

Dział I

Rozprawy, studia, szkice



Jacek Kolbuszewski

Wrocław

jacekkolbuszewski@o2.pl

Od Filipa V Macedońskiego do Horacego de Saussure’a, od Horacego do Albrechta Hallera. O dziejach poznawania i zdobywania gór

Słowa-klucze: góry, historia, literatura, sztuka, *sacrum*, turystyka

Tytuł niniejszego szkicu zdaje się zapowiadać podjęcie w nim ogromnie rozległego zakresu problemów i faktów, których samo wyliczenie oraz proste streszczenie mogłoby stanowić przedmiot sporej objętością książki. Rzecz dotyczy przecież bardzo długiego okresu w dziejach kultury europejskiej. Chodzi tu o stadium, w którym zarysowywały się początki potraktowania fenomenu gór jako zagadnienia godnego autentycznej wieloaspektowej uwagi. W syntetycznym, szkicowym z natury rzeczy omówieniu, tak rozległej i różnorodnej problematyki¹ wskazane zostaną jedynie fakty najistotniejsze z punktu widzenia dziejów

¹ Pamiętać trzeba o wielorakości zakresu znaczeń pojęcia „góry” — są górami zarówno Himalaje i Alpy, jak Beskidy i Góry Kocie koło Trzebnicy. Na celowość takiej dystynkcji w badaniach nad historyczno-kulturowymi aspektami problematyki górskiej badacze francuscy, wcześniej skoncentrowawszy uwagę na Alpach i Pirenejach, zwrócili uwagę dopiero kilkanaście lat temu, rzecz zaś ma istotne znaczenie dla dziejów postaw wobec gór. Por. np. O. Kammerer, *Les Vosges sont-elles une montagne au Moyen Âge?*, „Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de monta-

poznania i opisu gór. Zagadnieniem najważniejszym w tej syntetycznej refleksji będą główne prawidłowości określające najważniejsze i najciekawsze rysy dawnych, przedromantycznych postaw wobec gór. Tu zatem przedmiotem refleksji stanie się jedynie próba typologicznego ujęcia zjawisk kulturowych z okresu poprzedzającego zarówno oświeceniową, scjentyficzną penetrację gór, jak i rodzącą się fascynację estetyczną, która w fazę dojrzałą weszła w okresie romantyzmu. Zjawisk tych nie da się klasyfikować przez użycie tradycyjnej nomenklatury stosowanej w badaniach nad dziejami kultury (a także różnych aspektów tej kultury, np. literatury bądź sztuki). Owe zaś fenomeny rozpatrywać trzeba w kategoriach im właściwej periodyzacji, rzecz dotyczy bowiem nie literackich (artystycznych) form ekspresji tematyki górskiej, ale przede wszystkim postaw zajmowanych wobec gór. Ujmując rzecz najprościej, chodzi tu nie tyle o to, co i jak pisano o górach, ile jak je widziano i pojmowano, jakie przypisywano im cechy, wartości i znaczenia, a zatem, jaką zajmowano wobec nich postawę². Swoistość propozycji periodyzacyjnej wynika tu stąd, że nie istniał przecież jakiś charakterystyczny, na przykład średniowieczny czy renesansowy lub barokowy, model postawy wobec gór, choć, oczywiście istniały znamienne dla poetyki choćby barokowej konwencje w sposobach pisania o nich, co jest jednak kwestią bardziej stylu i konwencji estetycznych niż stosunku do nich, a więc owej postawy³. Sprawę komplikuje tu jeszcze jedna kwestia.

Oto w obranym tu polu widzenia spośród wielu możliwych postaw wobec krajobrazu (i ściślej: wobec gór), takich jak utylitarna, metafizyczno-uczuciowa, badawcza, zdobywcza, pojawia się także, acz trochę paradoksalnie nie jako najważniejsza, postawa estetyczna⁴. Każda z nich objawiła się w dziejach poznania

gnes européennes: premier état des lieux”, [w:] *Moyenne montagnes européennes. Acta du colloque de Clermond-Ferrand mai 1998*, Clermond-Ferrand 1999.

² Modelową typologię postaw wobec gór przedstawił A. Ziemilski, *Człowiek i góry a cywilizacja współczesna*, [w:] *Symposium „Góry w kulturze polskiej”*, Kraków 1974, s. 25–41; *idem*, *Człowiek w krajobrazie. Szkice z pogranicza socjologii*, Warszawa 1976. Ten aspekt metodologicznego sposobu periodyzacji zjawisk kulturowych dotyczy nie tylko takiej góroznawczej perspektywy, lecz uwzględniany być musi także w opisie wielu innych zjawisk, co dobrze dostrzegalne jest na przykładzie problemów historycznej antropologii i budowania periodyzacji fenomenu np. dzieciństwa, starości, śmierci, a nawet życia codziennego. Szczególnie istotne osiągnięcia ma tu francuska historyczna antropologia kultury. Dobrym przykładem są tu badania z zakresu antropotematologii humanistycznej; por. np. Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, 1992 (*L’Homme devant la mort*, 1977); J. Kolbuszewski, *Kilka uwag o historii śmierci. Antropologiczno-kulturowe koncepcje śmierci i style zachowań*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna, antropologia kultury, humanistyka*, Wrocław 1998, s. 5–12.

³ K. Górski, *Poezja jako wyraz. Próba teorii poezji*, Kraków 1946.

⁴ Por. M. Gołaszewska, *Zasady estetyki*, Warszawa 1984, s. 92–115; zob. między innymi M. Pawlikowski, *Góry i człowiek*, Miejsce Piastowe 1938; J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Warszawa 1974, Kraków 1995 (wyd. niemieckie *Die Wildnis*, Suhrkamp Verlag 1987); R. Frison-Roche, S. Jouty, *Histoire de l’alpinisme*, Paris 1996; A. Cabantous et al., *Mer et montagne dans la culture européenne (XVIe–XIXe siècle)*, Rennes 2011.

gór, każda znajdowała ciekawe formy ekspresji, każda też z nich odegrała ważną rolę w dziejach widzenia, doświadczania i przeżywania gór. Z tego względu szczególnie godne uwagi są zmiany w sposobie dostrzegania, a dalej widzenia gór, związanego ze stopniowym zbliżaniem się ludzi do nich i wchodzenia w ich głąb. To kwestia osadnictwa, ewolucji ich gospodarczego wykorzystywania (pasterstwo, górnictwo⁵), a ujmując rzecz wprost — przechodzenia od widzenia ich z oddali, do bytności w ich głębi i widzenia szczegółów krajobrazu górskiego z bliska związanego z najdosłowniejszym wejściem w te góry i na ich wierzchołki. Wiąże się to z historią turystyki górskiej i prapoczątkami alpinizmu. Dla wielkich kulturowych przemian dostrzec tu można odpowiednik w ewolucji widzenia gór przez każdego niemal człowieka po pierwszym ich zobaczeniu wchodzącego w nie głębiej. Chodzi tu o proces, który — z zachowaniem wszelkich proporcji — realizował się (i chyba zawsze realizuje) w zjawisku określonym przez Zygmunta Klemensiewicza mianem „dojrzewania taternika”:

Stosunek człowieka do gór jest nie tylko u różnych osób różny, ale i u taternika zmienia się z czasem, a wraz z nim zdolność i sposoby patrzenia na góry. Gdy je pierwszy raz jako początkujący widzi, pociągają go swą tajemniczością, przygnębiają i przerażają swym ogromem. Są mu wtedy nie tyle piękne, co dziwne, a nade wszystko nieznane. W miarę jak je lepiej poznaje, stają się mniej straszne, lecz nie mniej piękne, gdy zaczyna je już odróżniać. [...] A jak się z nimi całkiem blisko żyje, to zaczyna się w nich pewnych cech ludzkich doszukiwać, nabierają dla niego pewnych właściwości charakteru⁶.

