na podstawie przeprowadzonej inwentaryzacji należy stwierdzić, iż obiekty sakralne badanego okresu mogą wnieść znaczący wkład, jako potencjał do rozwoju produktu turystyki kulturowej, który wspierałby się na architekturze, wyposażeniu świątyń lub na wydarzeniach o charakterze religijnym i kulturalnym.

Większość bydgoskich kościołów pod względem architektonicznym nie ustępuje budowlom powstałym w dziewiętnastowiecznej Europie Zachodniej. Oryginalny wystrój wewnątrz, wyposażenie w instrumenty organowe – to również niewątpliwy walor tych budowli sakralnych, który można wykorzystać w turystyce kulturowej. Biorąc pod uwagę zarówno niematerialne dziedzictwo kulturowe, jak i kult oraz tradycje religijne, a także związki z historią miasta i kraju, bydgoskie świątynie są także predestynowane, by stać się bazą do rozwoju różnych form turystyki, począwszy od turystyki pielgrzymkowej, skończywszy na turystyce poznawczej.

Przeprowadzone badania wykazały jednak, że potencjał turystyczny bydgoskich obiektów sakralnych pozostaje w większości niewykorzystany. Wydaje się, że jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy jest brak dostatecznej wiedzy mieszkańców na temat historii i zabytków swego miasta. Ta niewiedza skutkuje powszechną opinią o niewielkiej atrakcyjności turystycznej Bydgoszczy. Opinię tę potwierdza niedostateczna promocja walorów kulturowych bydgoskich kościołów z XIX i XX wieku oraz wydarzeń, które się w nich odbywają.

W efekcie organizowane wydarzenia o charakterze religijnym i kulturalnym są skierowane w większości do mieszkańców miasta. Liczba turystów odwiedzających Bydgoszcz i bydgoskie świątynie jest nadal niewielka w porównaniu do innych polskich miast. Obserwuje się także niewielki ruch pielgrzymkowy, ograniczający się często do krótkiego pobytu w kościołach pielgrzymów wędrujących do takich miejsc kultu religijnego, jak np. Częstochowa.

Piśmiennictwo

- Basista A. (2000) *Architektura. Dlaczego jest jaka jest*, SIW Znak, Kraków.
- Biskup M. (1999) *Historia Bydgoszczy, Tom II część I, 1920–1939*, BTN, Bydgoszcz.
- Dłużewska A. (2009) *Walory sakralne a społeczno-kulturowe dysfunkcje turystyczne* [w:] K. Obodyński, M. Duricek, A. Nizioł, red., *Dziedzictwo kulturowe szansą rozwoju turystyki w regionie*, Akademia Europejska na rzecz Euroregionu Karpackiego, Polskie Towarzystwo Naukowe Kultury Fizycznej, Rzeszów.
- Jastrzębska-Puzowska I. (2009) *Architektura polska i niemiecka w Bydgoszczy przed 1945 rokiem* [w:] K. Grysińska, W. Jastrzębski, A.S. Kotowski, red., *Bydgoszcz miasto wielu kultur i narodowości*, LOGO, Bydgoszcz.
- Jędrzejczyk D. (2004) *Geografia humanistyczna miasta*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Kaczmarek J., Liszewski S., Włodarczyk B. (2006) *Strategia rozwoju turystyki w Łodzi*, ŁTN, Łódź.
- Karwińska A. (2008) *Gospodarka przestrzenna. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, PWN, Warszawa.
- Koch W. (1996) *Style w architekturze. Arcydzieła budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne*, Świat Książki, Warszawa.
- Kowalczyk A. (red.) (2008) *Turystyka kulturowa spojrzenie geograficzne, Geografia Turyzmu 1*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Llera R.R. (2008) *Historia architektury*, Buchmann, Warszawa.
- Małek J. (2003) *Turystyka kulturowa jako czynnik rozwoju lokalnego* [w:] A. Kowalczyk (red.), *Prace i studia geograficzne, tom 32*, Geografia Turyzmu, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 13–34.
- Mikos von Rohrscheidt A. (2008) *Turystyka kulturowa. Fenomen, Potencjał, perspektywy*, AWF, Poznań.
- Richards G. (1996) *Cultural tourism in Europe*, CAB International, Oxon, UK.
- Różycki P. (2009) *Turystyka religijna i pielgrzymkowa* [w:] K. Buczkowska, A. Mikos von Rohrscheidt, red., *Współczesne formy turystyki kulturowej*, AWF, Poznań, s. 157–173.
- Tuan Yi-Fu (1987) *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.

Abstract

The 19th and 20th century religious architecture as a product of cultural and religious tourism – the example of Bydgoszcz

The authors of the paper make an attempt to determine the possibilities of cultural tourism development based on the 19th and 20th century religious buildings in Bydgoszcz. It can be stated, that according to the recognition and stocktaking of cultural values of churches and cemeteries from analyzed period, these places can be used to the tourist purposes, like pilgrimage tourism, religion tourism and cognitive tourism.

Architectural values, temple decorations, religious and cultural events in parishes, connections with local history and traditions, make the cultural tourism product. Unfortunately all mentioned values are not enough promoted. In effect the tourist and pilgrims movement is marginal.

Key words: cultural tourism, religious tourism, product of cultural tourism, architecture, Bydgoszcz

KILKA UWAG O TURYSTYCE I PIELGRZYMOWANIU

*Paweł Różycki**

Zarys treści: Wraz z rozwojem badań nad ruchem turystycznym naukowcy zaczęli również dostrzegać związki zjawiska pielgrzymowania i turystyki. Czasy współczesne są okresem dynamicznego rozwoju turystyki. Istotną część podróży na różnych kontynentach ukierunkowana jest na poznawanie miejsc świętych różnych religii. Znaczny odsetek podróżnych do miejsc sakralnych stanowią osoby poszukujące kontaktu ze światem transcendentnym. Ludzkie motywacje są odzwierciedleniem życia wewnętrznego turystów i pielgrzymów. W XXI wieku obserwuje się często zainteresowanie miejscami kultu religijnego w aspekcie kulturowym i poznawczym. Dotyczy to głównie środowisk zlaicyzowanych i świata ponowoczesnego. Odwiedzanie miejsc świętych w różnych okresach dziejów niemal zawsze było odzwierciedleniem sytuacji społecznej, poziomu życia i tendencji filozoficznych. Podobnie jak średniowiecze było okresem powszechniejszego zainteresowania religią, w tym podróżami o charakterze pielgrzymkowym, tak obecnie tendencje liberalne i laickie w dużym stopniu, szczególnie w krajach zachodniego świata, znajdują odzwierciedlenie w zachowaniu i motywacjach osób przybywających do sanktuariów i miejsc świętych. Głównym celem opracowania jest wyeksponowanie powiązań turystyki i pielgrzymowania, które w pewnych środowiskach nie jest utożsamiane ze współczesnym, szerokim zakresem zjawiska turystyki. Istotne są jednak wzajemne relacje, przenikanie się tych fenomenów tak ostro widocznych we współczesnym świecie. Celem artykułu jest również wykazanie, iż w wielu przypadkach na początku XXI wieku, co w szczególności dotyczy osób głęboko religijnych, zjawiska turystyki i pielgrzymowania mogą być traktowane jako synonimy.

Słowa kluczowe: turystyka, pielgrzymowanie, turystyka religijna, turystyka kulturowa, laicyzacja

Wstęp

Turystyka i pielgrzymowanie – to dwa pojęcia, na których stale koncentruje się zainteresowanie teoretyków zajmujących się zagadnieniami przemieszczania się osób zarówno współcześnie, jak i od zainicjowania badań nad ruchem turystycznym. Turystyka jest zjawiskiem stosunkowo nowym, chociaż jej początków należy doszukiwać się już w czasach zamierzchłych, gdy podróżowano wyłącznie w celu zdobycia żywności lub w poszukiwaniu miejsc zdalnych do osiedlenia się. W kolejnych wiekach zaczęto podejmować podróże do miejsc świętych.

