

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: sztajers@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-8975-2994>
<https://doi.org/10.14746/h.2024.4.5>

Góry jako przestrzenie sakralne. Tradycja i nowoczesność

Mountains as sacred spaces. Tradition and modernity

Abstract. *Mountains have always played an important role in the religiosity and spirituality of different cultures. They have been seen both as sacred spaces and as special bridges between the temporal and supernatural worlds, or as places that connect different cosmic levels. In religious traditions such as Hinduism, Buddhism, Christianity, and indigenous religions, mountains have been places of revelation, mystical experience, meditation, and worship. This article discusses the significance of mountains in selected traditional beliefs and rituals, emphasizing their role as material vehicles of spiritual heritage. This traditional approach is contrasted with contemporary ways of interpreting the sacredness of mountains, especially those interpretations shaped by secularization and modernization. Phenomena such as experiences of well-known alpinists and ordinary tourists, literary narratives and works of art show how the sacred character of mountains is adapting to modern realities.*

Keywords: *mountains, sacred space, religion, experience, tourism*

Słowa kluczowe: *góry, święta przestrzeń, religia, doświadczenie, turystyka*

W odróżnieniu od przedmiotów wytworzonych ręką człowieka oraz przestrzeni silnie zagospodarowanych, góry, zwłaszcza zaś pasma gór wysokich i ich szczyty, stanowią obszar natury o ograniczonej dostępności. Krajobraz górski jest postrzegany jako surowy, niedostępny, obcy, majestatyczny, zapierający dech w piersi. Jednocześnie góry budzą lęk i grozę, bywają dla człowieka niebezpieczne, czasami odbierają życie. Postawa człowieka wobec gór cechuje się ambiwalencją – góry



fascynują i przyciągają, a jednocześnie wzbudzają grozę. Jak pokazał Rudolf Otto, ambiwalencja taka jest charakterystyczna dla doświadczenia numinotycznego¹. Sacrum jest tajemnicą pełną grozy, ale tajemnicą przyciągającą, fascynującą (*mysterium tremendum et fascinans*). Nie ma więc nic szczególnego w tym, że góry traktowane są jako zjawiska sakralne. Interesujące jest natomiast to, że sakralność ta bywa różnie rozumiana, przejawia się w kontekście nie tylko religijnym, ale i świeckim. Święte góry odgrywają istotną rolę w wierzeniach, mitach i rytuałach rozmaitych tradycji religijnych, ale świętość gór może być doświadczana także niezależnie od jakiegokolwiek religii. Jeśli pójść za znaną intuicją Émila Durkheima², zgodnie z którą rzeczy święte to rzeczy oddzielone od sfery życia codziennego, można powiedzieć, że przez samo swoje usytuowanie góry mogą wzbudzać doświadczenia tożsame bądź bliskie doświadczeniu sacrum. Takie niezwykle doświadczenia opisywane są przez wybitnych alpinistów, zwykłych turystów i miłośników gór.

W wierzeniach i praktykach religijnych góry mogą być nośnikiem rozmaitych znaczeń i pełnić wiele różnych funkcji³. Często symbolizują środek albo oś świata, będąc wyróżnionymi miejscami religijnego kosmosu oraz miejscami, w których możliwe jest spotkanie bytowo różnych obszarów kosmicznych, w tym spotkanie świata ludzkiego z nadprzyrodzonym, bogów z ludźmi. To właśnie dlatego szczyty gór często są miejscami, w których zgodnie z przekazem tradycji objawiają się bogowie, w których ludzie doznają wizji i słyszą słowo boże. Szczyty gór bywają miejscem zamieszkiwanym przez bogów, a także obszarem przepełnionym nadprzyrodzoną mocą. Mogą być postrzegane jako źródło życia – to właśnie w nich początek mają źródła zasilające rzeki – ale również jako niebezpieczne miejsca goszczące zmarłych. Góry były ponadto miejscami kultu, zwłaszcza ofiary i modlitwy⁴, miejscami praktyk medytacyjnych i jogicznych, a także celami pielgrzymek⁵.