Zdaniem Wincentego Birkenmajera ten proces dojrzewania jednostkowego był powtórzeniem ewolucji całego taternictwa⁷. Tu powiedzieć śmiało można, że w skali większej, wielowiekowej, wielopokoleniowej analogiczny proces „dojrzewania” sposobu rozumienia, a zatem widzenia gór, dokonywał się przez wieki, od średniowiecza do wspomnianego schyłku XVIII w.

Kwestia ta każe zwrócić uwagę na dwa podstawowe aspekty chodzenia po górach, osiągnięcia ich szczytów, mówiąc potocznie, wchodzenia na różne góry. Pierwszy wiąże się z różnymi aspektami utylitaryzmu, gdy chodzenie po górach (*scil.* wchodzenie na ich wierzchołki) służy osiągnięciu jakichś zaplanowanych korzyści (nie zawsze mają one charakter materialny). Dotyczy to wchodzenia na góry w jakimś określonym celu, po to, by coś wskutek znalezienia się wysoko, na szczycie, osiągnąć. Przykładem — znamienym zresztą, bo otwierającym dzieje gór w kulturze europejskiej, jest biblijne — fikcyjne czy rzeczywiste, to

⁵ Kopalnie na Krywanu (2432 m) w XVI w. istniały już na wysokości ok. 2200 m.

⁶ Z. Klemensiewicz, *Czarny Szczyt*, „Taternik” 1911, nr 3, s. 42. Zob. też J.A. Szczepański, *Z aktualnych zagadnień taternictwa*, „Taternik” 1929, nr 4, s. 83, gdzie powtórzenie tej myśli z wyłączeniem koncepcji antropomorficznego (u Klemensiewicza — młodopolskiego) widzenia gór.

⁷ W. Birkenmajer, *Ze wspomnień wysokogórskich*, „Taternik” 1933, nr 3–4, s. 51. O Birkenmajerze zob. M. Praczyk, *Wincenty Birkenmajer — taternik, nauczyciel, pisarz*, Zakopane 2014.

w tej chwili nieistotne — wejście Mojżesza na górę Nebo⁸. Drugim, który tu znajdzie się w centrum uwagi, jest wchodzenie na góry dla samego bycia na nich i wiążących się z tym przeżyć (emocjonalnych, estetycznych, zmysłowych). Ten drugi aspekt w ogromnym stopniu zaważył na dziejach poznania gór i ich zdobywania, on też stanowi osnowę dziejów alpinizmu i — szerzej — turystyki górskiej. W dziejach kultury europejskiej zdobywał on sobie prawo obywatelstwa z trudem i powoli. By móc osiągnąć pełnię formy (zatem i wyrazu) w dziejach kultury, musiały się dokonać istotne przemiany, pozwalające na ukształtowanie się bezinteresownej, aprobatywnej postawy wobec gór. Słowem: aby góry poznać i zdobyć, aby prawdziwie w nie wejść, ludzie pokonać musieli wiele różnych przeciwności i trudności, zarówno obiektywnych, jak i subiektywnych — uporać się z przeszkodami zarówno natury fizycznej (trudna dostępność, różne niebezpieczeństwa, klimat), jak i psychicznej (wyobrażenia, przesady, lęk).

O różnych aspektach tej problematyki pisano niejednokrotnie, acz w polskich wchodzących tu w rachubę pracach eksponowano je dosyć jednostronnie z punktu widzenia faktograficznie ujmowanej historii alpinizmu, historii literatury czy dziejów malarstwa, czasem z ogólnikowej perspektywy antropologii kultury. Rangę szczególną przypisać tu trzeba książce Michała Pawlikowskiego *Góry i człowiek (Rozdział z historii kultury)*. We wstępie do niej Pawlikowski napisał: „Ta książka, [...] przeznaczona jest dla szerszego ogółu, pomyślana została jako historyczny obraz stosunku ludzi do górskiego świata”⁹. Podobnym tropem idzie tok myślowy niniejszego studium, z tym jednak, że dotyczy on tego wczesnego okresu w dziejach poznawania gór, który Pawlikowski ujął w ogólnikowym zaledwie zarysie, nie rozróżniając różnych aspektów problematyki, uwagę zaś głównie koncentrując na niuansach dziejów przedstawiania gór w malarstwie. Uwaga ta w niczym nie umniejsza wartości pracy Pawlikowskiego. Jego ujęcie tylko w części znalazło kontynuację w monografii Jacka Woźniakowskiego *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*.

Trzeba tu uczynić pewną — dość istotną — dygresję. Oto w rozważaniach niniejszych nie da się uniknąć pewnych nawiązań do niektórych, tylko jednak niektórych, ściśle literackich aspektów owej problematyki. Natomiast zupełnie świadomie, a w przeciwieństwie do ujęć Michała Pawlikowskiego i Jacka Woźniakowskiego, pominięta zostanie kwestia dziejów tematyki górskiej w malarstwie. Wynika to stąd, że *de facto* wszystkie, a przynajmniej prawie wszystkie literackie przejawy jakiegokolwiek zainteresowania górami są następstwem jakiejś formy zetknięcia się z nimi, choćby widzenia ich z daleka. W malarstwie natomiast,

⁸ Mojżesz wstąpił ze stepów Moabu na górę Nebo, na szczyt Pizga, naprzeciw Jerycha, wówczas „Rzekł Pan do niego: »Oto kraj, który poprzysiągłem Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi tymi słowami: Dam go twemu potomstwu. Dałem ci go zobaczyć własnymi oczami, lecz tam nie wejdziesz«. Tam, w krainie Moabu, według postanowienia Pana, umarł Mojżesz, sługa Pański”, Pwt 34, 4–5.

⁹ M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 11. Niestety, nie miałem dostępu do wydanej w 1931 r. książki Claire Eliane Engel *Ces Monts affreux... et ces Monts sublimes..., tome 1, période préromantique de l'alpinisme (1650–1810)*, avec des illustrations de Samivel.

szczególne dawnym, w okresie najwcześniejszego pojawiania się tła pejzażowego w malarstwie przede wszystkim religijnym (Giotto di Bondone) motywy górskie miały charakter całkowicie konwencjonalny, „wyobrażeniowy” i niemający niczego wspólnego z górkim krajobrazem. Michał Pawlikowski pisał:

zerwanie Trecenta Włoskiego z tradycją złotego tła otwiera drogę przed pejzażem i oto wielki nowator Giotto wprowadza do obrazu góry. Czyż je naprawdę tak widział w rozmiarach dużych głazów narzutowych, jeśli nie szaf i stołów, w fasonach kartonowych pudeł? Czy je tak widział on, który góry prawie ciągle miał przed oczyma?¹⁰

Cennino Cennini (1370–1440) — włoski malarz i teoretyk malarstwa, który był jak się zdaje uczniem Giotta, w traktacie *II libro dell' arte o Trattato della pittura (Rzecz o malarstwie)* wyjaśniał:

Sposób na wyobrażenie gór z natury. Chcąc mieć dobry wygląd gór i żeby wydały się naturalne, znajdź duże głazy, kanciaste i nieociosane i rysuj z natury, dając światła i cienie wedle tego, jak ci rozsądek pozwala.