* Dr, Katedra Turystyki i Rekreacji AWF Kraków, e-mail: itrozyccki@o2.pl.

Dawne, historyczne pielgrzymki definiowano jako podróże fizyczne w poszukiwaniu prawdy, w poszukiwaniu tego, co jest uświęcone i święte [Vukonić 1996]. Ludzkie losy mogą być postrzegane w kontekście wiary jako „ziemska pielgrzymka”. Współcześnie, w epoce dynamicznego rozwoju podróźowania, celem znacznej części wyjazdów objętych terminem „turystyka” są miejsca święte różnych religii rozproszone na wszystkich kontynentach. Poszukiwanie sacrum, odwiedzanie miejsc ważnych dla wyznawców różnych religii, może być traktowane jako przejaw zainteresowania kulturowego, co obserwujemy szczególnie współcześnie – w pierwszej i drugiej dekadzie XXI wieku. Jak twierdzi Nuryanti [1996, s. 25], XX wiek charakteryzował się „podróżami w poszukiwaniu dziedzictwa kulturowego człowieka, jego spuścizny intelektualnej i twórczej”, gdy ludzie aktywnie poszukiwali swoich korzeni. Z czasem z tych motywacji wykrystalizowały zainteresowania poznawcze, które nie skupiały się jedynie na własnej przeszłości. Dochodziło do tego pragnienie wypoczynku, relaksu, oderwania się od zgiełku życia. Spektrum motywacji stawało się z czasem coraz szersze. Dzięki podróżom wyznaczono precyzyjnie zakres objętych penetracją badawczą zjawisk, poszerzono też horyzonty poznawanego świata, wytyczając nowe granice tego poznania, realizowanego już nie tylko – jak dotychczas – w trakcie badań i doświadczeń prowadzonych w laboratoriach. Pomiędzy wielu migracjami o różnym charakterze zawsze istotne miejsce zajmowały wędrówki związane ze sferą ducha, przeżywane w różny sposób, ale realizowane na szlakach pątniczych lub w miejscach świętych. Popularność podróży religijnych może być spostrzegana nie tylko w kontekście wzrostu migracji umotywowanych religią, ale także uznawana za swoiste połączenie nowej ery duchowej z podróżami pielgrzymkowymi [Rountree 2002]. Nowa era duchowa jest czasem charakterystycznym dla ponowoczesności – postmodernistycznego świata. Tradycyjne pielgrzymowanie uległo tu „zmieszaniu” z kulturą zglobalizowanego świata, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dlatego mówiąc o nowej erze duchowej można by z jednej strony koncentrować się na „nowej ewangelizacji”, zainicjowanej jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku przez Jana Pawła II, z drugiej zaś – skupiać się na wartościach duchowych, wpływających z uprawiania różnych form turystyki i kontaktu z otaczającym nas światem. Według Guzowskiej [2011], analizując literaturę naukową z zakresu filozofii, religioznawstwa czy socjologii można znaleźć pola znaczeniowe wspólne dla terminu „nowa duchowość”, a także dla ponowoczesności, filozofii postmodernistycznej, ekologii oraz New Age. Inni badacze twierdzą zaś, że nowa duchowość pozostaje w opozycji do nowych prądów kulturowych, często kontestujących dotychczas zastane wartości. Guzowska zauważa też, że zjawiska nowej duchowości nie można sprowadzać jedynie do kwestii religijnej, do transcendencji i sacrum, ale należy je traktować sze-

rzej – jako formę życia duchowego kształtującą świadomość, która przejawia się w pewnym stylu życia [Guzowska 2011]. W turystyce religijnej większe znaczenie należy przypisywać nowemu otwarciu na świat transcendentny, chociaż godne uwagi wydają się również sugestie innych badaczy, którzy w zlaicyzowaniu i lansowaniu świeckiego stylu życia dostrzegają element kształtujący zjawisko pielgrzymowania.

Celem tego opracowania jest wyeksponowanie powiązań zjawisk turystyki i pielgrzymowania, ich wzajemnych relacji oraz przenikania się tych wyraźnie widocznych w świecie podróży fenomenów. Ujawnia się to szczególnie w epoce ponowoczesnej, w erze nowej duchowości, rozumianej, jak wcześniej zasygnalizowano, na różne sposoby. Założeniem artykułu jest wykazanie, że współcześnie w wielu środowiskach, a w szczególności wśród osób wierzących, oba pojęcia – „turystyka” i „pielgrzymowanie” – mogą być uznawane za synonimy. W celu dokonania analiz przedstawiono przegląd definicji turystyki religijnej oraz pielgrzymowania. Niektóre z nich są dyskusyjne, inne zaś nowatorskie, ich przegląd uzmysławia nam jednak pilną potrzebę ponownego rozważenia omawianego zjawiska, które nurtuje współczesne społeczeństwa.

Pielgrzymowanie jest wprawdzie obecne we wszystkich religiach, jednak na potrzeby tego opracowania analizą objęto głównie świat chrześcijański. Zwrócono uwagę na różne aspekty pielgrzymowania, postrzeganego z wielu perspektyw badawczych. Ułatwiło to pokazanie, z jak szerokim polem badawczym mamy do czynienia, biorąc pod uwagę inter- i multidyscyplinarność zjawiska. Specyficzne doktryny, tradycje i zwyczaje różnych religii skutkują występowaniem – czasami nawet znaczących – różnic w sposobach pielgrzymowania i przeżywania pobytu w miejscach świętych. Zgłębienie tej problematyki wymaga jednak osobnego opracowania.

1. Problematyka i definiowanie pojęć związanych z turystyką i pielgrzymowaniem

Słowo „pielgrzymka” zazwyczaj przywołuje na myśl obrazy pątników wyruszających na długie, mozolne wędrówki. Większość z tych obrazów zakotwiczona jest w koncepcji pielgrzyma z czasów średniowiecza i przesłaniach ideowych ruchów społecznych o zabarwieniu religijnym datowanych na lata 500–1500. Głęboka wiara motywowała pątników do dotknięcia sacrum, a sama pielgrzymka oferowała niekiedy czasową ucieczkę od uciążliwej egzystencji w społeczeństwie trudniącym się głównie rolnictwem. Pielgrzymki średniowieczne są więc zwykle przedstawiane jako przykład turystyki masowej, jaką znamy także współcześnie. Pod koniec XV w. mo-

tywem wyruszania na pielgrzymkę stała się również ciekawość, pragnienie zwiedzenia nieznanymi miejscami i poznania nowych zjawisk, które odzwierciedlały głębsze zmiany zachodzące w społeczeństwach europejskich. Ta kontynuacja zainteresowań poznawczych jest widoczna w pielgrzymowaniu i w turystyce religijnej aż do czasów obecnych [Timothy, Olsen 2006].