Niezwykłe bogata i zróżnicowana jest religijna symbolika gór⁶. Nie sposób jej sprowadzić do wspólnego mianownika. Jak słusznie wskazuje Mircea Eliade, „niezliczone są symboliczne i religijne wartościowania gór”⁷. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form symbolizmu religijnego związanych z górami stanowi symbolizm środka, rozumianego jako centrum świata lub jako oś świata, łączą-

¹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, KR, Warszawa 1999.

² É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

³ D.L. Eck, *Mountains*, w: *Encyclopedia of religion*, ed. L. Jones, 2nd edition, vol. 9, Macmillan Reference USA, Detroit 2005, s. 6212.

⁴ I. Hori, *Folk Religion in Japan*, University of Chicago Press, Chicago and London 1968, s. 144.

⁵ T. Huber, *The cult of Pure Crystal Mountain: Popular pilgrimage and visionary landscape in southeast Tibet*, Oxford University Press, Oxford 1999.

⁶ J.-P. Roux, *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*, Fayard, Paris 1999.

⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 97.

ca różne obszary kosmiczne. Góra może być nie tylko centrum ziemi, ale i jej początkiem⁸. W licznych kosmogoniach góry wyłaniają się jako pierwsze z odmętów praoceanu. W wyobrażeniach wielu ludów święta góra pełni funkcję *axis mundi* – osi świata łączącej różne wymiary kosmosu, zwłaszcza świat doczesny i transcendentny. Świętość góry wiąże się z przypisywaną jej mocą, ta zaś pochodzi ze świata górnego. Ponieważ szczyt góry sięga nieba, symbolizm góry ma charakter niebiański. Góra niejako uczestniczy w transcendencji nieba⁹, zapewniając porządek i stabilność całego kosmosu¹⁰. Istotną rolę w religijnych wyobrażeniach i wierzeniach związanych z górami odgrywa symbolizm wstępowania oraz rytuały wstępowania. Nie tylko dusze zmarłych i szamani wspinają się po zboczach gór, aby dotrzeć do nieba. Również składający ofiary wspinają się na wierzchołki gór, ponieważ tam znajdują się najbliżej bogów. W mistyce chrześcijańskiej długa droga wiodąca do zjednoczenia z Bogiem bywa przedstawiana jako wspinaczka. Znamienna pod tym względem jest symbolika górska stosowana w mistyce Jana od Krzyża, który drogę duszy do zjednoczenia z Bogiem przedstawia jako drogę na górę Karmel. Droga na szczyt nie jest łatwa, wymaga przejścia przez „noc ciemną”¹¹; jednak trudy wędrówki zostają wynagrodzone na jej końcu.

Na szczytach gór bogowie objawiają się człowiekowi. Bóg objawia się Mojżeszowi na górze Synaj, Jezus przemienia się w obecności uczniów na wysokiej górze, prawdopodobnie górze Tabor. Najważniejsze europejskie sanktuaria maryjne – Lourdes, Fatima, Medjugorie, La Salette – to miejsca, w których Matka Boska objawiła się na wzgórzach. Objawienia bóstw na szczytach gór znane są również w wielu innych tradycjach, m.in. w religii starożytnych Greków, w tradycjach chińskich, tybetańskich, tureckich. W niektórych tradycjach bogowie po prostu zamieszkują szczyty gór, czego przykładem może być grecki Olimp z dwunastoma bogami, a także góra Kajlas, położona w Tybecie, według wierzeń hinduskich miejsce przebywania Śiwy i jego małżonki Parwati. Z kolei japońska góra Fuji zamieszkiwana jest przez rozmaite bóstwa i nadprzyrodzone istoty.

Góra sama w sobie może być przedmiotem czci. Częściej jest jednak traktowana jako święta ze względu na uczestnictwo w wyższym porządku, obecność bóstw, objawienia bóstw, a także dlatego, że stanowi ważne dla danej tradycji miejsce. Może to być miejsce spotkania człowieka z bogiem, ale także miejsce, w którym żyją uznawani za świętych ludzie¹². Na szczytach wzgórz buduje się świątynie, klasztory i pustelnie. Występują na nich święte przedmioty, takie jak kamienie,

⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 48.

⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 99.

¹⁰ D.L. Eck, *Mountains*, s. 6212.

¹¹ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 146.

¹² E. Bernbaum, *Sacred mountains of the world*, wyd. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 281.

skały, źródła czy grotty. Szczyt góry może być ponadto miejscem ważnych wydarzeń, miejscem, w którym swój początek ma religia lub tradycja.