Precyzując zaś wskazówki techniczne, dodał:

Kiedy chcesz robić góry na mokro lub na sucho, zrób farbę verdaccio z jednej części czerni i dwóch części uhru. Ustopnij kolory do mokrej roboty bielą bez tempery, zaś do suchej — blejwasem i temperą, i zrób takie rodzaje jakie dałbyś na ciemne postacie lub wypukłe. Będziesz robić góry, które się mają wydać odległe, tym ciemniejsze zrób swoje farby, a kiedy chcesz je pokazać blisko, zrób farby jaśniejsze. [...] Chciesz zaś ukraścić powyższe góry lasami lub zaroślami, nałóż przedtem pień drzewa czernią czystą z temperą, bo na mokro źle się robią; a potem zrób jeden stopień liści z zieleni ciemnej lub też błękitnej, bo z ziemi zielonej nie będzie dobry i pracuj bardzo gęstą farbą¹¹.

To wszystko. Ale już Leonardo da Vinci zwracał uwagę na to, by w malowaniu krajobrazu uwzględniać prawa perspektywy. Mimo to jednak długotrwałą nieobecność przedstawień autentycznych krajobrazów górskich w malarstwie objaśnić można w analogii do przyczyn, dla których w literaturze nie tylko renesansowej, lecz także całej staropolskiej, zabrakło opisów przyrody pierwotnej. Stanisław Dobrzycki w klasycznej pracy o przyrodzie w literaturze polskiego renesansu wyjaśnił, że renesansowy poeta mógł wprowadzić do swego dzieła obraz przyrody tylko wtedy, gdy dany widok bądź zjawisko przyrody odznaczało się pewną „klasycyzacją”¹², gdy także do owych zjawisk przyrody dawały się zastosować kryteria utylitarne. Zazwyczaj góry nie spełniały ani jednego z tych

¹⁰ M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 20. Pawlikowski chyba zapomniał, że głazy narzutowe zwykle są w kształcie obłe.

¹¹ C. Cennini, *Rzecz o malarstwie*, Warszawa 1933, s. 50 i 51.

¹² S. Dobrzycki, *Z dziejów literatury polskiej*, Kraków 1907, s. 156.

warunków, regułą zaś było, że jawiły się jako przeszkoda w podróży, jako obszar dziki, trudno dostępny, sprawiający ogromne kłopoty i trudności z dostosowaniem się człowieka do ich warunków. Nie jest to więc rzeczą przypadku, że pierwsze w dziejach obrazy krajobrazu górskiego, inicjujące zresztą realizm w sztuce, wyszły spod ręki Konrada Witza (ok. 1400–ok. 1445–1447), który mieszkał w Bazylei i w Genewie. W 1444 r. przeniósł się do Genewy. Tłem jego *Ukrzyżowania* są okolice Jeziora Bodeńskiego, słynny zaś *Polów ryb na jeziorze Genezaret* ma za tło otoczenie Lemanu widzianego z okolic Genewy z Voirons, le Môle et le Mont Salève w tle. Z kolei Albrecht Altdorfer (1480–1538), wprowadzając do tła motywy krajobrazu naddunajskiego, wzbogacał je obrazem gór; Roelandt Savery (1576–1639), który z rozkazu cesarza Rudolfa II podróżował po Tyrolu, był pierwszym malarzem, który będąc w głębi gór, oddał wyraźnie ich monumentalizm, skupiając jednocześnie uwagę na szczegółach krajobrazu, aczkolwiek znany jest przede wszystkim z fantazyjnych obrazów o tematyce zoologicznej (jego *Dront Dodo*, 1626, to jedyny dokument zaginionego gatunku). Ciekawy szkic górski wykonał Leonardo da Vinci, którego znana *Madonna wśród skał* prezentuje góry sprawiające wrażenie absolutnie nierealnych, nieledwie surrealistycznych, ale znakomita znawczyni historii kulturowych aspektów gór i literatury alpinistycznej Claire Eliana Engel twierdziła, że namalował on Monte Rosa widzianą od południowej strony¹³. Pewniejsze jest, że Leonardo da Vinci wszedł na któryś z niższych szczytów w jej otoczeniu, nazwanym Mont Boso¹⁴. Niedawne dziennikarskie rewelacje, że Leonardo naszkicował z autopsji znaną z afery „końca świata 2012” górę Bugarach w południowej Francji mało są prawdopodobne. Leonardo nigdy nie był we Francji.

Skoro mowa o górach malowanych i przedstawianych w grafice, to za najdawniejszą ilustrację przedstawiającą lodowiec uważa się miedzioryt Josepha Pleppa (1595–1642) *Abbildung des Gletschers im Grindelwaldt in der Herrschaft Bern. Effigies montis glacigenae in Grindelia* (Unterer Grindelwaldgletscher), opublikowany w książce *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae* (1654). Dotąd natomiast, co dziwne, nie zwrócono uwagi na — nieledwie zdumiewający — fakt, że sceneria lodowca jest najważniejszym elementem pejzażu, jaki przedstawił Benozzo Gozzoli (1420–ok. 1498) na malowidle *Orszak Trzech Króli* (1497–1498) w kaplicy Palazzo Medici (cappella dei Magi, Palazzo Medici-Riccardi) we Florencji. Jego obraz ujęty został w konwencji przypominającej skały na obrazach Giotta, ale samo podjęcie tego motywu w okresie, w którym zainteresowanie dla gór było wręcz nikłe, ma ogromną wymowę. Gozzoli musiał jakiś duży lodowiec dobrze widzieć z niewielkiej odległości¹⁵.

¹³ C.E. Engel, *A History of Mountaineering in the Alps*, London 1950, s. 82.

¹⁴ D.W. Freshfield, *Horace-Bénédict de Saussure*, Genève 1989, s. 16, books.google.pl/books?isbn=2051010455.

¹⁵ E.H. Gombrich, *O sztuce*, Poznań 2013, s. 256, pisze tylko, że malowidło przedstawia „podróż przez idylliczną krainę”, ale w cennym jego dziele problematyka pejzażu została potraktowana prawie marginesowo. Autora tego bowiem bardziej interesowało, „jak”, a nie „co” malowano.

Jedynym możliwym wnioskiem, który wynika z naszkicowanych tu naprędce, przecież jednak tylko najważniejszych, faktów, jest stwierdzenie, iż malarstwo w swym rozwoju dziejowym nie przyczyniło się do poznania i zdobycia gór, rolę zaś prawdziwie pożyteczną odgrywać poczęła fotografia i to dopiero w XX w. Początki fotografii górskiej stanowią problem ciekawy, mają swoje miejsce w dziejach kultury, ale dopiero wiek XX wykazał jej autentyczną przydatność w poznaniu i zdobywaniu gór, czego ładnym przykładem mogą być różne poczynania Wincentego Birkenmajera związane z przygotowaniem do zdobywania zachodniej ściany Łomnicy¹⁶.