Powszechnie wiadomo, że podróże religijne nie są nowym fenomenem. Religie od wieków inspirowały bowiem ludzi do wyruszania poza miejsce swego zamieszkania, stanowiąc integralny motyw tego zjawiska, które uważa się za najstarszą formę podróży pozbawionej pierwiastków ekonomicznych [Jackowski, Smith 1992]. Nie sposób w pełni zrozumieć, na czym polegają nowoczesne wzory podróżowania i aktywności, pomijając religię z całym jej zapleczem materialnym (otoczenie miejsc kultu, sztuka sakralna) i z duchowością mieszkańców Ziemi [Timothy, Olsen 2006]. Udawanie się do miejsc świętych nazywane było pielgrzymowaniem, peregrynacjami, a w ostatnich dziesięcioleciach coraz częściej określa się je mianem wyjazdów turystycznych bądź wyjazdów o charakterze turystyki religijnej. W literaturze przedmiotu (czasem również w literaturze specjalistycznej) terminy te stosowane są nierzadko zamiennie. Dochodzą niekiedy inne pojęcia, inspirowane nową terminologią i zwrotami zaczerpniętymi z języka angielskiego, za przykład których może posłużyć termin „sakroturystyka”. Często mówi się również o turystyce pątniczej, traktując te pojęcia jako synonimy.

W piśmiennictwie stosuje się wymiennie i w różnych kontekstach terminy: „pielgrzymka”, „pielgrzymowanie”. Konieczne wydaje się zatem wyjaśnienie etymologii słowa „pielgrzymka” i przytoczenie jego najczęściej uwzględnianych definicji. Niemieckie słowo *Wallfahrt* (‘pielgrzymka’) oraz starszy od niego czasownik *wallen* (‘pielgrzymować’) wskazują na pochodzenie od słowa *wandeln*, które oznacza ‘zmieniać, wędrować’. Czasownik *wandeln* wywodzi się z kolei od źródłosłowa *wenden* (‘odwracać, obracać’). Wyrasza on pierwotnie ‘biegać to tu, to tam’ lub ‘niespokojne chodzić’. Współcześnie jednak czasownik ten rozumie się najczęściej jako przebieg pewnego procesu wewnętrznego, np. przemiany. W tym kontekście niemieckie słowo *wandeln* najlepiej chyba odzwierciedla bliskość semantyczną ‘wędrowania’, ‘chodzenia’ oraz aktu ‘wewnętrznej, duchowej przemiany’. Prawdopodobnie dużo lepiej ilustruje ono dzisiejsze rozumienie zjawiska niż łaciński termin *peregrinatio*, który w dosłownym tłumaczeniu oznacza ‘drogę przez pola’ lub ‘podróż za granicę’. Słowo to funkcjonuje nie tylko w językach romańskich, pojawia się również w języku polskim i także w niemieckim, jako *Pilgerschaft*, czyli pielgrzymka. Polskie słowo „pielgrzymka” ma szeroki zakres znaczeniowy, oznacza bowiem i ‘podróż do miejsca świętego’, i ‘drogę przemiany dokonującej się w życiu’. Bardzo często pełni rolę metafory doczesnego życia, które jest ‘zmierzaniem do życia wiecznego’.

W znaczeniu ‘podróży do miejsc kultu’ używa się również terminu „turystyka pielgrzymkowa”. Polega ona na udawaniu się do miejsc świętych z pobudek czysto religijnych. Kto wybiera się na pielgrzymkę, ten właśnie zmienia się wewnątrz (wandelt sich).

Często podkreśla się, że – aby pielgrzymi mogli wejść do sanktuarium, kościoła lub innego świętego miejsca – potrzebne jest ich oczyszczenie i przemiana duchowa już w drodze, na pielgrzymim szlaku. Od wieków chrześcijanie wzywali pątników do ascezy, polegającej na wstrzemięźliwości seksualnej, rezygnacji z alkoholu i z innych ludzkich przyjemności. Obecnie zwraca się uwagę na prosty styl życia, obywanie się bez specjalnych wygód i luksusu, chociaż i ten styl ulega zmianie, szczególnie wśród zamożnych pielgrzymów i turystów. Kolejnym impulsem jest żal za grzechy, prawdziwa przemiana i dobra spowiedź. Człowiek wierzący powinien uporządkować swoje sumienie, dzięki czemu będzie możliwe jego prawdziwe odrodzenie duchowe, które jest cudem pielgrzymki i darem Bożym [Rosenberger 2007]. Niekiedy słowo „pielgrzymka” używane jest w znaczeniu bardzo szerokim. W sensie geograficznym oznacza ono ‘symboliczny akt ukazujący wewnętrzną podróż człowieka’. Pielgrzymka zatem może być paralełą życia, wędrówki, z akcentem położonym na życie wewnętrzne. Niekiedy pielgrzymkę kojarzy się z pozareligijnymi przeżyciami i doznaniem. Może nią być między innymi kusząca przygoda (w przeszłości konna), średniowieczna przejażdżka, podczas której uczestnicy dzielą się swoimi przeżyciami, zdobytym doświadczeniem i opowiadaniem z towarzyszami podróży [Forest 2009]. Rosenberger uważa natomiast, że pielgrzymowanie jest formą pobożności, która szczególnie odpowiada współczesnemu człowiekowi, i to znacznie bardziej niż wiele innych form wyrażania wiary. Pośród rozlicznych pokus współczesnego świata manifestowanie wiary w czasie pielgrzymki może być szczególnym wyróżnikiem osoby. Turystyka i pielgrzymowanie są szansą nowoczesnej ewangelizacji i odkrywania przed człowiekiem wierzącym horyzontów i wartości wiary [Rosenberger 2007].

Badacze ruchu pielgrzymkowego szukali początkowo odpowiedzi na pytanie: czy podróż religijna była wyprawą turystyczną, czy też pielgrzymkową? Pojawia się zatem pewien rodzaj dychotomii pielgrzymkowo-turystycznej. W przeważającej części publikacji turyści i pielgrzymi są opisywani z dwóch różnych perspektyw. Pierwszy i bardziej popularny pogląd sugeruje, że turyści i pielgrzymi są podobni, a nawet tacy sami, gdyż korzystają z tych samych środków transportu, infrastruktury, spożywają podobne posiłki, czasami nawet w podobny sposób zagospodarowują swój czas wolny [Graburn 1983]. Z perspektywy tego badacza zarówno turyści, jak i pielgrzymi prezentują się identycznie pod względem strukturalnym i przestrzennym. Czynności wykonywane przez podróżników nie różnią się bowiem w gruncie

rzeczy. W wielu sytuacjach pielgrzymi zachowują się podobnie jak wszyscy turyści, korzystając z tych samych usług towarzyszących. Przykładem tego przenikania się pojęć mogą być ochotnicy, którzy przebywają na humanitarnych misjach w krajach przeżywających różnorodne trudności, gdzie świadczą usługi w zakresie opieki zdrowotnej, higieny i edukacji. Znajdując się przez krótki czas poza granicami swojego kraju, stają się oni również turystami, mimo że bywają nazywani wolontariuszami [Wearing 2001; Wearing, Neil 2000]. Zewnętrzna obserwacja nie może być więc kryterium odróżniającym turystów od pielgrzymów, jest nim raczej to, co rozgrywa się w ich wnętrzu – w sferze ducha.

Na podstawie analizy dotychczas opublikowanego piśmiennictwa na temat podróży do miejsc świętych uzasadnione wydaje się jednak skoncentrowanie uwagi na motywach, jako na kryterium umożliwiającym klasyfikację wyjazdów nie tylko do sanktuariów, ale do miejsc sacrum w ogóle. Dostępne piśmiennictwo naukowe i własne badania skłaniają autora do wyodrębnienia trzech rodzajów podróży do miejsc, które w różnych religiach mogą być uznawane za miejsca sacrum. Pierwszym z nich jest pielgrzymowanie, czyli udawanie się do miejsc świętych z motywów czysto lub w przeważającej mierze religijnych. Najważniejszym celem osób, które można określić mianem pielgrzymów, jest kontakt ze świętością. W religii chrześcijańskiej jest to przeżywanie i kontemplowanie Boga. Oczywiście zgodnie z doktryną wiary może się to przejawiać w różnych formach kultu, między innymi kultu maryjnego lub oddawania czci świętym. Drugą formą udawania się do miejsc świętych jest turystyka religijna, która polega na odwiedzaniu tych miejsc z nastawieniem poznawczym, krajoznawczym, ale także duchowym. Znaczenie doznań kulturowych i poznawczych staje się w tym przypadku niejako dominujące. Przeżycia duchowe i motywacje do nawiązania głębokich relacji z Bogiem są natomiast znacznie słabsze niż u pielgrzymów. Stopień zaangażowania duchowego w każdej z tych dwóch form może być bardzo zróżnicowany w zależności od stopnia pobożności, motywacji i wielu innych czynników.