Nie tylko górski krajobraz jest źródłem symboliki religijnej, ale także obecność i aktywność człowieka w górach. Wysoka góra rzuca wyzwanie, jest niebezpieczna, groźna i zmienna. Zdobycie góry wymaga wysiłku, determinacji i wytrzymałości. Podobnie droga człowieka religijnego ku tak czy inaczej rozumianemu zbawieniu wymaga często ponadprzeciętnego wysiłku i jest najeżona niebezpieczeństwami. Wstępowanie na górę bywa zatem w literaturze religijnej podstawą symboliki związanej z duchowym doskonaleniem, drogą, pielgrzymką, wyzwoleniem, zbawieniem czy oświeceniem. Wspinaczka symbolizuje nie tylko pokonywanie naturalnych przeszkód i podróż pełną niebezpieczeństw, ale także walkę wspinacza z samym sobą, własnymi słabościami i lękami. Widoczne jest to w kontekście religijnym, gdzie wspinaczka symbolizuje trudną duchową podróż, ale także świeckim, jak w przypadku himalaisty przekraczającego własne ograniczenia fizyczne i umysłowe.

Sakralność gór funkcjonuje nie tylko w kontekście religijnym. Niereligijna duchowość obejmuje rozmaite doświadczenia, które pod pewnymi względami przypominają religijne doświadczenia sacrum, ale różnią się od nich tym, że nie są w żaden sposób powiązane z wyobrażeniami o istotach czy mocach nadprzyrodzonych. Ponadto historia i fenomenologia religii rozpoznają zjawisko polegające na zastępowaniu religijnych form świętości formami, które zwykło się określać mianem świeckiego lub kulturowego sacrum. Pojęcie świeckiego sacrum jest różnie rozumiane. W tym miejscu oznaczać będzie takie wartości, przekonania i praktyki, ale także przedmioty i miejsca, które wprawdzie nie mają charakteru religijnego, jedynie dla ludzi pozostają ważne i nienaruszalne¹³. Takie przedmioty i miejsca są albo wprost określane jako święte, albo uważa się, że określenie to nie kłóci się z wrażeniem, jakie na człowieku wywierają.

Jeśli współcześnie szukamy zlokalizowanego świeckiego sacrum, a więc związanego z konkretnym miejscem lub obszarem, z pewnością znajdziemy je w krajobrazie górskim, zwłaszcza w górach wysokich oraz pasmach górskich, którym tradycyjnie przypisuje się szczególną rolę w życiu danej społeczności. Góry pobudzają zarówno religijną wyobraźnię, jak i wyobraźnię świecką. W jednostkach niereligijnych mogą wzbudzać uczucie zależności od czegoś znacznie potężniejszego, poczucia bycia częścią większej całości, a także doświadczenie nieprzemijalności. Duchowość niereligijna dobrze zna tego rodzaju przeżycia związane z górskim krajobrazem. Nietrudno je znaleźć w literaturze pięknej, zwłaszcza w poezji i powieściach. Przynajmniej od czasów romantyzmu góry są ważnym źródłem inspiracji literackich i artystycznych. Jednocześnie literatura

¹³ K. Knott, E. Poole, T. Taira, *Media portrayals of religion and the secular sacred: Representation and change*, Ashgate Publishing, Burlington 2013, s. 11.

i sztuka uczyły kolejne pokolenia takiego innego postrzegania gór oraz miały istotny wpływ na kształtowanie duchowej więzi z górami¹⁴.