...*mais revenons à nos moutons.*

Za granicę wstępną, otwierającą ten wielki okres w dziejach poznawania i zdobywania gór, uznać można wejście w 217 r. Filipa V Macedońskiego na Haemus (Hemus, Musala¹⁷), o czym pisał Liwiusz (*Ab urbe condita*, 40,21). Filip V był przekonany, że ze szczytu zobaczy rozległy krajobraz od Adriatyku po Morze Czarne. Być może, jak sądzili jego przeciwnicy, wiązało się to z planami jego podbojów, ale tak czy owak było to pierwsze w historii zapisane wejście na wysoki szczyt górski dla zobaczenia roztaczającego się z niego widoku. Inna rzecz, że trud męczącej wspinaczki się nie opłacił, król niczego ze szczytu nie zobaczył, bo była mgła, ale — niechcący — dokonał pierwszego wejścia na górski szczyt po to, żeby na nim być.

Za literacki — jeśli tak rzecz można nazwać — odpowiednik tego zdarzenia skłonny jestem uważać Horacego (65 p.n.e–8 p.n.e.) odę *Do Taliarcha* (I, 9):

Vides, ut alta stet nive candidum
 Soracte nec iam sustineant onus
 silvae laborantes geluque
 flumina constiterint acuto.
 dissolve frigus ligna super foco
 large reponens atque benignius
 deprome quadrimum Sabina,
 o Thaliarche, merum diota¹⁸.

Można oczywiście wymieniać najróżniejsze inne wzmianki o górach zaczerpnięte z pisarzy starożytnych (opisów gór tam nie znajdziemy)¹⁹, ale oda

¹⁶ M. Praczyk, *op. cit.*

¹⁷ Musala (bułg. Мусала) — najwyższy (2925 m n.p.m.) szczyt masywu Riła, zarazem najwyższy szczyt Bułgarii, Europy Wschodniej i całego Półwyspu Bałkańskiego.

¹⁸ W przekładzie Juliana Tuwima: „Spójrz jak Soraktu szczyt / Białe się jarzy w śniegu, / Rzeki ściał ostry mróz / I zatrzymał je w biegu; / Las się pod śniegu ciężarem ugina. / Nie skąp ognisku drew, / Sobie nie żałuj wina, / Każ czteroletnie dać / Z dwuosznego sabina”; Horacy, *Wybór poezji*, Wrocław 1975, s. 18.

¹⁹ M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 15–17; W.A. Hyde, *The Ancient Appreciation of Mountain Scenery*, „The Classical Journal” 11, 1915, nr 2, s. 70–84, <http://www.jstor.org/stable/3288010> [dostęp: 1.06.2014].

Horacego wyróżnia się na tle literatury wielu wieków ery nowożytnej bezinteresownością estetyzującego spojrzenia na widoczną z dali Soracte. Ta góra jest naprawdę pierwszą w literaturze górą, na tyle ładną, że warto na nią spojrzeć, i dlatego Horacy każe Taliarchowi na nią spojrzeć...

Natomiast za ostateczną końcową datę tego „wstępnego” okresu uznać trzeba dzień, w którym dokonano pierwszego prawdziwego, wielkiego wyczynu alpinistycznego — datę zdobycia Mont Blanc²⁰.

Pierwszego wejścia na jego szczyt dokonali 8 sierpnia 1786 r. o godzinie 18.23 poszukiwacz kryształów z Chamonix, Jacques Balmat (1762–1834) i doktor Michel Paccard (1762–1834)²¹. Co istotne, Paccard miał intencje zdobywcze, Balmat — zarobkowe: nie tylko pobrał wynagrodzenie od Paccarda, lecz odebrał także nagrodę wyznaczoną przez Horacego Benedykta de Saussure’a (1740–1799) za zdobycie szczytu, na który wielokrotnie próbował sam wejść, co udało mu się zrealizować dopiero w 1787 r. w towarzystwie siedemnastu tragarzy, służącego i między innymi... Balmata (*habent sua fata* nie tylko *libelli*...). Balmat w uznaniu zasług otrzymał od księcia Sabaudii prawo używania nazwiska Balmat de Mont Blanc. Na Mont Blanc był potem jeszcze kilka razy, między innymi w 1808 r. wprowadził na szczyt Mont Blanc wieśniaczkę z Chamonix, Marię Paradis, która sama siebie zaczęła potem nazywać *Marią du Mont Blanc*²². Balmat jeszcze potem wchodził na Mont Blanc²³.

W dziejach poznania i zdobycia gór otwarta została w ten sposób nowa epoka, można ją określić mianem „ery nowożytnej w kulturowej historii gór”. Aleksander Dumas rangę tego dokonania stawiał na równi z odkryciem Ameryki przez Krzysztofa Kolumba²⁴. Tak więc termin „era nowożytna” wprowadzam tu w świadomej sprzeczności z jego obiegowym znaczeniem: nowożytność w gó-

²⁰ „C’est cependant, la haute montagne et le développement de l’alpinisme qui constituent la marque plus sensible de cette desacralisation et on a même considéré l’ascension du Mont Blanc en 1787 comme l’enseignement supérieur public”, A. Cabantous, *La turbulence de sacralités dans l’Europe moderne*, [w:] *Montagnes sacrées d’Europe*, zebra. S. Brunet, D. i N. Lemaitre, Paris 2005, s. 52.

²¹ Zob. *Histoire. Le Mont Blanc*, www.lemontblanc.fr/histoire.

²² Zawistni mówili potem, że niezdolną do dalszego marszu przewodnicy wnieśli na szczyt i w historii zapisano, że weszła nań dzięki pomocy przewodników, ale ten typ pomówień dotyczących alpinistycznych sukcesów kobiet pojawiał się w środowisku alpinistów i taterników jeszcze w połowie XX w.; por. J. Kolbuszewski, *Halina*, „Podtatrze” wiosna–lato 1983, s. 43–51. Ponadto warto zauważyć drobną, ale znamionną różnicę: Balmat stał się oficjalnie „de Mont Blanc”, Maria Paradis była zaś tylko Marią du Mont Blanc. Drugiego kobiecego wejścia na Mont Blanc dokonała w 1838 r. Henrietta d’Angeville (1794–1871), która opisała swą wyprawę w książce *Le Carnet Vert* (1839). Henrieta d’Angeville była już prawdziwą alpinistką; chodziła po górach od dziesiątego roku życia, wyprawę na Mont Blanc przygotowała, szyjąc specjalną garderobę, w wieku zaś 69 lat weszła na Diablerets (3210 m).

²³ Nie wiem jednak, ile razy. Balmat zginął w górach w czasie jednej z wypraw w poszukiwaniu złota.