Podziału na turystykę religijną i pielgrzymkową dokonali również Jackowski [2000] i Ostrowski [2000], według których kryterium wyodrębniania było zaangażowanie duchowe pielgrzymów bądź turystów. I wreszcie trzecią formą podróży do miejsc świętych jest wyjazd, który można określić jako turystykę kulturową w wąskim rozumieniu. Tę formę realizują osoby obojętne religijnie, agnostycy lub osoby niewierzące. Mogą to być również wyznawcy innej religii, którzy odwiedzają miejsca kultu ważne dla różnych innych wyznań. Traktują te miejsca jako atrakcje kulturowe, nie próbując odnosić ich do sfery własnych przeżyć duchowych i transcendentnych. Wówczas taka podróż ma charakter zarówno kulturowy, jak i religioznawczy.

Turystykę pielgrzymkową i religijną wielu badaczy postrzega jako formę turystyki kulturowej, co w szerokim rozumieniu zagadnienia jest uzasadnione. W wąskim rozumieniu natomiast turystykę kulturową można traktować jako trzeci, obok pielgrzymowania i turystyki religijnej, obszar peregrynacji do miejsc kultu, a czasem też można ją nazywać religioznawczą [Różycki 2009]. To zatarcie granic pomiędzy pielgrzymkami oraz innymi formami podróży, tradycyjnie postrzeganymi jako część turystyki doprowadziło do wzrostu liczby podróży umotywowanych religijnie i duchowo. Jednakże większość badań w tym zakresie koncentrowała się na czterech różnych kwestiach, czyli na odróżnieniu pielgrzyma od turysty, na cechach i wzorach podróży religijnych, na dochodach czerpanych z turystyki religijnej oraz na negatywnym wpływie turystyki na miejsca religijne i przebieg uroczystości [Kaelber 2001]. Pojęcie religii zmieniło się wraz z pojawieniem się nowoczesnych trendów sekularyzacji, takich jak postindustrializm, pluralizm kulturowy, racjonalizm naukowy [Baum 2000], które doprowadziły do spadku znaczenia instytucji religijnych i praktyk z nimi związanych. Sekularyzacja, postmodernizm i globalizacja w ogromnym stopniu zmieniły tradycyjny obraz pielgrzyma.

Motywacje i zachowania osób podróżujących do sanktuariów analizuje Bremer [2005], wyróżniając podejście przestrzenne (pielgrzymi i turyści zajmują wprawdzie tę samą przestrzeń, ale zachowują się inaczej), podejście historyczne (wykazuje związki pomiędzy religijną a turystyczną formą podróży) i podejście kulturowe (pielgrzymki i turystyka jako nowoczesne praktyki w świecie postmodernistycznym). W pierwszym podejściu, przestrzennym, zwraca się uwagę na sposób zachowania się osób przybyłych do miejsc świętych. Chociaż ich zachowanie jest zazwyczaj nieuświadomione, jednak dla dobrego badacza i bystrego obserwatora miejsca te są znakomitym terenem badań, gdyż bez trudu może tam ustalić, jakimi motywami kierują się uczestnicy wyjazdów turystycznych i pielgrzymkowych. Okazuje się wówczas, że na „typowej” pielgrzymce jest więcej turystów, a na wycieczce turystycznej są też pielgrzymi. Wszystko bowiem rozgrywa się w sferze ducha i odzwierciedla się w zachowaniu, które trudno jest ukryć i zakamufłować. W podejściu historycznym Bremer zwraca uwagę na zmiany, jakie dokonały się na przestrzeni wieków w formie podróżowania i udawania się do miejsc świętych. Zupełnie inaczej pielgrzymowano w średniowieczu, a inaczej obecnie. Średniowieczny pielgrzym spędzał poza domem wiele miesięcy, a niejednokrotnie kilka lat. Zdarzało się także, iż niektórzy pątnicy pielgrzymowali w zastępstwie innej osoby, a więc niemal zawodowo trudnili się pielgrzymowaniem. Nierzadkie były również pielgrzymki za karę, jako zadośćuczynienie za winy i popełnione grzechy, przy czym tego rodzaju pielgrzymowanie było nakazywane z urzędu. Pielgrzymowanie wiązało się wówczas z zagro-

zeniem rozbojem, chociaż na głównych szlakach pielgrzymkowych starano się zadbać o bezpieczeństwo wędrowców. Interesujące wydaje się podejście kulturowe, wskazuje bowiem na odzwierciedlenie przemian kulturowych w ruchu pielgrzymkowym i turystycznym w poszczególnych okresach dziejów. To podejście ukazuje szerokie spektrum kształtowania się sposobu życia i postrzegania świata także w wymiarze religijnym.

W literaturze z zakresu pielgrzymowania często cytowana jest maksyma, zgodnie z którą turysta jest „w połowie pielgrzymem”, jeżeli pielgrzym jest „w połowie turystą” [Turner, Turner 1978]. Oczywiście stwierdzenie to mogło być prawdziwe w odniesieniu do niemal wszystkich doświadczeń pielgrzymkowych aż do schyłku dwudziestego wieku, kiedy to podróż była podstawowym elementem pielgrzymki. Jednak rewolucja technologiczna – na przykład stała ekspansja takich mediów, jak telewizja i Internet – nieodwracalnie zmieniła tradycyjne postrzeganie pielgrzymki. Chociaż bowiem podróż sensie fizycznym, pojmowana jako przemieszczanie się z miejsca na miejsce, nadal przypomina pielgrzymom, że angażują się w poszukiwanie świętości, podstawowym elementem każdej pielgrzymki jest również podróż wewnętrzna, którą pielgrzym przeżywa w głębi swojej duszy. Coraz częstsze są więc duchowe pielgrzymki, które organizowane są dla obłożnie chorych, osób pozbawionych środków finansowych na pokrycie kosztów wyjazdu lub zapracowanych, niedysponujących wolnym czasem. Zwykle pielgrzymują oni niejako równolegle w tym samym czasie, co tradycyjni pielgrzymi, ale czynią to tylko „w modlitwie”, gdyż fizycznie pozostają w swoich domach.

Jedną z konsekwencji postępu marketingu i rosnącego zainteresowania turystyką kulturową w różnych jej formach i przejawach są coraz częstsze wyjazdy do pielgrzymkowych destynacji tylko dla zaspokojenia osobistej ciekawości turystów. Podróżują tam oni niekiedy częściej, niż osoby pielgrzymujące z pobudek duchowych [Timothy, Olsen 2006]. W wielu miejscach, z czym szczególnie często mamy do czynienia na zeświecczonym Zachodzie, trudno nie dopatrywać się takich prawidłowości. To bardzo interesujące zjawisko czasów współczesnych. Z inną sytuacją mamy do czynienia w krajach z dominującym prawosławiem, gdzie coraz więcej podróży jest motywowanych przeżyciami duchowymi. Mimo wzrostu dobrobytu zjawisko sekularyzacji po okresie panowania komunizmu nie zarysowało się tam tak wyraźnie, jak w świecie zachodnim. Impulsem do podjęcia podróży do miejsc świętych są jednak nie tylko powody religijne czy też duchowe, u wielu osób istotną rolę odgrywa również fakt, że miejsca te są ważnym elementem dziedzictwa lub kulturową atrakcją [Timothy, Boyd 2003]. Ten fenomen można obserwować szczególnie na obszarze zlaicyzowanej Europy Zachodniej, na jednym z najpopularniejszych pieszych szlaków pielgrzymkowych i kulturowych wiodącym do Santiago de Compostela w Hiszpanii.

