

Anna Niedźwiedź
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: a.niedzwiedz@uj.edu.pl

Skrzyżowane itineraria – antropolodzy i pielgrzymi

Abstract

Cross-Cutting Itineraries: Anthropologists and Pilgrims

This paper presents selected discourses on pilgrimage which shaped both historical approaches and contemporary anthropological research. The relatively modest presence of studies on pilgrimages in the “traditional” anthropological domain is discussed and leads on to a discussion of Polish pilgrimage, research during the 19th and first half of the 20th century. This discourse is analyzed as an example of a national perspective. I then consider the central anthropological debate concerning pilgrimage which was mainly shaped by the Turnerian *communitas* paradigm (1978) and Eade and Sallnow’s contestation discourse (1991). Examples of more recent studies are presented with their emphasis on pilgrimage as a polymorphic and polyphonic phenomenon. The concepts of multivocality and relativity of space as well as a focus on the kinetic aspect of pilgrimage are significant topics in contemporary anthropological studies. These cross-cutting itineraries of anthropological thinking and pilgrims’ practices are depicted within the framework of the changing perspectives in studies on pilgrimage. These perspectives have significantly turned away from understanding a “pilgrimage” as an ideal and definable concept towards revealing the complexity and plurality of “pilgrimages” as well as focusing on “pilgrimageing”.

Keywords: pilgrimage, anthropology, *communitas*, contestation, space, movement

Pojęcie „pielgrzymki” – podobnie jak pojęcie „religii” – jest przez większość dzisiejszych antropologów traktowane jako kategoria polityczna, nie w pełni dookreślona, definiowalna jedynie w konkretnym kontekście kulturowym i historycznym, ponadto doświadczana, przeżywana i tworzona przez konkretnych ludzi

w ich życiowej – pełnej niuansów i dynamiki – praktyce¹. Ostrożność w kreśleniu wyczerpujących i uniwersalnych definicji „pielgrzymki” dodatkowo jest wzmożona poprzez świadomość istnienia różnorodnych religijnych i kulturowych tradycji, a także związanych z nimi rozmaitych filozoficznych konceptów, niekiedy bardzo odległych od judeochrześcijańskich i klasycznych wyobrażeń. Jednakże zarówno etnocentryczna historia terminu – do antropologii wprowadzonego przecież w perspektywie „zachodniego” i chrześcijańskiego paradygmatu – jak i jego ostatnio gwałtownie rosnąca popularność oraz metodologiczne i teoretyczne sprobematyzowanie mogą stanowić ciekawy punkt wyjścia do dyskusji o dawnych i nowych etnograficznych poszukiwaniach oraz antropologicznych pytaniach. Coraz liczniejsze dziś punkty, w których antropologiczne i pielgrzymie ścieżki się krzyżują, pozwalają nam od nowa przyjrzeć się zarówno pielgrzymom, jak i antropologom. W niniejszym tekście omówię wybrane antropologiczne dyskursy, które „dotrzymują kroku” pielgrzymom. Wskażę teoretyczne meandry, ograniczenia, ale również propozycje otwierające nowe pytania, nowe perspektywy, nowe spojrzenia rodzące się z antropologiczno-pielgrzymich spotkań.

Czy wierzysz w pielgrzymkę?

Do you believe in pilgrimage? – takie prowokująco brzmiące pytanie zostało postawione w 2002 roku przez Simona Colemana w tytule artykułu, w którym omawia on najistotniejsze teoretyczne ujęcia kształtujące antropologiczny dyskurs o pielgrzymowaniu (Coleman 2002). Stosunkowo późne „odkrycie” pielgrzymki przez antropologów – symbolicznie wyznaczone publikacją w 1978 roku książki pt. *Image and Pilgrimage in Christian Culture* autorstwa antropologicznego małżeństwa Victora i Edith Turnerów (Turner, Turner 1978, polskie wydanie 2009) – tłumaczy on historią dyscypliny i pierwotnym, głęboko zakorzenionym wyobrażeniem etnografa, który jeździ do małych, często mocno izolowanych i statycznych społeczności. Zatem to etnograf jest w drodze, podczas gdy ludzie, których „bada”, zamieszkują w jakichś ściśle określonych, z reguły odległych geograficznie i trudno dostępnych miejscach (zob.: Coleman 2002: 358). Tradycyjne etnograficzne narzędzia, metodologiczne przyzwyczajenia, teoretyczne koncepty nie były zatem nastawione ani przygotowane na badawczy namysł nad pielgrzymką – „zjawiskiem, które jest ze swej natury przejściowe i płynne” (Bowie 2008: 279).

W światowej literaturze antropologicznej „przed Turnerami” wskazać możemy zaledwie kilka pozycji tematycznie dotyczących zagadnienia pielgrzymki, które zyskały większy rozgłos. Do najważniejszych można zaliczyć opublikowane w 1913 roku w języku francuskim studium analizujące rozmaite aspekty alpejskie-

¹ Na temat problematyczności definicji „religii” w kontekście antropologicznej teorii i praktyki zob.: Lambek 2013: 4.

go katolickiego kultu świętego Besse autorstwa Roberta Hertza (1881–1915) (zob. Fedele, Isnart 2015: 176–177 oraz Bowie 2008: 258), czy niepozorny objętościowo, lecz szeroko czytany artykuł Erica Wolfa zawierający strukturalistyczną interpretację znaczeń postaci Matki Boskiej z Guadalupe w kontekście kultury meksykańskiej (Wolf 1958)². Nieobecność pielgrzymek w głównym antropologicznym nurcie badań aż do roku 1978 jest oczywiście dużo bardziej skomplikowana³. Uważniejsze przyjrzenie się poszczególnym tradycjom narodowym – europejskim i pozaeuropejskim – odsłania cały szereg lokalnych dyskursów i przyczynkarskich tekstów tworzonych w rozmaitych językach, poczynając co najmniej od wieku XIX. Ich siła oddziaływania była jednak ograniczona, choćby z powodu lokalności poruszanych zagadnień i skupienia na kulturowej czy religijnej specyfice, braku przekładów oraz izolacji badaczy, często wynikającej z politycznych uwarunkowań, w których przyszło im żyć i pracować.

Najnowsze dwa tomy wydane w serii *Routledge Studies in Religion, Travel, and Tourism* przybliżają czytelnikom posługującym się językiem angielskim te lokalne tradycje związane z badaniami pielgrzymek (Albera, Eade, eds., 2015, 2016). Jak wynika z zawartego w nich przeglądu studiów poświęconych „międzynarodowym punktom widzenia na studia pielgrzymkowe”, poszczególne narodowe dyskursy z reguły wyrastały w kręgu zainteresowań ludoznawczych, folklorystycznych, historycznych czy religioznawczych bądź teologicznych odpowiednich dla konkretnych religijnych tradycji i lokalnych kontekstów. Mimo niekiedy intrygujących i ciekawych tropów interpretacyjnych oraz intuicji badawczych nie stworzyły poważniejszej teoretycznej propozycji, która mogłaby wprowadzić temat pielgrzymki i pielgrzymowania na międzynarodowe antropologiczne salony. Nie oznacza to jednak, że studiowanie tych itinerariów – często wijących się na marginesach i obrzeżach badawczych map – nie jest pouczające i inspirujące.