²⁴ A. Turpin-Hutter, *Escalades dans les Alpes 1860–1869 d’Edward Whymper, une œuvre à la croisée de l’art et de la science*, 2013, www.enssib.fr/.../64688-escalades-dans-les-alpes-186.

rach zaczęła się naprawdę bardzo późno, co nie zmienia faktu, że nowoczesność przysłała po niej szybko, już po zdobyciu przez Edwarda Whympera Matterhornu w 1865 r. Jeśli rzeczywiście jego wagę w dziejach kultury chce się wyraźniej zaakcentować, to trzeba zauważyć, że nie doszło do niego przypadkowo, lecz że był to element finalny pewnego procesu, godzi się — rzecz ujmując w skrócie — wskazać na ważność wielu zjawisk i faktów kulturowych, tworzących wcześniejszą historię poznania gór. Poznanie owo zaś do tego finału, jakim był alpinistyczny wyczyn pierwszych wspinaczy na szczycie Mont Blanc, wiodło krętymi i zaiste dziwnymi drogami. Im też poświęcić trzeba więcej uwagi...

* * *

Mówiąc o poprzedzającej ową „erę nowożytną”, długo trwającej od czasów starożytnych do końca XVIII w., fazie (nieważne, jak ją nazwać), w której krystalizowały się różnorakie aspekty sposobu pojmowania gór i przyjmowania wobec nich różnych postaw, uwzględniać trzeba (co czyniono rzadko) wiele złożonych problemów, przy czym między różnymi ich aspektami nie ma koherencji — różne z logicznego punktu widzenia sprzeczne z sobą fenomeny niejednokrotnie występowały równolegle wobec siebie, a w dodatku trudno mówić o ciągłości pewnych zjawisk, tematów czy motywów i form ich wyrazu.

Pierwszym jest problem sakralnej interpretacji gór, to znaczy problem tak zwanych gór świętych. Nie było chyba nigdy i nigdzie totemicznej religii samych gór, natomiast ich sakralność polegała zawsze na tym, że często były one przestrzenią hierofanii, co uzasadnienie miało często w różnych „kratofaniach litycznych”²⁵, wyraz zaś znajdowało w doznawaniu transcendencji na wyniosłym górskim szczycie, to znaczy w swoistym duchowym zbliżaniu się do Boga, jakim i czym ten Bóg by nie był. Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć, że wedle słów Psalmu 68: „Na górach upodobał sobie Pan mieszkanie”. Skracając zaś wywód, a w nieunikniony sposób rzecz spływając, w kulturach pierwotnych (*scil.* przedchrześcijańskich) i w pewnych dojrzałych kulturach Azji (Tybet, Nepal), a także obu Ameryk, szczególnie u Majów, owe święte góry pojmowane były jako siedziby bogów, w zależności zaś od ich dostępności były także miejscem obrzędów religijnych²⁶. Znaczenie i rangę takich gór świętych przypisywano z reguły rzucającym się w oczy wyniosłościom, które jawiły się jako *axis mundi*, jako miejsce spotkania ziemi z niebem²⁷. Dość dla przykładu wymienić kilka najbardziej znanych, poczynając od największych: Czomolungma (Wielka Matka

²⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988; *idem*, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatar-kiewicz, Warszawa 1970; G. Sonnier, *La montagne et l'homme*, Paris 1970, s. 22–23.

²⁶ *Montagnes sacrées d'Europe*.

²⁷ Problem ten obrósł ogromną liczbą opracowań i na omawianie jego szczegółów nie ma tu miejsca; zob. *La montagne*, Larousse 1956.

Śniegu (8850 m²⁸), Kanczendzonga (właśc. K'angcz'endzönga, 8586 m — nazwa szczytu oznacza „Pięć Skarbów pod Wielkim Śniegiem”²⁹). Pamiętne są tu oczywiście: Olimp, związany z arką Noego Ararat, biblijny Synaj, japońska Fudzi (3776 m), będąca świętą górą wyznawców shintō — jako żeńskie bóstwo Kono-hana-no-sakuyahime-no-mikoto³⁰. Nie można tu nie wspomnieć o Machu Picchu w Andach Peruwiańskich (2500 m), mieście-sanktuarium. Badania archeologiczne wykazały, że większość pochowanych w Machu Picchu stanowiły kobiety (na dziesięć szkieletów tylko jeden należał do mężczyzny), co dało podstawę do stwierdzeń, że było ono sanktuarium Dziewic Słońca, nie zaś typowym miastem czy twierdzą. Skoro o tym mowa, dodać trzeba tu uwagę o ofiarach z ludzi, składanych przez Inków na bardzo wysokich szczytach andyjskich³¹. Pierwsze ich mumie odkryto w 1995 r. Później, w roku 1999, amerykański archeolog Johan Reinhard, kierując odbywającą się pod patronatem „National Geographic” wysokogóorską wyprawą archeologiczną na leżący na granicy Argentyny i Chile szczyt Llullaillaco (6739 m), odkrył trzy (dalsze) mumie ofiarne Inków, obok których leżało dwadzieścia złotych posążków. W tym samym sezonie archeologicznym, w Argentynie, na szczycie Quehar (6130 m) natrafił on na analogiczną inkaską mumię dziecka. Mumie umieszczane były nad skrytkami, w których znaleziono ślady złota, ale skrytki te zostały obrabowane na długo przed ich odkryciem. Dokonali tego „złodzieje wysokogórscy”, którzy raczej nie byli konkwistadorami, ci cierpieli bowiem na chorobę wysokościową już na poziomie 4000 m, grabieży zaś, morderstw i zniszczeń dokonywali w warunkach dla siebie dogodniejszych.

Mówiąc o tych i innych „świętych górach”, trzeba podkreślić, że atrybut sakralności przypisywany był po prostu relatywnie wysokim wzniesieniom, rysującym się jako centralny punkt danej okolicy. Dotyczy to na przykład podwrocławskiej Sobótki (718 m, oficjalnie Ślęży)³², słynnej prawosławnej Grabarki, łotewskiej morenowej Gaiziņkalns (312 m). W związanych z nimi wierzeniach pierwotnych i poza chrześcijaństwem góry nigdy nie jawiły się jako przestrzeń

²⁸ Góra sprofanowana została przez to, że Anglicy nazwali ją imieniem pułkownika George'a Everesta (1790–1866), który miał tylko tę zasługę, że jako kartograf z za biurka ustalił, że jest to najwyższy szczyt świata.

²⁹ Zdobywcy, Anglicy George Band i Joe Brown, wchodząc na szczyt — na prośbę okolicznych mieszkańców — zatrzymali się o metr niżej od wierzchołka, by uszanować spokój mieszkających tam bogów. Zob. W. Wróż, *Święta góra Sikkimu*, Warszawa 1982.

³⁰ Co ciekawe, do 1868 r. obowiązywał zakaz wstępu kobiet na górę.

³¹ Z.J. Ryn, *Medycyna konwencjonalna i medycyna tradycyjna w rejonie kanonu Colca, Peru*, „Geologia” 34, 2008, z. 2–1, s. 211–221 (tam bibliografia między innymi ze wskazaniem na prace Johana Reinharda, „National Geographic” 11, 1999, nr 66).