Ludzie wierzący, nawet niezbyt głęboko religijni, poszukują prawdy. To poszukiwanie prawdy, oświecenia lub też autentycznego obcowania z Bogiem czy świętym sprawia, że ludzie podróżują do miejsc uświęconych, które ze względu na swój charakter były w sposób naturalny odseparowane od świeckich miejsc codziennego życia. Liczba religijnie umotywowanych podróży wzrosła znacznie w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Jednak obserwuje się coraz większą polaryzację zachowań mieszkańców tradycyjnie chrześcijańskich społeczeństw. Widać to również podczas pielgrzymek. Współczesna „religijna pielgrzymka” wydaje się fenomenem wewnętrznie sprzecznym: z jednej strony jest wyznaniem wiary, z drugiej zaś – wyrazem laickich i konsumpcyjnych postaw, typowych dla przekształcającego się Zachodu [Campo 1998, s. 41]. Pielgrzymowanie w niektórych środowiskach staje się anachronizmem, a w najlepszym wypadku – formą turystyki kulturowej. Niektórzy autorzy, tacy jak Piper, uważają, że duchowość jest kontemplacją, a kontemplacja jest częścią czasu wolnego, jego integralnym elementem. Z badań Guzowskiej [2011] oraz innych autorów wynika, że duchowość, jak wcześniej zauważono, nie ogranicza się już tylko do sfery religijnej. Inni badacze, tacy jak np. Opaschowski [1976], uważają, że to czas wolny jest obszarem wzmacniania i kreowania tożsamości, a zatem pielgrzymowanie – zarówno w obszarze duchowym, jak i fizycznym – rozgrywa się przede wszystkim w czasie wolnym. Jednak dokładniejsze analizy czasu zajętego oraz tzw. czasu półwolnego ukazują, że również w ich obrębie można dostrzec aspekty duchowego pielgrzymowania. Dlatego jak się wydaje, duchowego pielgrzymowania nie można ograniczać lub sprowadzać jedynie do czasu wolnego – dotyczy ono bowiem każdej chwili w życiu człowieka.

Piśmiennictwo naukowe, które skupia się na cechach i wzorach podróży umotywowanych religią, jest nieustannie poszerzane; badacze zajmują się zmianami w strukturze pielgrzymowania, szczególnie w kontekście sekularyzacji społeczeństw i zmiany świadomości religijnej. Rinschede [1992] wyodrębnia różne formy turystyki religijnej, opierając się na czasie i dystansie, który należy pokonać, by dotrzeć do celu. Wyróżnia krótko- i długoterminową turystykę religijną. Typ charakteryzujący się krótkim czasem, obejmuje pielgrzymki do pobliskich turystycznych miejsc lub na konferencje religijne i rekolekcje, podczas gdy długoterminowa turystyka religijna to podróże do odległych ośrodków religijnych i na spotkania religijne, np. z papieżem, w różnych zakątkach świata. Są to także wielodniowe piesze eskapady. Rinschede [1992] wyodrębnia również inne formy turystyki religijnej na podstawie innych zmiennych, to jest liczby uczestników, sezonowości, struktury społeczeństwa i wyboru środka transportu. Bhardwaj i Rinschede [1988] rozróżniają pielgrzymki okresowe i pielgrzymki nieprzerwane, które są całozyciowym dążeniem do perfekcji. Podziałów cech i rodzajów turystyki

ki religijnej można by przytoczyć znacznie więcej. Wymienione przykłady wskazują jedynie na znaczną różnorodność wyodrębnianych typów pielgrzymek w wielu religiach i na różnych kontynentach. Złożoność problematyki wymaga nieustannych badań, tym bardziej, że dynamika zmian staje się coraz większa.

Chronologicznie listę publikacji na temat religijnych motywacji otwierają rozważania Eliadego [1961], który stwierdził, że wszystkie religie mają swoje chętnie odwiedzane przez ludzi święte miejsca. Turner [1973] wykazał zaś, że święte miejsca były zwykle usytuowane na peryferiach, z dala od świeckiego świata. Eade natomiast [1992] zasugerował, że podróżnicy religijni wyruszają w pielgrzymkę w celu uzyskania emocjonalnego uwolnienia od ustrukturyzowanego codziennego świata. To tylko przykłady rozważań z zakresu bardzo ważnej problematyki motywacji. Wydaje się, iż podróże religijne zwykle podejmują osoby głęboko wierzące. Nawet jeżeli tak jest najczęściej, to również inni, poszukujący, a nawet niewierzący, dążą do „swojego” sacrum. W wielu miejscach świata nawet na długich pielgrzymkach pieszych obserwuje się zjawisko laicyzacji, bardziej kulturowego podejścia do pątniczego wędrowania. Widać to między innymi na drogach prowadzących do Santiago de Compostela, gdzie pielgrzymi i turyści, którzy najczęściej sami siebie tak postrzegają, rezygnują z udziału w praktykach religijnych. Koncentrują się raczej na walorach kulturowych, sportowych i aktywnościowych aspektach swojej podróży.

Zwykło się uważać, iż ludzie biznesu, podróżujący, aby wziąć udział w intensywnych spotkaniach marketingowych lub w biznesowych zebraniach poza miejscem zamieszkania, są turystami (turystami biznesowymi). Podobnie traktuje się pielgrzymów, którzy wielu obserwatorom wydają się również turystami motywowanymi, ale przez czynniki duchowe i religijne. Zgodnie jednak z drugą perspektywą, przeciwną do wcześniej zarysowanej, pielgrzym turystą de facto nie jest. W tej optyce podróżnicy umotywowani duchowymi lub religijnymi przekonaniem są postrzegani jako zasadniczo różni od osób motywowanych przez przyjemność, edukację, ciekawość, altruizm i relaks. Widzi się ich jako osoby, które posiadają pożądane cnoty, takie jak pobożność, pokora i wrażliwość na kulturę kraju. Turysta jest natomiast hedonistą, żąda i wybiera kierunek podróży na podstawie jakości usług i możliwych do uzyskania przyjemności [Gupta 1999]. Wydaje się jednak, że z tym hermetycznym poglądem należy polemizować, a nawet go kontestować. Współcześnie, mimo zachowania pewnych tradycyjnych cech pielgrzymowania, w sposób bardzo wyraźny dokonano się wymieszanie potrzeb tak pielgrzymów, jak i turystów. Zachowania, bardzo często nieświadome, odsłaniają prawdziwe oblicze człowieka czy to na pielgrzymce, czy podczas uprawiania turystyki.