Polskie drogi

Wiele o samej pielgrzymce, ale też o historii antropologii i etnograficznej praktyce mówi chociażby przykład polski (zob. Niedźwiedź 2015). Znaczące jest to, że jego analizę warto rozpocząć nie od pracy naukowej, lecz od utworu artystycznego, stworzonego przez debiutującego i dobrze zapowiadającego się pisarza (później-

² Artykuł Wolfa jest powszechnie przywoływany w kontekście historii antropologicznych badań nad pielgrzymkami. Należy jednak zaznaczyć, że autor nie poświęca w nim szczególnej uwagi pielgrzymkom jako takim, a raczej, wychodząc od nich, opowiada o meksykańskiej symbolice postaci Matki Boskiej z Guadalupe, którą określa mianem *master symbol*.

³ Przegląd prac powstałych przed 1978 rokiem, a opisujących pielgrzymki (z reguły nieeuropejskie i niechrześcijańskie) w kontekście tworzenia się różnych tożsamości grupowych, relacji społecznych czy upowszechniania „religijnej ortodoksji wśród niepiśmiennych mas”, dają John Eade i Michael J. Sallnow (1991: 3–4).

szego laureata literackiej Nagrody Nobla). Publikowane najpierw w odcinkach w prasie (w „Tygodniku Ilustrowanym”), a następnie w formie niedużej książki zapiski młodego literata, który w maju 1894 roku wyruszył wraz z kompanią pielgrzymów z warszawskiej Pragi na Jasną Górę, to nie tylko – jak chcą literaturoznawcy – jeden z pierwszych w języku polskim przykładów reportażu literackiego (Starnawski 1987). Z punktu widzenia antropologii zapiski dwudziestosiemioletniego Władysława Reymonta można uznać także za przekraczający swoją epokę intymny zapis etnograficznego doświadczenia terenowego związane z pogłębioną obserwacją uczestniczącą (czy wręcz uczestnictwem obserwacyjnym) podczas wielodniowego religijnego rytuału, jakim była piesza pielgrzymka z Warszawy na Jasną Górę, której – w towarzystwie innych pątników – doświadczył autor. Przy czym ważne jest nie tylko to, co przydarza się Reymontowi, ale również, a może przede wszystkim to, jak o tym pisze.

Reymont bowiem nie tyle daje suchy opis pielgrzymki, ile raczej odsłania intymny zapis wewnętrznych przeżyć, własnych uczuć i wątpliwości, rozmaitych relacji, w które podczas kilkudniowej drogi wchodzi z wędrującymi wspólnie. To prawdziwie etnograficzny dziennik badawczy, który odsłania towarzyszące Reymontowi ambiwalentne uczucia w stosunku do samego rytuału⁴, ale przede wszystkim wobec tworzących ten rytuał ludzi – w dużej mierze podwarszawskich chłopów i pospólstwa z biednej i niecieszącej się dobrą reputacją Pragi. Dziennik ukazuje również dokonującą się podczas pielgrzymki transformację ze zdystansowanego i powściągliwego „pana” we współodczuwającego z „braćmi” i „siostrami” pątnika, przyjmującego – przynajmniej czasowo – punkt widzenia „innych”. Ponadto ulotne, ale doświadczone kilkakrotnie i z wielką intensywnością, odczucie wspólnotowości oddaje świetnie charakterystykę pielgrzymki, zadziwiająco zgodną z późniejszym antropologicznym paradygmatem Turnerów. Wiele lat przed publikacjami brytyjskiego badacza i jego żony, którzy zaproponowali interpretację pielgrzymki w kategoriach antystruktury i liminalności, Reymont dał szczegółowy opis doświadczenia, które można uznać za wręcz wzorcowy przykład Turnerowskiej *communitas*:

Dałem się porwać strumieniowi i płynę dokąd...? Nie pytam, bo mi jest dobrze. Czuję, jakbym się coraz więcej zrastał z nimi. Wchodzę w jakieś ciepłe, mistyczne powinowactwo z tymi duszami, zaczynam czuć to samo, to jest rzeczy najprostsze (...). Nie jestem nawet wołą, jestem tylko pewną sumą mięśni, wprawionych w ruch i zautomatyzowanych, z natężoną ustawicznie uczuciowością. Jestem tylko tętnem jednym tego serca, co ma przeszło cztery tysiące głów. Nikt tu nie ma maski, nawet imienia (Reymont 1988: 67–68).

⁴ Kilka lat przed opisywaną pielgrzymką do Jasnej Góry Reymont miał ponoć rozważać wstąpienie do jasnogórskiego klasztoru (Wyka 1979: 34). Natomiast ton narracji rozpoczynającej opowieść o pielgrzymce z 1894 roku ukazuje spory dystans i sceptycyzm autora wobec religijnego rytuału, który ma dokumentować (zob.: Jakacka-Mikulska 2001: 164).

Reymont mógł pisać w ten sposób pod koniec XIX wieku, ale tylko dlatego, że wybrał nie naukową, lecz literacką ścieżkę. Olbrzymi pisarski talent, ale też „artystyczna”, a nie „naukowa” domena, w której się poruszał, dawały mu narzędzia umożliwiające dotknięcie rzeczywistości pielgrzymki poprzez doświadczenia własne i współodczuwanie z innymi oraz poprzez ukazanie różnych relacji i różnych punktów widzenia. Równoległe powstające w języku polskim teksty naukowe – jeżeli w ogóle poruszały zagadnienie pielgrzymki czy pielgrzymowania – proponowały z reguły suche, ogólnikowe i obiektywizujące obserwacje, do tego często niepozbawione paternalistycznego stosunku do formy religijności kojarzonej przede wszystkim z przedstawicielami warstwy włościańskiej⁵. Zdawkowe wzmianki o pielgrzymkach w pracach polskich folklorystów, ludoznawców, historyków, a potem także badaczy kultury i społeczeństwa świadczą o tym, że nie tylko w XIX wieku, ale również w pierwszych dekadach wieku XX nie było poważniejszego pomysłu na to, jak naukowo ująć ten fenomen⁶.

Oczywiście już w monografiach i opracowaniach Oskara Kolberga pojawiają się informacje o pielgrzymkach oraz najważniejszych sanktuariach, do których wędrowali chłopci. Kolberg nierzadko przytacza spisane przez siebie albo przekopiowane z zastanych źródeł pieśni oraz legendy i podania wyrażające wierzenia i formy kultowe charakterystyczne dla danych miejsc pielgrzymkowych. W tomie *Chełmskie* poświęca pielgrzymkom krótki, dwuakapitowy podrozdział. Fragment ten, opatrzony śródtytułem „Pielgrzymki”, znajduje się w części monografii poświęconej zwyczajom. Pojawia się zatem jako jeden z cyklicznych, stałych elementów w corocznym życiu włościan. W swojej pracy Kolberg sytuuje go pomiędzy wrześnieowym świętem Narodzenia NMP a zadusznymi „pominkami”:

Po ukończeniu zasiewów tak wiosennych, jak i jesiennych, odprowadzają pobożne pielgrzymki do miejsc łaskami i cudami słynących, jakeimi są osobliwie: Częstochowa, Leśna, Kodeń itd. (...) Podróżując po większej części pieszo, żadnego po drodze krzyża ni posągu lub kapliczki nie

⁵ Oczywiście w XIX-wiecznych pismach obecne są różne idee pielgrzymowania, a pątnikami bywają przedstawiciele różnych warstw społecznych. W dobie zaborów postać „polskiego pątnika” wiązała się często z wyobrażeniami o charakterze patriotycznym. Artykuły i rozprawy o ambicjach historyczno-archeologicznych zawierały nierzadko opisy wizyt w sanktuariach. Bowiernie to właśnie podczas pielgrzymek, w odwiedzanych świątyniach i klasztorach skarbcach, oglądać można było pamiątki historyczne związane z dziejami narodu (zob. np. Baliński 1846). Dodatkowo przedstawiciele warstw wyższych i inteligencji po wizycie na Jasnej Górze odwiedzali na przykład Puławę, w swego rodzaju narodowo-religijnej pielgrzymce (Ziejka 1996: 99). Warto podkreślić, że w drugiej połowie XIX wieku idea „narodowych pątników” objęła emancypujących się i włączanych do wyobrażenia narodowej wspólnoty chłopów. Wówczas to między innymi przestrzeń Krakowa, wraz z krakowską katedrą i kościołami, stała się ważnym elementem edukacji narodowej włościan, którą realizowano przy pomocy pielgrzymek (Ziejka 1994; Niedźwiedz 2015: 76).