Nie sposób tutaj odpowiedzieć na pytanie, czy tak rozumiana sakralność gór stanowi szczególną odmianę sacrum, czy też jest tylko degradacją religijnego doświadczenia sacrum. Takie pytanie postawił Mircea Eliade, który wskazywał na desakralizację współczesnego człowieka i świata natury, a jednocześnie podkreślał, że sacrum może funkcjonować w rozmaitych formach zdegradowanych¹⁵. Formy takie są wprawdzie oderwane od typowego życia religijnego, obejmującego wiarę w istoty i moce nadprzyrodzone, zachowania rytualne oraz poczucie bycia częścią pewnej tradycji, ale poruszają w umyśle człowieka pewne struny, sprawiając, że doświadczenia, które człowiek ten miewa oraz działania, w które się angażuje, w pewnym stopniu przypominają przeżycia i działania religijne. Odpowiedź Eliadego nie jest jedyną możliwą odpowiedzią. Opiera się ponadto na dyskusyjnych założeniach i koncepcjach antropologicznych, takich jak koncepcja *homo religiosus*. Z tej perspektywy sakralność gór, manifestująca się w doświadczeniu człowieka współczesnego, byłaby tylko zdegradowaną formą świętości przejawiającej się w religijnym doświadczeniu gór. Istnieje jednak inna możliwość, zgodnie z którą odmiany sacrum określane tutaj mianem świeckich nie są produktem sekularyzacji świadomości religijnej, ale równolegle istniejącymi doświadczeniami, które mogą przybierać formę religijną lub świecką.

Niezależnie od tego, czym jest niezwykle doświadczenie towarzyszące kontaktom z górami oraz z jaką formą sakralności mamy tu do czynienia, świeckie sposoby obcowania z górami, takie jak sport czy rekreacja, czasami wykazują podobieństwo do przeżyć duchowych spotykanych w kulturach tradycyjnych¹⁶. Wspinaczka może wiązać się zatem z doświadczeniem głębokiej przemiany duchowej. Wielu światowej sławy alpinistów ujmowało doświadczenia towarzyszące wspinaczce w ekstremalnych warunkach w taki właśnie sposób. Pierwszy zdobywca (wraz z Louisem Lachenalem) Annapurny w 1950 r., francuski alpinista Maurice Herzog, opisuje niezwykle doświadczenia, jakie towarzyszyły tej wyprawie. Należały do nich poczucie „czegoś nienaturalnego”, zanik „uczucia zmęczenia”, „jak gdyby grawitacja już nie istniała”, poczucie bycia w „innym wszechświecie” oraz „zadziwiające szczęście”¹⁷. Herzog sam porównuje to doświadczenie do przeżyć mistycznych św. Teresy z Ávili. Przeżycia tego rodzaju, zwykle krótkotrwałe, różnią się od pozostałych przeżyć właśnie tym, że nie przytrafiają się na co dzień, nie są częścią świata życia codziennego. Niektóre z nich prowadzą jednak do

¹⁴ M.H. Nicolson, *Mountain gloom and mountain glory: The development of the aesthetics of the infinite*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1959, s. 1.

¹⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, KR, Warszawa 1999, s. 169.

¹⁶ E. Bernbaum, *Sacred mountains...*, s. 2.

¹⁷ M. Herzog, *Annapurna*, tłum. N. Morin & J.A. Smith, E.P. Dutton, New York 1953, ss. 6–7; cyt. za: E. Bernbaum, *Sacred mountains...*, ss. 2–3.

przemiany wewnętrznej. Reinhold Messner, wybitny alpinista i pierwszy w świecie zdobywca Korony Himalajów i Karakorum, tak określa w jednym z wywiadów ową przemianę:

Głównie interesuje mnie to, co dzieje się wewnątrz człowieka, gdy spotyka góry. Kiedy wspinasz się na górę, schodzisz z niej jako inna osoba. Nie zmieniamy góry, wspinając się na nią – to my sami się zmieniamy¹⁸.

Wsluchując się w wypowiedzi doświadczonych alpinistów, można odnieść wrażenie, że duchowa przemiana często towarzyszy wspinaczce wysokogórskiej. Doświadczenia takie nie towarzyszą jedynie miłośnikom wysokich gór oraz czynowym alpinistom. Są znacznie bardziej powszechne i wręcz poszukiwane przez zwykłych turystów.