Ekonomia i religia w istotny sposób wpływają na dzieje świata. Jednak, według Vukonića [2002], na gruncie turystyki religijnej najmniej chętnie studiowanym zagadnieniem były ekonomiczne aspekty podróży religijnych. Pielgrzymki wyróżniały się w historii tym, że stanowiły (i nadal stanowią) swego rodzaju ekonomiczny impuls, który przyczynił się do rozwoju miejsc odwiedzanych przez pielgrzymów. Nie inaczej jest współcześnie, gdy religijne miejsca kultu, takie jak Santiago de Compostela, Medjugorje, Lourdes, a w krajach muzułmańskich Mekka, są główną atrakcją turystyczną, a często motorem postępu gospodarczego całego regionu. Rozwój turystyki w Sanktuarium w El Rocio w Hiszpanii również miał znaczącą rolę w gospodarczych osiągnięciach, wzroście zatrudnienia i lokalnych zyskach [Crain 1996]. To tylko nieliczne, wybrane przykłady. W niektórych obszarach popyt na usługi świadczone turystom i pielgrzymom zmienił krajobraz oraz infrastrukturę centrum pielgrzymkowego. Dobrą ilustracją tego zjawiska są miejscowości Lourdes we Francji i Fatima w Portugalii, gdzie w strefie pielgrzymkowej można wydzielić obszar świecki, skomercjalizowany (restauracje, sklepy, hotele itd.) i świąty (sanktuaria, kościoły itd.) [Gesler 1996; Rinschede 1990].

Badacze turystyki religijnej zastanawiali się, dlaczego buddyjscy mnisi pozwalali, by turyści „przeszkadzali” w ich praktykach bądź w uroczystościach religijnych. Otóż turystyka religijna ma większy wpływ na ekonomię niż inne segmenty rynkowe między innymi dlatego, że pielgrzymi oraz inni turyści religijni są częstymi nabywcami religijnych pamiątek. Przykładów obecności tego typu zjawisk wokół sanktuariów i świątyń na całym świecie można by podać bez liku. Właśnie w takich sytuacjach rysuje się bardzo wyraźnie podobieństwo pielgrzymy i turysty.

Krippendorff [1984] twierdzi, że osoba patrząca na świat jedynie oczami turysty potrzebuje pomocy, aby się narodzić. Dopiero wtedy zaczyna istnieć, gdy zewnętrzna podróż nabiera dla niej bardziej ludzkiego i jednocześnie transcendentnego wymiaru. Podróż zwykle pozostaje zjawiskiem wspólnotowym. W podróż można wyruszyć indywidualnie lub też w grupie; mieszanie się pielgrzymów zarówno w trakcie podróży, jak i na samym jej końcu, np. w sanktuarium, prowadzi do powstania *communitas*, gdy pomiędzy pielgrzymami rozwijają się tymczasowa wspólnota i koleżeństwo [Turner 1972]. Pielgrzymi wtapiają się w grupę bez względu na swój status i potrzebę przebywania z ludźmi podobnie myślącymi, dzielącymi ich zainteresowania i doświadczenia. To ważne cechy pielgrzymowania, jak również turystyki religijnej. Współpraca, bezinteresowna pomoc wyraźnie zarysowują się na wszystkich długich pielgrzymkach pieszych, tam właśnie dochodzi do kształtowania wzajemnego szacunku, postaw altruistycznych i koleżeńskich. Pielgrzymki lotnicze i autokarowe znacznie częściej gubią ten aspekt wspólnego zdążania do sacrum.

Chociaż z ekonomicznego punktu widzenia turystyka religijna daje wiele pozytywnych efektów, większość opracowań skupia się na jej negatywnych konsekwencjach, odnoszących się do miejsc i obrzędów. Podczas gdy turystyka postrzegana jest przez wielu jako zjawisko przyczyniające się do zachowania dziedzictwa i walorów kulturowych, w tym religijnych, większość obserwatorów odbiera ją jako negatywny czynnik, wpływający na degradację środowiska przyrodniczego i kulturowego. Gupta [1990] twierdzi, że jedyna trwała różnica pomiędzy pielgrzymami a turystami polega na tym, że pielgrzymi nie tworzą negatywnego kulturowego, środowiskowego i społecznego obrazu, który byłby związany z masową turystyką. Niektórzy badacze dostrzegli, że turystyka niszczy pokutny wymiar pielgrzymki [Preston 1992] i zniechęca duchowo umotywowanych podróżników do religijnych uniesień, jakie powinni odczuwać. Wielu pielgrzymów jest zgorszonych złym przykładem i nagannym zachowaniem czasem nawet niewielkich grup turystów lub innych osób przebywających w tym samym czasie, co oni w obiektach sakralnych. Masowa turystyka w wielu ośrodkach naruszała świętość takich miejsc, jak na przykład Jabal Musa na Synaju w Egipcie [Hobbs 1992] czy himalajskie klasztory buddyjskie w Tybecie i Nepalu. W wielu krajach Europy masowa turystyka opanowała chrześcijańskie miejsca kultu do tego stopnia, że niemal przestały one pełnić swoje dotychczasowe funkcje. W Zachodniej Europie placówki sakralne bywają także salami koncertowymi, a niekiedy stają się widownią festiwali i pokazów, co przesłania podstawowe wartości, którymi powinna emanować świątynia jako Dom Boży. To może sprawiać problem osobom, które odwiedzają miejsca kultu religijnego, aby spędzić czas na modlitwie i kontemplacji.

2. Perspektywy rozwoju pielgrzymowania i turystyki religijnej

Proces globalizacji poprzedził okres, w którym doszło do intensywnego zeświecczenia zamożnych środowisk krajów europejskich. Wzrost dobrobytu oraz idący z nim w parze kult pieniądza spowodowały odejście od tradycyjnych praktyk religijnych, a co znacznie ważniejsze – przyczyniły się istotnie do spłylenia życia wewnętrznego. Zjawisko pielgrzymowania ewoluowało w kierunku turystyki kulturowej w szerokim tego słowa znaczeniu. Jest to widoczne nie tylko w sanktuariach, szczególnie Europy Zachodniej, ale też na najstarszych szlakach pielgrzymkowych, których tradycja sięga wczesnego średniowiecza. Nawet niedzielna msza święta nie jest dla osób przemierzających pątnicze ścieżki istotnym wydarzeniem – ważniejszy jest sam szlak, szybsze dojście do celu, sport, maszerowanie, zwiedzanie. Zjawi-

sko to jest widoczne od kilku stuleci, bowiem proces instytucjonalnej sekularyzacji i światopoglądowej laicyzacji postępuje w Europie Zachodniej już od czasów oświecenia [Libiszowska-Żółtkowska 2006]. W krajach islamskich obserwuje się natomiast tendencję odwrotną, gdyż coraz wyraźniej – nawet na terenie Europy – zarysowuje się u wyznawców islamu większe zaangażowanie religijne, przynajmniej w sferze moralnej i dbałości o rodzinę [Różyci 2011].

Cohen [1998] twierdzi, że masowa turystyka wywiera negatywny wpływ na religijność i poziom duchowości społeczeństw zamieszkujących miejscowości turystyczne. To niewątpliwy fakt obserwowany w wielu regionach świata. Beckerleg [1995] i Sindiga [1996] dostarczają przykładów ze Wschodniej Afryki, gdzie turystyka oddziałuje na młodych chłopców muzułmańskich, z czym wiąże się ich sporadyczna obecność w meczetach, nadużywanie narkotyków, picie alkoholu czy też niepożądane zachowania seksualne. Nolan i Shackley [1989] twierdzą, że charakter obrzędów religijnych, np. tańca, w Himalajach, zmienił się ze względu na dużą liczbę turystów niebędących buddystami, którzy ani nie rozumieją tych rytuałów, ani nie szanują ukrytego za nimi znaczenia religijnego. Zjawisko sekularyzacji dotyczy zatem niemal całego świata, chociaż stopień profanacji sacrum bywa różny [Timothy, Olsen 2006].