⁶ Trzeba jednak zauważyć, że na literacki tekst Reymonta *Pielgrzymka do Jasnej Góry* niemal natychmiast zwrócił uwagę Ludwik Krzywicki (1859–1941) – badacz sytuujący się na pograniczu socjologii, antropologii i ekonomii. W roku 1895 napisał on obszerny komentarz, w którym scharakteryzował zapis *Pielgrzymki...* jako „poważny przyczynek do psychologii gromadnej” (Krzywicki 1923: 148).

pominą, ale klękawszy modlą się, oblażą figurę na kolanach i ucałowawszy ją, odchodzą dalej. Doszedłszy do miejsca, do którego pójść ślubowali, słuchają nabożeństwa pilnie, odpowiadają spowiedź, i w końcu na kolanach obchodzą, gdzie można, ołtarz wielki i cały kościół. Poczem dają jałmużnę ubogim; kupują medaliki, koronki, obrazki i pierścionki dla swoich bliskich krewnych i dziątek, dają na mszę i powracają do domu, wszakże nie oblażąc już krzyżów na kolanach, lecz kornie tylko przed nimi klękając (Kolberg 1964a [1890]: 156).

Ponadto, poza nieco bardziej szczegółowym opisem typowych chłopskich kompanii przybywających na Jasną Górę, który – w dużej mierze na podstawie zastanych źródeł i spisanych pieśni – został umieszczony w tomie *Kaliskie* (Kolberg 1964b [1890b]: 229–238), w większości monografii Kolberga czytelnik natrafia jedynie na zdawkowe informacje, które niewątpliwie nie odzwierciedlają rzeczywistego bogactwa i różnorodności zachowań generowanych przez pielgrzymki. Na przykład tak istotne i przyciągające rozmaite grupy pątników sanktuarium jak Kalwaria Pałacowska, do którego pielgrzymowali zarówno rzymscy katolicy, jak i grekokatolicy pielgrzymi o zróżnicowanych tożsamościach etnicznych (Olaszewski 1996: 183), Kolberg opisuje zaledwie jednym zdaniem, jako „kościół paraf. rzyms. katol. i stacye męki Pańskiej, do których liczne odbywa lud okoliczny i dalszy pielgrzymki” (Kolberg 1964c [1891]: 8). Ci, którzy w dawnych etnograficznych źródłach poszukują informacji na temat pielgrzymowania, czytając takie zapisy, mogą odczuć rozczarowanie i niedosyt.

Z punktu widzenia dzisiejszych badaczy, nastawionych na różnorodność praktyk i polifoniczność znaczeń oraz obcowanie z żywym doświadczeniem i konkretnymi ludźmi, zdawkowe potraktowanie zagadnienia „pielgrzymki” przez Kolberga oraz innych ludoznawców odzwierciedla olbrzymi dystans rozpościerający się pomiędzy ówczesną nauką (i naukowcem) a skomplikowaną i będącą – dosłownie – w ruchu rzeczywistością społeczno-kulturową (i tworzącymi ją ludźmi)⁷. Podobnie zresztą dzieje się w późniejszych i oddających już dużo bardziej dojrzały stan nauk społecznych opracowaniach dotyczących religijności chłopów. William I. Thomas i Florian Znaniecki, analizując „postawy religijne i magiczne” w „organizacji grupy pierwotnej”, wspominają o „doniosłości [pielgrzymek] w życiu wieśniaka wówczas, kiedy mają [one] charakter gromadny” i stają się potężnym „czynnikiem moralnej jedności” w życiu społeczności (na przykład parafii) (Thomas, Znaniecki 1976: 223). Autorzy natomiast nie bardzo potrafią poradzić sobie z „mistyczną postawą”, która – jak zauważają – zdarza się chłopom podczas pielgrzymek, a którą określają jako „przypadkowe przejawy mistycyzmu” (Thomas,

⁷ Przy czym należy odnotować, że Oskar Kolberg dotknął zagadnienia pielgrzymki także w nie-naukowy, artystyczny sposób, przygotowując swoją trzecią operę, pod tytułem *Pielgrzymka do Częstochowy*. Na stronach internetowych Instytutu im. Oskara Kolberga zapoznać się można ze szkicami kompozytorskimi oraz pełnym tekstem libretta: *Pielgrzymka do Częstochowy. Obrazek wiejski ze śpiewami*, libretto Oskara Kolberga na podstawie tekstu Seweryny Pruszkowej *Pielgrzymka do Częstochowy* (pierwodruk w: *Obrazki dramatyczne*, Warszawa 1857). <http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/100> [dostęp: 11.11.2016].

Znаниеcki 1976: 227) związane ze sferą indywidualizmu, a nie doświadczenia zbiorowego.

Z kolei Stefan Czarnowski, w swoim słynnym tekście na temat „kultury religijnej wiejskiego ludu polskiego” (1938), na kilku stronach wspomina o fenomenie pielgrzymowania. Pielgrzymki „włościanina polskiego” traktuje – podobnie jak Thomas i Znаниеcki – jako rytuały budujące wspólnotowość „gromady”. Podkreśla, że cykliczne pielgrzymki i odpusty stanowią publicznie manifestowane, rytualne odnawianie więzi w obrębie różnych wspólnot oraz między różnymi grupami. Opisuując poszczególne „kompanie”, zdaje się zauważać ich różnorodność, współzawodnictwo i hierarchie pomiędzy nimi. A same miejsca święte opisuje jako jednoczące ludzi nie tylko we wspólnotowym religijnym uniesieniu, ale również w „braniu udziału w zabawie, w tańcu, w pijatyce, w wędrówce od kramiku do kramiku” (Czarnowski 1938: 158). Wspomina Jasną Górę jako sanktuarium kształtujące więzi narodowe, co dokonuje się między innymi poprzez pielgrzymki, ale zauważa również istnienie miejsc świętych rozpoznawanych i odwiedzanych przez różne grupy etniczne (wskazuje między innymi Wejherowo, do którego pielgrzymują zarówno „Niemcy katolicy z Pomorza”, jak i – przybywający „w innej dacie” – Kaszubi). Takie uwagi, podane w bardzo syntetyczny sposób, ukazują Czarnowskiego jako badacza niezwykle spostrzegawczego i obdarzonego intuicją. Na zaledwie kilku stronach swojej pracy zwrócił uwagę na różne aspekty pielgrzymowania, choć temat potraktował dość ogólnie. Na gruncie polskim dał zaczyn dla wielu ważnych i rozwijanych do dziś wątków w badaniach nad religią, także w obrębie antropologii religii (jak choćby zwrócenie uwagi na sensualizm i zaangażowanie zmysłów w praktyki religijne). Mimo kilku niebanalnych i nieupraszczających spostrzeżeń dotyczących pątnictwa danych przez Czarnowskiego, trzeba jednak przyznać, że prawdziwie antropologiczny czas pielgrzymki miał nastąpić dużo później, w innym językowo-kulturowym kontekście.