³² H. Cehak-Hołubowiczowa, *Śląski Olimp*, [w:] *Szkice z dziejów Śląska*, t. I, Warszawa 2¹⁹⁵⁵; G. Domański, *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław 2002; J. Kolbuszewski, *Diabelskie tajemnice świętej góry*, [w:] *idem, Góry takie kamienne. Szkice o górach i ludziach*, Warszawa 1972, s. 5–22; W. Korta, *Tajemnice góry Ślęży*, Katowice 1988; R. Niedźwiedzki, *Historia i perspektywy górnictwa w rejonie Sobótki*, „Karkonosz” 1993, nr 2, s. 101–108; M. Sadebeck, *Góra Ślęza i jej okolice*, Wrocław 2008 [oryg. M. Sadebeck, *Der Zobtenberg und seine Umgebung*, Breslau 1855]; W. Semkowicz, *Góra Sobótka i jej zabytki polskie*, Poznań 1949.

demoniczna, przeklęta, oddana władzy (jakkolwiek upostaciowanego) zła. Piszący te słowa nie zna relacji o jakiejś „pogańskiej religii”, w której by góra była przestrzenią dominacji zła; wulkany dopiero w czasach chrześcijańskich uznano za wrota piekieł (islandzka Hekla, Etna), aczkolwiek Hefajstos miał swą kuźnię w wulkanie Stromboli, natomiast nawet Hades nie znajdował się na górze...

Kultowemu, jak to się potocznie mówi, pogańskiemu znaczeniu pogańskich gór świętych cios zadała średniowieczna chrystianizacja³³. Jej zmitologizowany mechanizm zarysowuje się wyraźnie w świetle piętnastowiecznej kronikarskiej opowieści o św. Bernardzie (z Mentony) związanej z epizodem jego bytności na Przełęczy św. Bernarda³⁴. W następstwie tego epizodu owa przełęcz, pierwotnie nazywana Summus Poeninus, a później aż do XIII w. (!) Mons Jovis (!), zyskała jego imię. Oto gdy pewnego dnia św. Bernard, przechodząc przez tę przełęcz i spotkawszy ludzi oddających cześć Jowiszowi w jego świątyni, namawiał ich, by się nawrócili, wówczas jednak szatan spowodował straszną burzę, budzącą przerażenie i niweczącą wysiłki świętego. Ten jednak mocą modlitwy spowodował przemianę owego szatana w małe, niegroźne zwierzątko (kot? szczur?) i w tej postaci wyprowadził na pustynię, zmuszając go, by na niej pozostał i więcej nie nękał nawróconych. Świątynia Jowisza została zburzona, na jej zaś miejscu zbudowany został klasztor, stanowiący także hospicjum dla pielgrzymów (1050 r.)³⁵.

W ten sposób w wyobraźni średniowiecznej pojawił się inny jeszcze aspekt rozumienia gór: demonologiczna interpretacja pewnych trudno dostępnych obszarów górskich, dolin i szczytów. Rzecz w tym, że sakralizacja gór realizowana w duchu chrześcijańskim spowodowała, że dostrzeżono w nich sferę mediacji, granicy między dobrem i złem³⁶. W 1084 r. Święty Brunon wraz z sześcioma

³³ G. Comet, *Montagnes médiévales, qu'est-ce à dire?*, [w:] *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 34e congrès*, Chambéry 2003, s. 9–20, http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1843 [dostęp: 30.09.2015]; G. Sonnier, *op. cit.*, s. 34–48. W roku 567 synod w Tours oficjalnie zakazał kultowego traktowania gór, drzew i źródeł; w zachodniej Europie już w średniowieczu zaczęto stawiać coraz liczniej krzyże na wysokich szczytach górskich (*ibidem*, s. 46–48).

³⁴ To przez nią przeszedł w 218 r. p.n.e. Hannibal, przeprowadzając przez nią dziewięć tysięcy żołnierzy, wiele koni i trzydzieści siedem słoni.

³⁵ C. Lucken, *Exorciser la montagne. Saint Bernard de Menton au sommet du Mont-Joux*, [w:] *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 34e congrès*, s. 99–120, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1850 [dostęp: 30.09.2015].

³⁶ Claude Lecouteux, napisał, że góry to „Lieu de punition et de réconciliation, demeure des fées et des sorcières, abri du paradis et l'enfer, des ermites et des démons, la montagne est frontière entre les dieux et les hommes, entre les chrétiens et l'Antéchrist, entre le bien et le mal. Elle est le lieu où s'affrontent deux mondes diamétralement opposés qui tentent de communiquer par le biais des héros et des élus”; C. Lecouteux, *Aspects mythiques de la montagne au Moyen âge*, „Le Monde alpin et rhodanien” 1–4, 1982, s. 43–54. Zob. P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wrocław 1998 (tu: *Mediacja*, s. 307–312; *Góra*, s. 141–148; *Granica*, s. 149–167). O ile wiem, w tak zwanych religiach pogańskich ten aspekt nie występował i nie ma go w wyznaniach niechrześcijańskich, aczkolwiek jego ślady wiążą się z wierzeniami pierwotnymi dotyczącymi Pico del Teyde na Teneryfie.

towarzyszami ustanowił pierwszy klasztor w Chartreuse koło Grenoble (Francja), co dało początek zakładaniu kolejnych pustelni w górach, jako miejsc odosobnienia, sprzyjającego milczącej kontemplacji („*Memento mori*”) i modlitwie³⁷.

Francuski badacz Alain Cabantous, pomijając zupełnie tryb realizacji procesu chrystianizowania gór³⁸, zaakcentował psychologiczny aspekt tego procesu, wskazując na łatwość, z jaką w wierzeniach antycznych kult bóstw, w tym Pana i Najad, zastąpiony został kultem maryjnym³⁹. Spoglądając na kulturę Europy Zachodniej, przyznać mu można sporo racji, zauważając jednak, że poczynania Kościoła możliwości alternatywnych w tym zakresie nie stwarzały (pisano o tym niejednokrotnie)⁴⁰. Trudno jednak sądzić, by takie zjawisko występowało poza Alpami i Pirenejami⁴¹, a w każdym razie brak na to dowodów, acz pewni autorzy sądzą, że na Łysej Górze na miejscu kultu trzech bogów słowiańskich stanął w średniowieczu kościół pod wezwaniem Trójcy Świętej, dopiero w XV w. przemianowany na kościół pod wezwaniem Krzyża Świętego, co dało nazwę całemu pasmu Gór Świętokrzyskich. Jest to jednak hipoteza trochę fantastyczna, a zrodził ją — moim zdaniem — zbieg okoliczności. Łysa Góra w folklorze pozostała jednak górą czarownic, tu i na Babiej Górze odbywających spotkania z czartowskimi ich kochankami, przybierającymi postać kozła. Warto natomiast wskazać na — o ile wiem, przez badaczy zachodnioeuropejskich nieeksponowany — fakt, iż poczynania sakralizujące dawne góry święte w duchu chrześcijańskim konsekwentnie — acz nie w pełni — realizowane były na zasadzie akomodacji. Spośród wielu możliwych przykładów wybieram tylko dwa najbardziej spektakularne.

³⁷ G. Sonnier, *op. cit.*, s. 34–35.

³⁸ Niszczenie pogańskich sanktuariów przebiegało zazwyczaj w gwałtownej formie, co zaświadczą nawet średniowieczna ikonografia; zob. też niżej uwagi o Łysej Górze.

³⁹ „Si' il n'a pas de religion des montagnes, s'il n'a pas de determinisme des hauteurs à l'expression de la transcendence il semble évident que celles-ci présentent des croyances et des manifestations religieuses originales en Europe. Domaine de prédilection des dieux antiques, de Pan et des Nymphes, des esprits, des géants, des fées et des sorcières aussi bien que de la Vierge, elles se prêtent volontiers à l'accueil d'ermites épris de désert. Elle ouvrent leurs estives aux bêtes et aux hommes par des rites, elles christianisent les passages de cols mortifères et les torrents, comme elles recèlent des «jardins de Maria». La verticalité minerale, frontière entre Paradis terrestre et Enfers”; A. Cabantous, *La turbulence des sacralités montagnards*.