Turystyka i sporty górskie, a także wzrastające zagospodarowanie terenów górskich, sprawiają, że sakralność gór nie jest doświadczana tak jak dawniej. Przede wszystkim tworzenie i rozbudowa infrastruktury wspierającej turystykę górską, a także uprawiane w górach sporty sprawiają, że szczyty górskie przestają być postrzegane jako niedostępne, oddzielone od codziennego świata, tajemnicze. W powszechnie dostępnych kurortach górskich utwardzona lub wręcz asfaltowa droga pozwala wjechać pojazdem mechanicznym na sam szczyt. Zamontowane na stokach wyciągi i kolejki zapewniają mniej lub bardziej komfortowe warunki turystom zmierzającym na szczyt. Już nie tylko schroniska, ale także hotele górskie pojawiają się na zboczach gór lub w ich pobliżu. Nawet najwyższe szczyty Himalajów, zwłaszcza Mount Everest, przestają być niedostępne dla amatorów wspinaczki górskiej. W ostatnich latach szczyt zdobywało kilkaset osób rocznie. Wspinaczka na najwyższą górę świata nie ma nic wspólnego z przecieraniem nowych szlaków, ponieważ – jak wskazuje Messner – każdego roku setki Sierpów pracują nad odpowiednim przygotowaniem szlaków dla wspinaczy, którzy zainwestowali znaczne środki finansowe, aby zdobyć górę¹⁹. Turystyka wysokogórska staje się przedsięwzięciem finansowym nie mniej niż duchowym. Wysokogórskie pasma bardziej dostępne dla turystów goszczą z kolei tysiące podróżników. Otaczające je miasteczka i wioski zamieniają się w sezonie w zatłoczone i pełne gwaru kurorty oferujące rozmaite rozrywki. Coraz częściej przemieszczanie się po szlakach w szczycie sezonu turystycznego wymaga długiego oczekiwania w kolejkach i zwinności niezbędnej do sprawnego mijania innych turystów. Nie są to warunki sprzyjające niezwykłym doświadczeniom, zwłaszcza doświadczeniom sacrum.

Turystyka górską jest jednak zjawiskiem późnym. Jej początki sięgają XVII wieku, natomiast masowy rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. Od tego czasu krajobraz górski państw rozwiniętych podlegał istotnym zmianom.

¹⁸ R. Messner, T. Huetlin, T. Carruthers, *Reinhold Messner: My life at the limit*, Mountaineers Books, Seattle, WA 2014, s. 198.

¹⁹ *Ibidem*, s. 234.

W konsekwencji zmianie ulegał także stosunek człowieka do gór. Nie tylko rozrost infrastruktury turystycznej, ale także zaawansowana komercjalizacja turystyki górskiej sprawiły, że góry przestały być jedynie zasobem o wartości estetycznej, duchowej, religijnej czy rekreacyjnej, a stały się zasobem ekonomicznym, oferowanym na rynku usług turystycznych. Jakkolwiek sakralność gór może przetrwać zaawansowaną komercjalizację, ta ostatnia zmienia stosunek człowieka do sacrum. Badacze zrównoważonego rozwoju obszarów górskich zauważają, że "rozwój atrakcji turystycznych w miejscach sakralnych, napędzany zainteresowaniem masowej turystyki, zakłóca relację człowieka z ziemią i może prowadzić do osłabienia poczucia więzi z danym miejscem lub górą"²⁰. Zakłócenie to dotyczy jednak nie tylko mieszkańców terenów górskich, ale także samych turystów. W reakcji na te zjawiska postuluje się przywrócenie obszarom górskim, zwłaszcza tym o doniosłym znaczeniu kulturowym, dawnej postaci, ograniczenie ludzkich ingerencji lub przynajmniej przestrzeganie zasad zrównoważonego rozwoju.

Krajobraz górski prawie nigdy nie jest surowym, naturalnym krajobrazem – niemal zawsze krajobrazem mieszanym, takim, w którym przyroda przeplata się z kulturą. Nie chodzi przy tym wyłącznie o to, że krajobraz górski często nosi na sobie fizyczne znamiona działalności człowieka. Istotne jest również to, jakie znaczenie zostało przypisane naturalnemu górskiemu krajobrazowi. Z górami związane są często rozmaite legendy, mity i baśnie opowiadające o bogach i innych istotach nadprzyrodzonych, o ludzkich bohaterach i tajemniczych postaciach. Opowieści te zmieniają się wraz z czasem. Innym razem są po prostu wytwarzane przez lokalnych twórców w odpowiedzi na zapotrzebowanie turystów. Tych ostatnich zachwyca nie tylko surowe piękno gór, ale także nałożona na nie warstwa symboliczna. W kulturze konkretne elementy górskiego krajobrazu żyją własnym życiem. Dobrym przykładem takiego nadawania znaczeń są polskie Karkonosze. Nie tylko całe pasmo górskie, ale także poszczególne góry, skały, ścieżki, jaskinie powiązane są z nadal przekazywanymi opowieściami. W opowieściach tych wątki baśniowe przeplatają się z wątkami historycznymi, odnoszącymi się do bogatej, wielokulturowej przeszłości regionu Karkonoszy. Istotną rolę odgrywają w nich duchy, zwłaszcza znana w tym regionie idea Ducha Gór, ukryte skarby i poszukiwacze skarbów, zamienione w skały legendarne postacie, książęta i księżniczki, magiczne skały, rośliny i zwierzęta. W wielu przypadkach naturalne obiekty funkcjonują jak symbole odsyłające do wielorakich znaczeń, mitycznego czasu, mitycznych wydarzeń i postaci.