Poza *communitas*

Mapując historie i drogi pielgrzymów oraz antropologów, powróćmy teraz do głównego nurtu antropologii pielgrzymki, tak jak został on ukształtowany po przełomowym 1978 roku związanym z publikacją książki Turnerów. We wspomnianym artykule Coleman (2002) pisze o dwóch zasadniczych paradygmatach, które w zasadzie do dziś stanowią trzon, bez odwołania do którego trudno o pielgrzymce pisać. Podczas gdy Turnerowie stworzyli antropologiczny dyskurs o pielgrzymce poprzez jej wyobrażenie jako zjawiska liminalnego, związanego z zawieszeniem struktury i doświadczeniem *communitas*, kilkanaście lat później John Eade i Michael J. Sallnow podważyli taki obraz pielgrzymki w słynnej zredagowanej przez nich publikacji pt. *Contesting the Sacred* (Eade, Sallnow, eds., 1991). We wstępie do tej książki zaproponowali bardziej skomplikowane

podejście oparte na pojęciu kontestacji⁸ oraz przekonaniu, że „pielgrzymka to nie tylko przestrzeń relacji społecznych, ale również sfera współzawodniczących dyskursów” (Eade, Sallnow 1991: 5). Kontestacja oznacza zwrot od mówienia o „pielgrzymce” w liczbie pojedynczej ku mówieniu o pielgrzymkach. Ta sama pielgrzymka istnieje bowiem na wiele różnych sposobów.

To właśnie zróżnicowane dyskursy ze swoimi wielorakimi znaczeniami i wyjaśnieniami, przynoszone do sanktuarium przez różne kategorie pielgrzymów, przez lokalnych mieszkańców oraz przez specjalistów religijnych, są konstytutywne wobec samego kultu. Podobnie, kult może być postrzegany jako konstytuowany poprzez wzajemne nieporozumienia, jako że każda z grup próbuje interpretować działania i motywy innych grup w kategoriach swojego własnego specyficznego dyskursu (Eade, Sallnow 1991: 5).

Konflikt jest tak samo możliwym sposobem doświadczenia pielgrzymki jak wspólność⁹ i braterstwo.

Aby zilustrować tę tezę, Eade przywołuje między innymi swoje biograficzno-etnograficzne doświadczenia z pobytów w Lourdes, gdzie jeździł przez dwadzieścia lat, by w tym olbrzymim europejskim centrum pielgrzymkowym pracować jako *brancardier* – świecki pomocnik-sanitariusz¹⁰. Zauważa, że w swojej książce Turnerowie malują niemal idylliczny obraz Lourdes, w którym, jak twierdzą:

ma się poczucie żywej *communitas*, zarówno podczas procesji ze śpiewem i pochodniami, jak i w małych, przytulnych kawiarenkach, w których turyści i pielgrzymi wesoło sączą wino i kawę. Coś z Bernadetty zabarwiło całe to miejsce i ludzi: pełna radości prostota oraz wielka głębia wspólnoty (Turner, Turner 2009: 196).

Tymczasem Eade maści ten urokliwy obraz i opisuje Lourdes jako miejsce nieustannych i licznych sprzeczności, ścierania się różnych interesów oraz kreowania

⁸ W momencie publikacji książki Michael Sallnow już nie żył. W wyniku ciężkiej choroby zmarł w wieku zaledwie czterdziestu jeden lat podczas finalnych prac nad książką. Jednakże, co wielokrotnie w późniejszych publikacjach podkreśla John Eade, to właśnie badania etnograficzne Sallnowa w peruwiańskich Andach bardzo mocno zakwestionowały „romantyzujący” obraz pielgrzymki zaproponowany przez Turnerów. W opublikowanym w 1981 roku artykule, a następnie w monografii opartej na badaniach wśród Indian Quechua (Sallnow 1987), Sallnow podważył wyłączenie dyskursu o pielgrzymkach opartego na idei *communitas*, pokazując jego małą przydatność w kontekście swoich materiałów etnograficznych. Stwierdził, że w andyjskich pielgrzymkach istnieje nie tyle *communitas*, ile raczej „skomplikowana mozaika egalitaryzmu, nepotyzmu i frakcyjności oraz braterstwa, współzawodnictwa i konfliktu” (Sallnow 1981: 176).

⁹ „Wspólność” jako odpowiednik Turnerowskiego *communitas* przywołuje między innymi Joanna Tokarska-Bakir, powołując się na wersję tłumaczenia zaproponowaną przez Iwonę Kurz. (Zob.: Tokarska-Bakir 2010: 21).

¹⁰ Eade do Lourdes jeździł w latach 1968–1992. W roku 2013 powrócił tam i w ostatnich występniach oraz najnowszych tekstach ukazuje przemiany Lourdes i pielgrzymkowych rytuałów na podstawie badań powtórnych. Wskazuje między innymi obecność niekatolickich pielgrzymów, zmiany w aranżacji łaźni i rytuałów związanych z ablucją, pojawianie się nowych transkontynentalnych dyskursów oraz ekonomiczny rozwój okolic sanktuarium (zob.: np. Eade 2012). W niniejszym tekście przywołuję teksty Eade’a związane z pierwszym okresem jego badań w Lourdes w latach 70. i 80.

hierarchii i relacji władzy (Eade 1991). Wskazuje, że już sama organizacja wolontariuszy-pomocników jest oparta na wysoce hierarchicznej strukturze przypominającej raczej wojskowy, a nie braterski typ relacji, do tego zdecydowanie zmaskulinowany i marginalizujący wolontariuszki-kobiety, a także niepozbowiony narodowych podziałów i stereotypizujących ocen.

Przykładowo łaźnie, przeznaczone do rytualnych ablucji, to nie tylko miejsce religijnego przeżycia, ale również przestrzeń licznych konfliktów i negocjacji pomiędzy obsługującymi je *brancardiers* a pielgrzymami. Dostęp do kąpieli w wodzie – uznawanej za cudowny dar od samej Matki Boskiej – jest reglamentowany i zaaranżowany w przestrzeni łaźni. Kolejki w poczekalni (znajdującej się pod przylegającym do budynku łaźni zadaszaniem), podział na różne kategorie kąpiących się (łaźnie męskie, kobiece, odrębna kolejka dla chorych, dzieci oraz duchownych), ograniczone godziny pracy łaźni czy wreszcie niepokój pielgrzymów czekających na intymny (związany wszak z rozebraniem się do naga), a zarazem nieco tajemniczy rytuał powodują pojawianie się sytuacji konfliktowych pomiędzy pracującymi w łaźniach wolontariuszami a pątnikami. Mimo iż przybywający do łaźni pielgrzymi – zwłaszcza chorzy i niepełnosprawni – znajdują się dosłownie w rękach obsługujących baseny z wodą wolontariuszy, Eade pokazuje liczne strategie stosowane przez kąpiących się, a umożliwiające im zaznaczenie ich podmiotowości oraz wykraczanie poza ustalone ramy rytuału. Dodatkowo podkreśla, że mimo oficjalnego stanowiska kościelnych opiekunów sanktuarium kładącego nacisk na interpretację ablucji jako przypomnienia sakramentu chrztu, większość ludzi przybywających do łaźni szuka przede wszystkim ukojenia i uzdrowienia – duchowego i fizycznego – w uznawanych za cudowne wodach z Lourdes.