⁴⁰ Sprawilo to, że pewne formy dawnych zachowań kultowych ostały się w kulturze ludowej i folklorze: „targi małżeńskie” na Sobótce obchodzone były do XVIII w., noc zaś świętojańska także do dzisiaj jest nieoficjalnym, oczywiście swoistym, „świętem miłości”. Palenie ogni na szczytach w dniu przesilenia wiosennego uprawia się i współcześnie w Alpach.

⁴¹ Tyle tylko, że dla uczonych francuskich Europę stanowią tylko kraje zachodniej Europy i takie same zjawisko widzę w badaniach tanatologicznych; wielcy skądinąd Philippe Ariès czy Michel Vovelle w swoich fundamentalnych rozprawach popełniają ten błąd, że wielkie reguły ogólnokulturowe budują na podstawie materiału zachodnioeuropejskiego, tymczasem w Europie Środkowej wszystko wyglądało tak samo, ale inaczej. O Europie Wschodniej i Południowej w tych badaniach mowy nie ma, ale to kwestia do omówienia na innym miejscu, acz ważna, bo dotyczy podstawowych pojęć i zjawisk w antropologii kultury.

Przedmiotem sakralizacji z oczywistych względów stawały się miejsca tworzące sferę mediacji — przejścia⁴². Takim miejscem była Mała Przełęcz Świętego Bernarda (fr. Col du Petit Saint-Bernard, 2188 m) na granicy Sabaudii i Doliny Aosty⁴³. Na przełęczy znajduje się kamienny krąg o średnicy 72 m (tzw. kromlech) pochodzący z epoki żelaza (może nawet 700 lat p.n.e.). W jego centrum stał ustawiony pionowo wielki głaz, który po barbarzyńsku usunięto w czasie budowania asfaltowej szosy przez przełęcz. W starożytności historycznej na przełęczy stała świątynia Jowisza, który zajął tu miejsce będącego wcześniej przedmiotem kultu boga Graiusa. Z kolei na miejscu świątyni Jowisza stanęła już w V w. kaplica chrześcijańska, a do jej budowy użyto między innymi kolumny ze świątyni Jowisza. Świątynię Jowisza już w V w. zajęła kaplica pod wezwaniem św. Gotarda⁴⁴, która na jakiś czas (kiedy, nie wiadomo), stała się schronieniem rozbójników, i to był pierwszy przejaw desakralizacji tego miejsca. W połowie XI w. św. Bernard z Mentony (1020–1081), w przyszłości patron alpinistów, ten, od którego imienia pewna rasa psów nosi nazwę bernardynów, założył wspomniane już hospicjum dla pielgrzymów na obu przełęczach św. Bernarda i klasztor⁴⁵. Kolumnę zaś z dawnej świątyni Jowisza i wspomnianej kaplicy wykorzystano jako cokół figury świętego. W czasie wojny przełęcz na zmianę była w rękach włoskich faszystów i dzielnych Francuzów, a obie strony w końcu przegonił Wehrmacht (jak w dowcipie). Ogród odbudowano w 1970 r. Przez przełęcz przejeżdża rocznie ponad 133 tys. samochodów. Tak się kończy sakralizacja sfer przejścia, bo w końcu tej historii pojawia się układ z Schengen. Tam, gdzie nie ma granic, zbędna jest sfera medialna i w t a k i e j Europie już nie ma miejsca na granicę między *sacrum* i *profanum*.

Ciekawie rysuje się problem chrystianizacji masywu górskiego Athos w Grecji. Autonomiczna Republika Góry Athos jest górzystym półwyspem w Grecji, mającym status okręgu autonomicznego, zamieszkiwanego wyłącznie przez mnichów prawosławnych. W starożytności góra uchodziła za świętą, stały na niej świątynia Apollina i kultowe posągi bogów. Według legendy w 44 r. Matka Boska udała się w odwiedzin do św. Łazarza na Cypr, ale burza morska wymusiła przycumowanie okrętu, na którym płynęła, do brzegu Athosu, a wtedy posągi przemówiły ludzkim głosem i wezwały mieszkańców półwyspu, by udali się do przystani. Tam zaś Matka Boska skłoniła ich do nawrócenia i objęła opiekę nad Athosem. Za panowania Konstantyna Wielkiego powstały tu pierwsze kościoły, cesarz zaś Teodozy Wielki, po cudownym ocaleniu swego syna, ufundował pierwszy monaster — słynny Vatopedi. Jak podaje Piotr Adamczewski, za którym to referuję,

⁴² P. Kowalski, *op. cit.*, s. 307–312.

⁴³ C. Lucken, *op. cit.*, s. 99–120, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1850.

⁴⁴ Święty Gotard (960–1038) jako biskup w Hildesheim założył hospicjum w Sankt Moriz dla pielgrzymów udających się do Rzymu (ruch pielgrzymkowy był w średniowieczu ogromny).

⁴⁵ Na obu tych przełęczach stoją jego posągi.

jedna z legend głosi, że klasztor ten postanowiła odwiedzić córka cesarza, Placydia. Gdy zamierzała wejść do cerkwi, umieszczona przy wejściu ikona Bogurodzicy przemówiła do niej, prosząc, by księżniczka odeszła i nie narażała mnichów na nieczyste myśli. Placydia zlekła się i opuściła Świętą Górę. Odtąd, by nie rozpraszać mnichów, przyjęto postanowienie, by na teren monasterów nie wpuszczać kobiet, samiec zwierząt hodowlanych i nie mających jeszcze brody młodzieńców⁴⁶.

Cieleśne więc pokusy nie powinny już zagrażać mnichom, aczkolwiek kto dobrze pamięta film o Greku Zorbie...

Godne uwagi są też dzieje chrystianizacji pogańskiego ośrodka kultowego na Sobótce/Ślęży. W 1017 r. kronikarz merseburski biskup Thietmar napisał o Niemcy: „Gród ten leży w kraju śląskim (*in pago Silensi*), który tę nazwę otrzymał niegdyś od pewnej wielkiej i bardzo wysokiej góry. Owa góra doznawała wielkiej czci u wszystkich mieszkańców z powodu swego ogromu oraz przeznaczenia, jako że odprawiano na niej przekłete pogańskie obrzędy”. Krótka ta relacja dowodzi, że Sobotnia Góra była słowiańskim miejscem kultowym o szerokim znaczeniu⁴⁷, co potwierdza fakt, iż Roman Zmorski *Baśń o Sobotniej Górze* zapisał na Mazowszu⁴⁸. Zapewne prawie wszyscy P.T. Czytelnicy tego szkicu byli na Sobótce/Ślęży, więc wiedzą o tamtejszych pogańskich kamiennych kręgach kultowych i tajemniczych rzeźbach Panny z rybą i Niedźwiedzia na tej górze. W pierwszej połowie XII w. na szczycie góry osadzeni zostali sprowadzeni z Francji augustianie, bez wątpienia ulokowani tam na zasadzie akomodacji i dla zwalczenia pogańskich tradycji (a może trwałych obrzędów) miejsca, ale surowy klimat wygonił ich najpierw do Górki (dziś dzielnica Sobótki), potem do Wrocławia (kościół i klasztor Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu). W 1702 r. na szczycie góry postawiono kościół, zakazano uprawianych nadal pogańskich praktyk zwanych „targami małżeńskimi”, odbywanych w noc świętojańską⁴⁹, i na tym by się zakończyła walka z szatanem, gdyby nie wyznawcy religii dawnych Słowian, którzy w XX w. ponownie górę uczynili — po wiekach — miejscem swoich praktyk (szczególnie w noc świętojańską). Rzecz stała się dosyć głośna w latach 2013–2014, gdy walkę z wyznawcami tej — trochę (pseudo!) słowiańskiej — religii podjął proboszcz z Sulistrowiczek, niepomny, że ołtarz sulistrowickiego kościółka