Znajomość dawnych i nowych podań sprawia, że Karkonosze są postrzegane przez pryzmat opowieści przywiązanych do konkretnych miejsc. W ten sposób krajobraz zostaje przekształcony w serię opowieści, niejako ożywa w świadomości

²⁰ P.M. Godde, M.F. Price, F.M. Zimmermann, *Tourism and development in mountain regions: Moving forward into the new millenium*, w: *Tourism and development in mountain regions*, eds. M. Godde, M. F. Price, F.M. Zimmermann, CABI Publishing, Wallingford 2000, s. 14.

obserwatora. Skały wyjawiają swoją mityczną przeszłość, swoim kształtem, barwą, niezwyklejmi właściwościami wyjawiają tajemnice. Opowieści te nie są wprawdzie mitami wskrzeszającymi przeszłość; prawdziwość tych opowieści traktuje się zwykle z przymrużeniem oka. Jednakże nie sama prawdziwość czy wiarygodność opowieści ma tutaj znaczenie. Chodzi raczej o narracyjną strukturę, która zostaje nałożona na krajobraz górski i która sprawia, że w umyśle człowieka krajobraz ten zaczyna funkcjonować jako zbiór opowieści.

Sakralność gór nadal odgrywa istotną rolę w tradycjach religijnych całego świata. Szczyty świętych gór niezmiennie przyjmują pielgrzymów. Jednak nawet tam, gdzie religijne znaczenia uległy zatarciu, sakralność gór może funkcjonować niejako na innym planie, bez wyraźnych odniesień do tradycji religijnych czy istot nadprzyrodzonych. Górskie doświadczenia zarówno alpinistów, jak i zwykłych turystów często opisywane są tak, jakby sakralność gór była nieustannie ważnym wymiarem ludzkiego kontaktu z krajobrazem górskim. Przekształcanie terenów górskich i komercjalizacja turystyki z pewnością mają wpływ na stosunek człowieka do gór, ale nie wykluczają zarówno tradycyjnych, jak i nowszych form sakralizacji górskich przestrzeni.

Literatura

- Bernbaum E., *Sacred mountains of the world*, wyd. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Eck D.L., *Mountains*, w: *Encyclopedia of religion*, ed. L. Jones, 2nd edition, vol. 9, Macmillan Reference USA, Detroit 2005.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, KR, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Godde P.M., Price M.F., Zimmermann F.M., *Tourism and development in mountain regions: Moving forward into the new millenium*, w: *Tourism and development in mountain regions*, eds. M. Godde, M.F. Price, F.M. Zimmermann, CABI Publishing, Wallingford 2000.
- Herzog M., *Annapurna*, tłum. N. Morin & J.A. Smith, E.P. Dutton, New York 1953.
- Hori I., *Folk Religion in Japan*, University of Chicago Press, Chicago and London 1968.
- Huber T., *The cult of Pure Crystal Mountain: Popular pilgrimage and visionary landscape in southeast Tibet*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Jan od Krzyża św., *Dzieła*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- Knott K., Poole E., Taira T., *Media portrayals of religion and the secular sacred: Representation and change*, Ashgate Publishing, Burlington 2013.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Messner R., Huetlin T., Carruthers T., *Reinhold Messner: My life at the limit*, Mountaineers Books, Seattle, WA 2014.

Nicolson M.H., *Mountain gloom and mountain glory: The development of the aesthetics of the infinite*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1959

Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, KR, Warszawa 1999.

Roux J.-P., *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*, Fayard, Paris 1999.