Równie skomplikowane, a wyrażane z jeszcze większą siłą i bardziej widoczne hierarchie, negocjacje, konflikty wskazuje Eade, opisując popołudniową procesję eucharystyczną, która przemierza szeroką esplanadę u stóp sanktuarium, a w którą manifestacyjnie włączani są „chorzy” – czyli pielgrzymi na wózkach, osoby, których status wyznaczony jest przez ich odmiennność, niepełną sprawność oraz widoczne cierpienie fizyczne. Ostatecznie w etnograficznym opisie Eade’a pielgrzymka do Lourdes to przede wszystkim „nieustanna współzależność opozycyjnych sił” (Eade 1991: 67), a nie „pełna radości prostota oraz wielka głębia wspólnoty” przywołana w obrazie pielgrzymów w Lourdes danym przez Turnerów (2009: 196). Paradygmat kontestacji, podparty etnograficznymi doświadczeniami, zdecydowanie podważył i skomplikował opowieść o jednoczącej, liminalnej i astrukturalnej pielgrzymce.

Tymczasem, pisząc o Turnerowskim *communitas* oraz o wprowadzonej przez Eade’a i Sallnowa kategorii kontestacji, Coleman udowadnia, że obydwa paradygmaty – na pierwszy rzut oka sprzeczne – w rzeczywistości mogą być traktowane jako dopełniające się wzajemnie opowieści o pielgrzymce, rozumianej jako zjawisko z natury swojej polifoniczne i polimorficzne. Sam Eade zresztą zasygnalizował to już w 1991 roku, a w swoich kolejnych publikacjach mocno zniuansował relacje

pomiędzy *communitas* a kontestacją, zdecydowanie uciekając przed upraszczającym schematycznym myśleniem o dwóch dychotomicznych paradygmatach (zob.: Eade 1992). Kontestacja nie wyklucza bowiem możliwości pojawienia się *communitas*. Ukazuje *communitas* jednak nie jako absolutny wymóg, warunek *sine qua non* „pielgrzymki”, czy jako jej kwintesencję – co zdaje się sugerować propozycja Turnerów – lecz jako jeden z możliwych elementów i sposobów przeżywania, doświadczania oraz kreowania pielgrzymki. Opowieść o *communitas* jest właśnie jednym z dyskursów, który tworzy jedną z wielu możliwych pielgrzymek. Ponadto na *communitas* antropolog musi spoglądać z kilku różnych perspektyw, biorąc przede wszystkim pod uwagę konkretny i szczegółowo etnograficznie rozpoznany historyczny, społeczny, kulturowy czy polityczny kontekst tego doświadczenia. Dynamika i polifoniczność pielgrzymki oznacza bowiem, że także *communitas* jest zmienna i związana z różnymi znaczeniami, które generuje albo które są jej przez różnych aktorów przypisywane. Dlatego warto pamiętać, że *communitas* nierzadko nie tylko łączy, ale również dzieli, włącza do współodczuwającej wspólnoty, ale i z niej wyklucza, buduje braterstwo, ale również może stać się narzędziem kreowania i umacniania hierarchii, bywa spontaniczna, pojawia się i tworzy oddolnie, ale też poddaje się instytucjonalizacji i może być aranżowana oraz wywoływana, może duchowo wstrząsać ludźmi, ale też równocześnie umacniać etniczne, narodowe czy inne politycznie uwikłane tożsamości...

O takich doświadczeniach i takich aspektach *communitas* zaszębiającej się z praktykowaniem kontestacji przypominają dziś badacze i obserwatorzy pielgrzymek. Nouchka van Brakel, holenderska reżyserka, feministka i osoba publicznie deklarująca swój ideologiczny dystans wobec religii, dokonała niezwykle cennych obserwacji w różnych miejscach związanych z kultem Matki Boskiej. Maria zafascynowała ją jako potężna, a na rozmaite sposoby postrzegana i doświadczana postać kobieca. W zrealizowanym w 2006 roku filmie dokumentalnym zatytułowanym *Ave Maria. Od Służebnicy Pańskiej do Królowej Niebios*¹¹ van Brakel pokazuje między innymi turecki Efez, gdzie do Domku Matki Boskiej wędrują zarówno chrześcijańscy pielgrzymi, niezdeklarowani religijnie zachodni turyści, jak i miejscowi muzułmanie. Każdy z odwiedzających na swój własny i odmienny sposób postrzega to miejsce i buduje swoją opowieść o Matce Boskiej. Z kolei w rodzinnej Holandii reżyserkę fascynuje kreacja stosunkowo młodego kultu ma-

¹¹ Film van Brakel posiada wiele cech filmu etnograficznego. Poszczególne miejsca święte i pielgrzymki w różnych krajach (Turcji, Holandii, Hiszpanii, Polsce) ukazane są z dwóch perspektyw. Z jednej strony reżyserka stosuje bardziej ogólne, dokumentacyjne w swym charakterze narracje. Z drugiej strony w poszczególnych krajach van Brakel bliżej przedstawia jednego wybranego bohatera, któremu w sposób niezwykle intymny towarzyszy z kamerą. To te postacie prowadzą widza, dzieląc się swoimi doświadczeniami, emocjami, indywidualną biografią. W wypadku Polski i pielgrzymki żołnierzy bohaterem, z którym zapoznaje się widz, jest Łukasz – młody żołnierz, który bierze udział w pielgrzymce i opowiada o swoich prywatnych intencjach związanych ze służbą w wojsku i wymarzoną karierą oficera oraz wyobrażeniem patriotyzmu, ale też związanych z miłością do własnej matki i prośbą o zdrowie dla niej.

ryjnego dedykowanego „Pani Wszystkich Narodów”. Religijność wzrastająca wokół odnotowanych w 1945 roku w Amsterdamie objawień oraz związanego z nimi obrazu ukazującego Marię na tle krzyża i stającą po globie (zob.: Margry 2008) stanowi wyzwanie dla katolickiej teologii, wprowadzając feministyczne wątki i ideę piątego dogmatu o współodkupieniu – udziale Marii w „dziele zbawienia”. Na dedykowanym „Pani Wszystkich Narodów” święcie w Amsterdamie wspólnie modlą się przedstawiciele różnych ras, narodów, kontynentów, kultur i języków.