Podsumowanie

W miejscach kultu religijnego, podobnie jak w innych ośrodkach, które przyjmują turystów, mamy do czynienia z wieloma zjawiskami typowo turystycznymi. Zarówno wyznawca religijny, jak i niewierzący turysta przebywają w tym samym miejscu, jednak ich czynności i zachowania różnią się od siebie. Prawdą jest natomiast, że doświadczenia konkretnej osoby mogą zawierać i komponenty religijne, i turystyczne, na przykład wtedy, gdy turysta uczestniczy w religijnych ceremoniach, a wyznawca religijny korzysta z infrastruktury turystycznej [Timothy, Olsen 2006]. Aby uznać jakieś miejsce za święte, konieczne jest zrozumienie, jakie są konsekwencje owej świętości. Dla chrześcijanina święte miejsce naznaczone jest obecnością Boga.

Ośrodki turystyczne mają jednak inne cechy niż miejsca kultu religijnego. Zachowania typowo turystyczne naznaczone są raczej pierwiastkami świeckimi i odnoszą się, przynajmniej współcześnie, do świata postmodernistycznego [Adler 1998]. W rzeczywistości turyści mogą być uważani za przykład grupy typowej dla nowoczesnych trendów spędzania czasu wolnego. Poszukują oni doświadczeń w nieznanymi miejscach, opuszczając w tym celu własny dom, przy tym jednak mają w zwyczaju udomawiać te nowe

miejsca przez pewnego rodzaju nawyki. Fundamentalnym turystycznym doświadczeniem jest estetyczna obsesja na punkcie autentyczności. Rysują się tu więc w pewnym sensie podobieństwa do pielgrzymowania, gdyż dochodzi w nim również do poszukiwania i odnajdywania duchowej autentyczności. Ludzie religijni uważają takie miejsca za święte zgodnie z tym, jak im nakazuje przynależność do danej społeczności religijnej. Są w nich bliżej sacrum, są zatem bliżej autentycznie wyznawanych wartości, rzeczywiście im bliższych. Z kolei turyści, którzy nie uważają się za członków społeczności religijnej, przypisują danemu miejscu inne znaczenie, bez walorów duchowych, jednak również autentyczne ze względu na niemal namacalne obcowanie z „nowym”, które nagle stało się bliskie i jest w zasięgu wzroku [Timothy, Olsen 2006, s. 31]. Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, iż zarówno turystyka kulturowa – w wąskim rozumieniu zjawiska (turystyka religioznawcza), turystyka religijna, jak i pielgrzymowanie mają cechy wspólne, wielokrotnie się przenikające i zarazem różniące się w wielu obszarach, ale zawsze związane z człowiekiem w całej jego złożoności fizycznej i duchowej.

Piśmiennictwo

- Adler J. (1998) *Origins of Sightseeing* [w:] C.T. Williams, red., *Travel Culture: Essays on What Makes Us Go*, Praeger Westport, CT.
- Baum G. (2000) *Solidarity with the poor* [w:] S.M.P. Harper, red., *The Lab, the Temple and the Market*, International Development Research Centre, Ottawa.
- Beckerleg S. (1995) *Brown sugar or Friday prayers: youth choices and community building in coastal Kenya*, „African Affairs”, nr 94(374), s. 23–38.
- Bhardwaj S.M., Rinschede G. (1988) *Pilgrimage: a world-wide phenomenon* [w:] S.M. Bhardwaj S.M., Rinschede G., red., *Pilgrimage in World Religions*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Bremer T.S. (2005) *Blessed with Tourists: The Borderlands of Religious and Tourism in San Antonio*, University of North Carolina Press, Chapek Hill.
- Campo J.E. (1998) *American pilgrimage landscapes*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science”, nr 558.
- Cohen E. (1992) *Pilgrimage centers: concentric and excentric*, „Annals of Tourism Research”, nr 19.
- Cohen E. (1998) *Tourism and religion: a comparative perspective*, „Pacific Tourism Review” nr 2.

- Crain M.M. (1996) *Contested territories: the politics of touristic development at the Shrine of el Rocio in Southwestern Andalusia* [w:] J. Boissevain, red., *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, Bergahn Books Providence, RI.
- Dann G.M.S. (1998) *There's no business like old business' tourism, the nostalgia industry of the future* [w:] W.F. Theobald, red., *Global Tourism*, Butterworth Heinemann, Boston.
- Eade J. (1992) *Pilgrimage and tourism at Lourdes, France*, "Annals of Tourism Research", nr 19, s. 18–32.
- Eliade M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Forest J. (2009) *Pielgrzymowanie*, WAM, Kraków.
- Gesler W. (1996) *Lourdes: healing in a place of pilgrimage*, "Health & Place", nr 2(2).
- Graburn N.H.H. (1983), *The anthropology of tourism*, "Annals of Tourism Research", nr 10, s. 9–33.
- Gupta V. (1999) *Sustainable tourism; learning from Indian religious traditions*, "International Journal of Contemporary Hospitality Management", nr 11(2/3).
- Guzowska B. (2011) *Duchowość ponowoczesna, idee, perspektywy, prognozy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Hobbs J.J. (1992) *Sacred space and touristic development at Jebel Musa (Mt. Sinai), Egypt*, "Journal of Cultural Geography", nr 12(2).
- Jackowski A., Smith V.L. (1992) *Polish pilgrim-tourists*, "Annals of Tourism Research" nr 19.
- Jackowski A. (2000) *Religious Tourism – Problems with Terminology*, "Peregrinus Cracoviensis", nr 2000(13).
- Kaelber L. (2001) *The Virtual Gaze: Religious Tourism and the Consumption of Postmodern Religion in Cyberspace. Paper Presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*, Columbus, Ohio.
- Krippendorf J. (1984) *Die Ferienmenschen*, Orell Fussli, Zurich.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2006) *Przedmowa* [w:] J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja we współczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Nuryanti W. (1996), *Heritage and postmodern tourism*, "Annals of Tourism Research", nr 23(2).
- Opaschowski H.W. (1976) *Pädagogik der Freizeit*, Bad Heilbrunn.
- Ostrowski M. (2000) *Pilgrimages or Religious tourism?*, "Peregrinus Cracoviensis", 2000(13).

- Preston J.J. (1992) *Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage* [w:] A. Morinis, red., *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Greenwood, Westport, CT.
- Rinschede G. (1992) *Forms of religious tourism*, "Annals of Tourism Research" nr 19.
- Rinschede G. (1990) *Religionstourismus*, "Geographische Rundschau", nr 42(1).
- Rosenberger M. (2007) *Drogi, które poruszają, mała teologia pielgrzymki*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Rountree K. (2002) *Goddess pilgrims as tourists: inscribing their body through sacred travel*, *Sociology of Religion* 63(4).
- Różycki P. (2009) *Turystyka religijna i pielgrzymkowa* [w:] K. Buczkowska, A. Mikos von Rohrscheidt, red., *Współczesne formy turystyki kulturowej*, AWF, Poznań.
- Różycki P. (2011) *Sekularyzacja współczesnych społeczeństw a turystyka religijna* [w:] Z. Kroplewski, A. Panasiuk, red., *Turystyka religijna. Zagadnienia interdyscyplinarne*, *Zeszyty Naukowe* nr 647. *Ekonomiczne Problemy Usług* nr 65, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin.
- Sindiga I. (1996) *International tourism in Kenya and the marginalization of the Waswahili*, "Tourism Management" nr 17.
- Timothy D.J., Olsen D.H. (2006) *Tourism, Religion & Spiritual Journeys*, Routledge Taylor & Francis Group, London – New York.
- Timothy D.J., Boyd S.W. (2003) *Heritage tourism*, Pearson Education, Essex.
- Turner V., Turner E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- Turner V. (1973) *The center out there: pilgrim's goal*, "History of Religions" nr 12(3).
- Wearing S., (2001) *Volunteer Tourism: Experiences that Make a Difference*, CABI, Wallingford.
- Wearing S., Neil J. (2000) *Refiguring self and identity through volunteer tourism*, "Society and Leisure" nr 23(2).
- Vukonić B. (1996) *Tourism and Religion*, Elsevier, Oxford.
- Vukonić B. (2002) *Religion tourism and economics: a convenient symbiosis*, "Tourism Recreation Research" nr 27(2).