Natomiast filmowa opowieść o Polsce zbudowana jest poprzez pieszą pielgrzymkę żołnierzy Wojska Polskiego do sanktuarium na Jasnej Górze, której wraz z kamerą towarzyszy reżyserka. Kulminacyjny punkt tej pielgrzymki to celebrowana na wałach jasnogórskich polowa msza święta. Jasnogórskie zgromadzenie ukazane jest w przejmującej długiej sekwencji, po której van Brakel prowadzi widza, posługując się zmieszany planami, łączącymi szerokie kadry z ekstremalnymi zbliżeniami. Oglądamy zarówno olbrzymi i gęsty tłum, jak i pojedynczych ludzi, ich dłonie, twarze, oczy, elementy ubioru, gesty, a nawet łyzy... W tej gęstej ciżbie złożonej z olbrzymiej liczby pojedynczych ludzi patrzymy na rozdawanie i przyjmowanie komunii. Widzimy też poszczególne grupy pielgrzymów wchodzące na jasnogórskie błonia. Pielgrzymka żołnierzy, szczególnie gorąco witana i pozdrawiana oklaskami, szybko niknie w gęstniejącym i napierającym tłumie kolejnych zorganizowanych pieszych pielgrzymek. Przeciętny mieszkaniec Polski z łatwością odczytuje ukryte w emblematkach pątniczych grup wizualne kody (często patriotyczno-narodowe i regionalne), rozpoznaje popularne piosenki i melodie (repertuar rozpięty od *Ułani, ulani* po *Czarną Madonnę*), uśmiecha się na widok zakonnic ekstatycznie tańczącej do fałszowanego *Alleluja* dobiegającego z niesionych na plecach pielgrzymy głościków. Muszę przyznać, że gdy po raz pierwszy oglądałam ten film – w towarzystwie międzynarodowych kolegów i badaczy podczas zorganizowanej w 2007 roku w Holandii konferencji, poświęconej antropologicznym badaniom kultów maryjnych – odczułam chwilowe zażenowanie, obserwując na ekranie współczesne jasnogórskie święto. Równocześnie miałam poczucie, że van Brakel świetnie uchwyciła polską rzeczywistość. Masowość zgromadzenia oraz siermiężna, a nawet kiczowata, za to łatwo w polskim kontekście rozpoznawalna religijna i religijno-narodowa symbolika to przecież nie raz obserwowane przeze mnie elementy publicznych katolickich celebracji w Polsce, niemalże immanentne i oczywiste. Tym bardziej uderzyły mnie słowa holenderskiej reżyserki, która właśnie ten fragment filmu opatrzyła szczególną narracją:

Dziś na Jasną Górę przybyło 20 000 pielgrzymów, by wziąć udział w uroczystościach i w Eucharystii. Ci, którzy nie są katolikami i nie są obeznani z religijnym rytuałem, mogą się czuć tu obco. Siła i tajemnica masowego zgromadzenia może wzbudzać lęk, lecz także wzbudzać pragnienie bycia częścią tego wydarzenia (van Brakel 2006, podkreślenia Anna Niedźwiedź).

Komentarz do scen prezentujących wypełnioną pielgrzymami Jasną Górę – „narodowe sanktuarium Polaków” – doskonale świadczy o współgraniu *commu-*

*nit*as i kontestacji, braterstwie, które łączy i które zarazem wyklucza, wspólnocie przeżywanej oraz wzmacnianej doświadczaniem potęgi religijnych symboli i wspólnocie, która łącząc się, zakreśla – choćby i nieświadomie – mury i granice.

Przyglądając się filmowej sekwencji ukazującej wydarzenia na Jasnej Górze, warto przywołać raz jeszcze propozycje Eade'a i Sallnowa. Badacze ci – w przeciwieństwie do Turnerów, którzy w pielgrzymce widzieli wydarzenie niecodzienne – podkreślają przede wszystkim fakt, że to właśnie codzienność i zwykłość wdzierają się w przestrzeń pielgrzymki i ją współtworzą. Paradoksalnie zatem świąteczna Częstochowa zaświadcza, że „sanktuaria nie odzierają z codziennych konfliktów oraz założeń, ale raczej zapewniają szczególnie zachęcające (a prawdopodobnie również wspomagające) konteksty, aby je właśnie wyrażać” (Coleman 2002: 361). Zatem antropologicznie opowiadana pielgrzymka odsłania swoje różne oblicza, mnogość wewnętrznych i zewnętrznych dyskursów ją tworzących oraz mnogość sposobów jej doświadczania. Wprowadzając kategorię kontestacji, Eade i Sallnow spluralizowali „pielgrzymkę” i zaproponowali, aby badać, jak praktyka pielgrzymki oraz sakralne moce sanktuarium są konstruowane jako różne i prawdopodobnie konfliktujące wzajemnie reprezentacje przez różne sektory tej kultowej całości, ale przecież również przez tych, którzy znajdują się poza nią (Eade, Sallnow 1991: 5).

W stronę pielgrzymowania

Tom przygotowany i zredagowany w 1991 roku przez Eade'a i Sallnowa dość mocno krąży wokół zagadnienia przestrzeni oraz antropologicznego rozumienia miejsca świętego – sanktuarium. W przeciwieństwie do osadzonego w Eliadowskim dyskursie ideału miejsca świętego jako centrum emanującego szczególnymi mocami, redaktorzy tomu oraz autorzy poszczególnych rozdziałów operują w domenie ukształtowanej po-lefebvre'owskim rozumieniem przestrzeni, która jest „społecznie konstruowana” (zob.: Lefebvre 1974). Sanktuarium jest zatem nie tyle dane, ile raczej nieustannie konstruowane. Jest tworzone przez różnych aktorów, różne instytucje, grupy i jednostki. Jest tak polimorficzne i polifoniczne jak i sama pielgrzymka. Glenn Bowman, opisując chrześcijańskie pielgrzymki do Jerozolimy, wskazuje, że „istnieje tyle Jerozolim, ile religijnych denominacji odwiedzających to miasto” (Eade, Sallnow 1991: 10; zob. także Bowman 1991). Podobną wielość przestrzeni istniejących równolegle ukazała niedawno Anna Fedele, opisując współczesne pielgrzymki śladami Marii Magdaleny w południowej Francji. Jak wskazuje ta autorka, sakralna geografia sanktuarium w La Sainte-Baume i otaczającego je lasu jest zupełnie inna, nie tylko dla katolickich i New

Age'owych pielgrzymów¹², ale różnicuje się również wśród poszczególnych grup związanych z tak zwaną nową duchowością. Odmienne przeżycia i odmienne doświadczanie przestrzeni oraz jej odmienne konstruowanie zależą od etnicznego, kulturowego, genderowego składu grupy oraz podobnie uwarunkowanych cech przewodnika-lidera (Fedele 2012: 83–122).

Miejsce święte to także przestrzeń zmieniająca się, dynamiczna, absorbująca różne religijne i niereligijne dyskursy. Sanktuarium nigdy nie jest w pełni „zastane” i „ukończone”, choćby było niezwykle stare i pozornie utrwalone w kulturowym otoczeniu. Wraz z przybywającymi doń pielgrzymami, różnymi instytucjami użytkującymi jego przestrzeń, oplatającymi go dyskursami przyjmuje na siebie nowe warstwy i reinterpretuje stare. Jest swego rodzaju naczyniem, „do którego pielgrzymi nabożnie wlewają swoje nadzieje, modlitwy oraz swoje aspiracje” (Eade, Sallnow 1991: 15). Ale jest też przestrzenią działania rozmaitych dyskursów władzy (na przykład instytucji danego Kościoła), a także powstawania rozmaitych relacji ekonomicznych. Uważna etnograficzna analiza przestrzeni odsłania z reguły niejednoznaczność sakralnych geografii, które mają zdolność „akomodowania zróżnicowanych znaczeń i praktyk” (Eade, Sallnow 1991: 15) i są powierzchnią nie tylko kreowania wspólnoty, ale także różnych, często konfliktujących z sobą tożsamości oraz oceniających i wykluczających dyskursów, a także współzawodnictwa związanego z dostępem do władzy, kontroli i dóbr materialnych.

Te uwagi odnoszą się również do nowo tworzonych religijnych centrów i miejsc świętych. Christopher McKeivitt opisuje proces kreacji oraz rozwoju sanktuarium Ojca Pio w San Giovanni Rotondo, ujawniając konfliktujące i pełne wzajemnej kontestacji relacje pomiędzy oficjalnymi opiekunami sanktuarium, pielgrzymami oraz mieszkańcami miasteczka (McKeivitt 1991). Podobnie skonfliktowane dyskursy i konkurujące przestrzenie – w odniesieniu do polskiego kontekstu i kreacji sanktuarium w Licheniu – przywołały przed paru laty Kinga Sekerdej i Agnieszka Pasięka (Sekerdej, Pasięka 2010). Polifoniczność przestrzeni oraz jej relacyjny i dynamiczny charakter jako przestrzeni przeżywanej (*lived space, l'espace vécu*; zob.: Rodman 2003: 206), ale też kontestowanej uwidacznia się również w materiale etnograficznym zebrany w krakowskich Łagiewnikach, gdzie stosunkowo niedawno powstały dwa nowe centra pielgrzymkowe. Oprócz oficjalnych dyskursów, które są promowane przez opiekunów i twórców sanktuarium Bożego Miłosierdzia oraz sanktuarium Jana Pawła II, przestrzeń tych świątyń oraz ich bezpośredniego otoczenia jest na rozmaite sposoby współtworzona, ale również selekcyjowana oraz ignorowana i krytykowana przez osoby przybywające do Łagiewnik, jak również okolicznych mieszkańców (zob.: np. Niedźwiedź 2017, w druku). Dodatkowo, w kontekście studiów nad sanktuariami coraz mocniej podkreśla się fakt, iż przestrzeń jest nie tylko generowana, ale że również sama ma

¹² Umownie przywołuję tu termin New Age, choć Fedele wskazuje problematyczność tego określenia, które dla pielgrzymów, wśród których prowadziła badania, wiązało się z oceniającymi, negatywnymi konotacjami (Fedele 2012: 14).

moc generowania. Sprawczość przestrzeni, moc oddziaływania na ludzi i kreowania ich zachowań, odczuć, wyobrażeń, przekonań jest przywołana między innymi przez Thomasa Tweeda w jego opisie Bazyliki – Narodowego Sanktuarium pw. Niepokalanego Poczęcia w Waszyngtonie (Tweed 2011: 122–123).

Antropologicznie interpretowana zmienność i płynność przestrzeni sakralnej (zob.: Tweed 2011: 120) odpowiada mobilnemu charakterowi pielgrzymki. Wszak pielgrzymka to rytuał w swej istocie kinetyczny (Turner 2009: IX; zob. także: Coleman, Eade 2004). Dlatego wielu antropologów mówi dziś przede wszystkim o praktykowaniu pielgrzymki (czyli o pielgrzymowaniu), skupiając się na wędrowce, performatywnym wymiarze fizycznego przemieszczania się, różnych formach przekraczania przestrzeni oraz konstruowania miejsc poprzez ruch (zob.: Coleman 2004: 56 oraz Coleman, Eade 2004). Przykładowo, Jill Dubisch opisuje sytuację, w której waga kinetyki i zrytualizowanego przemieszczania się niemalże eliminuje wagę dotarcia do celu. Wspinająca się stromą ulicą opętana kobieta na greckiej wyspie Tinos uznaje swój rytuał za dopełniony, mimo iż po dwuipółgodzinnej mozolnej wędrowce na kolanach, zastaje bramy świątyni, do której dąży już zamknięte i nie może przedstawić swoich próśb przed uznawaną za cudowną ikoną (Dubisch 1995: 54). Z kolei coroczny „Rajd do Ściany” – czyli motocyklowy przejazd z Zachodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych do pomnika Weteranów Wojny Wietnamskiej w Waszyngtonie¹³ – to według autorki pielgrzymowanie w czasie i przestrzeni. „Wektor pamięci”, uruchamiany poprzez dziesięciodniowy rajd z jednego wybrzeża Ameryki na drugie, spaja indywidualne i zbiorowe tożsamości, włączając fizyczne doświadczenia i emocje wynikające z przemieszczania się w zmieniającym się, ale również zsymbolizowanym „amerykańskim krajobrazie” (Dubisch 2004). Jak wskazuje autorka, idea zamieszkiwania, powrotu do domu, osvajania traumatycznych wspomnień realizuje się w ruchu i podczas drogi.

Uwagi końcowe

Przedstawione w niniejszym tekście wybrane dyskursy i sposoby ujmowania tematu „pielgrzymki” odzwierciedlają szereg poszukiwań i prób charakterystycznych dla historii i współczesności antropologii jako dyscypliny, która próbuje w sposób intymny i uważny opowiadać o człowieku oraz wieloaspektowo-

¹³ Chodzi o *Vietnam Veterans Memorial*, którego najważniejszą część stanowi „ściana” z nazwiskami żołnierzy poległych w wojnie wietnamskiej, tzw. *Vietnam Veterans Memorial Wall*, w mowie potocznej określana po prostu jako *the Wall*. Warto w tym miejscu dodać, że analiza „Rajdu” – który nie jest bezpośrednio związany z tradycyjnie pojmowaną „religią” – w kategoriach „pielgrzymki” ilustruje istotny nurt antropologicznych badań, zwracający uwagę na zmieszanie granic pomiędzy sferami *sacrum* a *profanum* (o których to sferach coraz rzadziej mówi się poprzez kategorie binarnych opozycji).

ści i paradoksalności jego zachowań. Przejście od dyskursu na temat modelowej „pielgrzymki” do opowieści o wielowarstwowości i polifoniczności tego zjawiska, współtworzonego przez różnych aktorów i rozmaite społeczno-kulturowe konteksty, pokazuje nie tylko pielgrzymów, ale również antropologów, którzy są nieustannie „w drodze”. Nowsze antropologiczne poszukiwania, nakierowane na pielgrzymowanie jako praktykę, zwracają się w kierunku różnych sposobów przeżywania przestrzeni i odzwierciedlają jej skomplikowany relacyjny charakter. Tematem przyciągającym badaczy pielgrzymowania staje się także ruch (i jego wymiar performatywny), ciało, zmysły oraz te aspekty wiedzy, które określa się mianem „wiedzy ucieleśnionej”. Trwałość i zmienność pielgrzymek, historyczne wzorce i innowacyjność pielgrzymich rytuałów, hierarchiczne struktury oraz oddolne inicjatywy stwarzają napięcia, które wyznaczają ciągle nowe ścieżki, po jakich kroczą pielgrzymi, a wraz z nimi antropolodzy. Skrzyżowane, a niekiedy – przynajmniej chwilowo – połączone itineraria pielgrzymów i antropologów przynoszą istotne pytania o sposoby nabywania i gromadzenia wiedzy etnograficznej oraz o etnograficzną narrację. Rozproszenie autorytetu antropologa, uwarunkowania etniczne, genderowe, klasowe, ale też światopoglądowe i emocjonalne badacza to tematy wywoływane etnograficznym doświadczeniem pielgrzymowania, o czym zapewne warto napisać w innym, kolejnym tekście. Tym bardziej że w dzisiejszych dyskusjach i narracjach odnaleźć można rozterki i pytania ujawnione niegdyś w Reymontowskim – literackim – zapisie pielgrzymki. Temat pielgrzymowania wraca dziś i intryguje badaczy, nie po to jednak, by zmuszać ich do szukania ścisłych ram i definicyjnych określeń, w których pielgrzymkę można by zamknąć. Pielgrzymka zdaje się raczej być kategorią wysoce nienormatywną – w czym zapewne tkwi jej atrakcyjność. Zarówno dla ludzi poszukujących nowych form na wyrażanie i doświadczanie siebie, swoich przeżyć religijnych i duchowych oraz skomplikowania świata, w którym przyszło im żyć, jak i dla antropologów, wyczulonych na zjawiska dynamiczne, zmienne, oddziałujące na ludzi, a zarazem w ludzkich działaniach formowane.