Abstract

Some observations on tourism and pilgrimage

With the development of research on tourist traffic, researchers have also begun to recognize the linkages of pilgrimage phenomenon with tourism. In modern times, in an era of rapid development of tourism a significant portion of trips within the term of tourism is focused on the holy sites of different religions in different parts of the world. Search for the sacred, visiting places important for believers may be regarded as a manifestation of cultural interest, especially now in the twenty-first century. Among so many migrations of various kinds, there were deposited always those associated with the sphere of the spirit, lived in different ways, but made on the pilgrimage routes and holy places. Popularity of religious journey can be seen not only as an increase in migration motivated by religion, but also as a sort of combination of a new era of spiritual with pilgrimage travel. The greater importance of religious tourism can be attributed to a new openness to the transcendent world, although not without significance is the fact raised by other researchers who in secularization and promoting of youth secular lifestyle also see a part of shaping the phenomenon of pilgrimage. The aim of this paper is to expose links tourism phenomena and pilgrimage, their mutual relations, merging of these phenomena so sharply visible in the world of travel. This is particularly visible in the background of the post-modern era, the era of a new spirituality. The aim of this article is to show that in many cases in the modern world, especially for those who believe, tourism and pilgrimage may take the synonymous form.

Key words: tourism, pilgrimage, religious tourism, cultural tourism, secularization

Lista recenzentów półrocznika „Folia Turistica” w latach 2010–2012

Serdecznie dziękujemy za dotychczasową współpracę wszystkim osobom recenzującym, często wielokrotnie, artykuły przesyłane do publikacji w naszym czasopiśmie.

Kolegium redakcyjne

dr Maciej Abram (AWF Kraków)
dr hab. inż. Wiktor Adamus, prof.
nadzw. (UJ)
prof. dr hab. Henryk Banaszuk
(Politechnika Białostocka)
prof. dr hab. Małgorzata Bednarczyk
(UJ)
dr hab. Jan Blecharz, prof. nadzw.
(AWF Kraków)
dr inż. Zenon Błądek (Bydgoszcz)
dr Karolina Buczkowska (AWF
Poznań)
dr Piotr Cybula (AWF Kraków)
dr hab. Wojciech Cynarski, prof.
nadzw. (Uniwersytet Rzeszowski)
dr Piotr Dąbrowski (AWF Kraków)
dr Marta Derek (UW)
dr hab. Anna Dłużewska, prof. nadzw.
(UKW)
dr hab. Janusz Dobieszewski, prof.
nadzw. (UW)
dr Diana Dryglas (AGH)
dr hab. Milan Ďuriček, prof. nadzw.
(WSiZ Rzeszów)
prof. dr hab. Zbigniew Dziubiński
(AWF Warszawa)
prof. dr hab. Grzegorz Gołębowski (UE
Poznań)

dr hab. Małgorzata Grodzińska-
Jurczak, prof. nadzw. (UJ)
dr Andrzej Hadzik (AWF Katowice)
dr Adam Hibszer (UŚ)
prof. dr hab. Irena Jędrzejczyk
(SGGW)
dr hab. Magdalena Kachniewska,
prof. nadzw. (SGH)
dr hab. Krzysztof Kaganek (AWF
Kraków)
dr hab. Marek Kazimierczak, prof.
nadzw. (AWF Poznań)
prof. dr hab. Jacek Kolbuszewski
(Uniwersytet Wrocławski)
dr hab. inż. Leszek Korzeniowski,
prof. nadzw. (AWF Kraków)
prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (AWF
Warszawa)
prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk (UW)
prof. dr hab. Leszek Koziół (UEK)
prof. dr hab. Zbigniew Krawczyk
(ALMAMER)
prof. dr hab. Włodzimierz Kurek (UJ)
prof. dr hab. Józef Lipiec (UJ)
prof. dr hab. Stanisław Liszewski
(UŁ)
dr hab. Barbara Marciszewska, prof.
nadzw. (AWFiS Gdańsk)

- prof. dr hab. Tadeusz Maszczak (AWF Warszawa)
- dr Tomasz Michaluk (AWF Wrocław)
- dr Dominika Motak (UJ)
- dr Adam Mrocza (AWF Kraków)
- dr hab. Piotr Mróz, prof. nadzw. (UJ)
- dr Katarzyna Myśliwska (AWF Kraków)
- dr hab. inż. Marek Nowacki (AWF Poznań)
- dr Agnieszka Nowicka (UZ)
- dr hab. Marek Ordyłowski, prof. nadzw. (DSW)
- dr hab. Katarzyna Ostaszewska, prof. nadzw. (UW)
- prof. dr hab. Antonina Ostrowska (IFiS PAN)
- ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski (Uniwersytet Papieski)
- dr Józef Partyka (OPN)
- dr hab. Krzysztof Podemski, prof. nadzw. (UAM)
- prof. dr hab. inż. Bazyli Poskrobko (UwB)
- dr hab. Elżbieta Puchnarewicz, prof. nadzw. (WSTiJO)
- prof. dr hab. Jacek Purchla (UEK)
- prof. dr hab. Włodzimierz Rydzkowski (UG)
- dr hab. Tomasz Sahaj (AWF Poznań)
- dr Katarzyna Salamon-Krakowska (AWF Wrocław)
- dr Renata Seweryn (UEK)
- prof. dr hab. inż. Tadeusz Słomka (AGH)
- dr Agnieszka Smrokowska-Reichmann (AWF Kraków)
- dr Andrzej Stasiak (SGTiR)
- dr Tomasz Studzieniecki (Akademia Morska – Gdynia)
- dr hab. inż. Piotr Szlezzynger, prof. nadzw. (AWF Kraków)
- prof. dr hab. Piotr Sztompka (UJ)
- dr hab. Jan Szumilak, prof. nadzw. (UEK, AWF Kraków)
- dr hab. inż. Adam R. Szromek (Politechnika Śląska)
- prof. dr hab. Andrzej Szromnik (UEK)
- prof. dr hab. Jan Ślężyński (AWF Katowice)
- prof. dr hab. Jan Święch (UJ)
- prof. dr hab. inż. Antoni Tajduś (AGH)
- dr hab. Cezary Taracha, prof. nadzw. (KUL)
- dr hab. Tadeusz Wawak, prof. nadzw. (UJ)
- dr hab. Anna Wieczorkiewicz, prof. nadzw. (UW)
- dr hab. Jacek Wilczyński, prof. nadzw. (UJK Kielce)
- prof. dr hab. Zbigniew Witkowski (AWF Kraków)
- dr hab. Bogdan Włodarczyk, prof. nadzw. (UŁ)
- dr hab. Zygmunt Wnuk, prof. nadzw. (Uniwersytet Rzeszowski)
- dr Józef Wroński (AWF Kraków)
- dr hab. Alina Zajadacz (UAM)
- dr Dominik Ziarkowski (UEK)
- dr hab. Janusz Zdebski, prof. nadzw. (Wszechnica Świętokrzyska – Kielce)
- dr Piotr Zmysłony (UE Poznań)
- dr hab. Maria Zowiśło, prof. nadzw. (AWF Kraków)
- dr hab. Mirosław Żarowski, prof. nadzw. (Uniwersytet Wrocławski)
- dr hab. Michał Zemła, prof. nadzw. (GWSH Katowice)