Bibliografia

- Albera D., Eade J. (eds.)
2015 *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, New York–London.
2016 *New Pathways in Pilgrimage Studies: Global Perspectives*, New York–London.
- Baliński M.
1846 *Pielgrzymka do Jasnej Góry w Częstochowie odbyta przez Pątnika XIX wieku*, Warszawa.
- Bowie F.
2008 *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków.

Bowman G.

1991 *Christian Ideology and the Image of a Holy Land: The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities*, [w:] J. Eade, M.J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York, s. 98–121.

Coleman S.

2002 *Do You Believe in Pilgrimage?: Communitas, Contestation and Beyond*, „Anthropological Theory”, vol. 2(3), s. 355–368.

2004 *From England's Nazareth to Sweden's Jerusalem: Movement, (Virtual) Landscapes and Pilgrimage*, [w:] S. Coleman, J. Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London–New York, s. 47–69.

Coleman S., Eade J.

2004 *Introduction: Reframing Pilgrimage*, [w:] S. Coleman, J. Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London–New York, s. 1–25.

Czarnowski S.

1938 *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa, s. 149–186.

Dubisch J.

1995 *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton.

2004 „Heartland of America”: *Memory, Motion and the (Re)Construction of History on a Motorcycle Pilgrimage*, [w:] S. Coleman, J. Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London–New York, s. 107–134.

Eade J.

1991 *Order and Power at Lourdes: Lay Helpers and the Organization of a Pilgrimage Shrine*, [w:] J. Eade, M.J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York, s. 51–76.

1992 *Pilgrimage and Tourims in Lourdes, France*, „Annals of Tourism Research”, vol. 19, s. 18–32.

2012 *Pilgrimage, the Assumptionists and Catholic Evangelisation in a Changing Europe: Lourdes and Plovdiv*, „Cargo. Journal for Social/Cultural Anthropology”, vol. 10, nr 1–2, s. 29–46.

Eade J., Sallnow M.J. (eds.)

1991 *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York.

Eade J., Sallnow M.J.

1991 *Introduction*, [w:] J. Eade, M.J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York, s. 1–29.

Fedele A.

2012 *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford.

Fedele A., Isnart C.

2015 *From Cryptic to Critique: Early and Contemporary French Contributions to the Study of Pilgrimage*, [w:] D. Albera, J. Eade (eds.), *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, New York–London, s. 171–192.

Jakacka-Mikulska K.

2001 *Pielgrzymki w literaturze przełomu XIX i XX wieku. Emil Zola, Joris-Karl Huysmans i Władysław Reymont*, „Peregrinus Cracoviensis”, vol. 12, s. 153–169.

Kolberg O.

1964a [1890] *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, t. 33, *Chełmskie*, cz. I, Wrocław–Poznań.

1964b [1890] *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, t. 23, *Kaliskie*, cz. I, Wrocław–Poznań.

1964c [1891] *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, t. 35, *Przemyskie*, Wrocław–Poznań.

Krzywicki L.

1923 *Do Jasnej Góry (Z powodu Władysława Reymonta: pielgrzymka do Jasnej Góry)*, [w:] L. Krzywicki, *Studja socjologiczne*, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane, s. 147–164.

Lambek M.

2013 *What Is „Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to Religion?*, [w:] J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Chichester, s. 1–32.

Lefebvre H.

1974 *La production de l'espace*, Paris.

Margry P.J.

2008 *Paradoxes of Marian Apparitional Contestation: Networks, Ideology, Gender, and the Lady of All Nations*, [w:] A.-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds.), *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Farnham-Burlington, s. 183–199.

McKevitt Ch.

1991 *San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio*, [w:] J. Eade, M.J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York, s. 77–97.

Niedźwiedź A.

2015 *Old and New Paths of Polish Pilgrimages*, [w:] D. Albera, J. Eade (eds.), *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, New York–London, s. 69–94.

2017 (w druku) *Multivocality of Space and Creation of Heritages: New Shrines in Old City*, „Anthropological Notebooks”.

Olszewski D.

1996 *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa.

Reymont W.

1988 *Pielgrzymka do Jasnej Góry*, Warszawa (po raz pierwszy publikowana w 1894 r. jako *Pielgrzymka do Jasnej Góry. Wrażenia i obrazy*, „Tygodnik Ilustrowany”, nr 24–36, w formie książkowej 1895, Warszawa).

Rodman M.C.

2003 *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*, [w:] *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, S.M. Low, D.L. Zúñiga (eds.), Oxford, s. 204–223.

Sallnow M.J.

1981 *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*, „Man”, vol. 16, s. 163–182.

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington.

Sekerdej K., Pasięka A.

2010 „Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie. A co ludziom?”. *Negocjowanie przestrzeni w Licheniu*, [w:] A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak (eds.), *Spoleczne tworzenie miejsc. Globalizacja. Etniczność. Władza*, Kraków, s. 119–132.

Starnawski J.

1987 *Władysław Stanisław Reymont jako reporter pielgrzymki do Jasnej Góry*, „Studia Claromontanta”, t. 7, s. 215–229.

Thomas W.I., Znaniński F.

1976 *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa.

Tokarska-Bakir J.

2010 *W winnicy rytuału*, [w:] V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa, s. 9–33.

Turner E.

2009 *Wstęp*, [w:] E. Turner, V. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. E. Klekot, Kraków, s. IX–XVI.

Turner V., Turner E.

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York.

2009 *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. E. Klekot, Kraków.

Tweed T. A.

2011 *Space*, „Material Religion”, vol. 7, issue 1, s. 116–123.

Wolf E.

1958, *The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol*, „The Journal of American Folklore”, vol. 71, no. 279, s. 34–39.

Wyka K.

1979 *Reymont, czyli ucieczka do życia*, Warszawa.

Ziejka F.

1994 *Krakowscy pątnicy* [w:] R. Godula (red.), *Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta*, Kraków, s. 9–35.

1996 *Pisarze czasów narodowej niewoli na jasnogórskim szlaku pielgrzymkowym*, „Peregrinus Cracoviensis”, vol. 3, s. 97–117.

Materiały internetowe

Pielgrzymka do Częstochowy. Obrazek wiejski ze śpiewami, libretto Oskara Kolberga na podstawie tekstu Seweryny Pruszkowej *Pielgrzymka do Częstochowy* (pierwodruk w: *Obrazki dramatyczne*, Warszawa 1857), <http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/100> [dostęp: 11.11.2016].

Filmografia

Nouchka van Brakel (reż.)

2006 *Ave Maria. Van Dienstmaagd des Heren tot Koningin van de Hemel*, Holandia.