⁴⁶ P. Adamczewski, *Święta góra, nie całkiem święci mnisi*, adamczewski.blog.polityka.pl/.../swieta-gora-nie-calkiem-swieci-mnisi/31-paz-2008 [dostęp: 20.09.2014]. Nb prawosławne klasztory greckie znajdują się też na skalistej górze Meteora.

⁴⁷ *Kronika Thietmara*, Poznań 1953, s. 554–555. Zob. W. Korta, *op. cit.*, *passim*; L. Leciejewicz, *O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian Zachodnich*, „Sobótka” 42, 1987, s. 125–130.

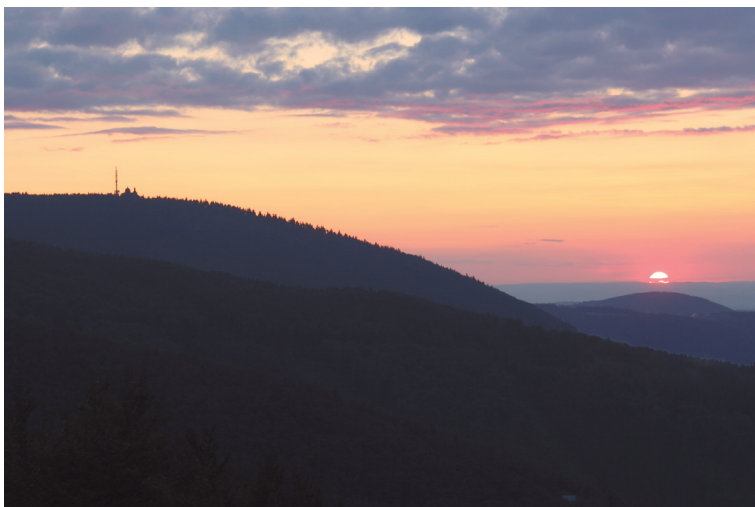
⁴⁸ R. Zmorski, *Sobotnia Góra*, [w:] *idem*, *Podania i baśni ludu na Mazowszu (z dodatkiem kilku śląskich i wielkopolskich) spisał...*, Wrocław 1851; *idem*, *Sobótka (Góra na Śląsku)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1862, nr 119.

⁴⁹ Już bez tej nazwy odbywają się one 24 czerwca do dzisiaj, co widzieli uczestnicy pierwszej „Konferencji na Szczycie” w 1994 r.

zdobią pogańskie symbole ze szczytu góry. Poganie, broniąc swoich praw, napisali nawet mailem protest do papieża Franciszka i tak się toczy koło historii⁵⁰.



1. Widok Sobotniej Góry ze Starego Zamku



2. Radhoszcz (Radhošť) widziany z przełęczy Pustevny (Pustevny)
w Beskidzie Śląsko-Morawskim

Znamienne są także procesy chrystianizacji świętokrzyskiej Łysej Góry, która w czasach przedchrześcijańskich była miejscem kultu Łady, Boda i Leli,

⁵⁰ A. Kaczmarczyk, *Książd usunął rzeźbę Światowida ze Ślęzy? Poganie napisali skargę do papieża Franciszka*, http://www.wiadomosci24.pl/artukul/ksiazd_usunal_rzezbe_swiatowida_ze_slczy_poganie_napisali_skarge_do_papieza_franciszka_288005.html [dostęp: 16.06.2014].

według zaś pewnych kronikarzy Lelum, Polelum i Pośwista (Pogwizda). Ciekawe są jej prehistoryczne i historyczne dzieje⁵¹. Pojęcie (i nazwa) Łysej Góry stało się symbolem góry nacechowanej demonologicznie, będącej miejscem sabatów czarownic⁵². Piotr Kowalski określił „łyse góry” jako wyniosłości szczególnie nacechowane demonicznością i śmiercią, wyprowadzając ich nazwanie z łacińskiego określenia Golgoty, miejsca kaźni Chrystusa: „*Calvaria* to wgórze nagie, łyse jak czaszka; po aramejsku zwano ją »Miejscem czaszki«, co być może trzeba wyprowadzać stąd, iż była miejscem kaźni, na którym pozostawały kości skazańców”. Wedle twierdzenia Kowalskiego — z którym jednak całkiem zgadzać się nie trzeba — „zaświatowy charakter miejsca musiał być rozstrzygnięty o wiele wcześniej”⁵³. Wolno jednak sądzić, że miejsce straceń nie musiało być przestrzenią demonologiczną⁵⁴, bo stało się nią dopiero po męczeństwie Chrystusa. Dopiero wtedy znaki natury nadały temu miejscu charakter przeklętego, co wynika z Pisma Świętego.

O tej mityczno-historycznej przeszłości Łysej Góry, komentując *Germanię* Kaia Korneliusza Tacyta (sam zresztą ją tłumaczył na język polski), Adam Naruszewicz w *Historii narodu polskiego* niezwykle ciekawie i krytycznie pisał:

Jeśli się udamy do historii naszej, acz w ciemnoty u uwikłanej, możemy jakiegokolwiek w późniejszych wiekach znaleźć do prawdy podobieństwo, że ten starożytny gaj, Kastorowi z Polluxem poswiecony, *antiquae religionis lucus* znajdował się na tym miejscu, gdzie teraz Łysa góra albo góra Świętokrzyska, sławna klasztorem benedyktyńskim. Czytelnik, jeśli nam wiary nie da, przynajmniej kłamstwa nie zada. Kielce terazniejsze niedalekie Łysej góry, miały dawniej swój powiat, *districtus, tractus*

⁵¹ Zob. K. Bracha, L. Michalska-Bracha, *Świętokrzyska czarownica. Od średniowiecznego mitu do współczesnego symbolu regionu*, [w:] *Region świętokrzyski. Mit czy rzeczywistość? Materiały konferencji naukowej Kielce, 23.05.2001 r.*, red. J. Wijaczek, Kielce 2001, s. 113–157; S. Bylina, *Mesjasz z Gór Świętokrzyskich*, [w:] *idem, Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 142–167; M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Wrocław 1992; P.L. Słupecki, *Problem istnienia pogańskiego ośrodka na Łyścu*, [w:] *Klasztor na Św. Krzyżu w kulturze narodowej*, red. D. Olszewski, R. Gryz, Kielce 2000, s. 17–29.

⁵² Nazwa ta dotyczy wielu wzniesień w Polsce. W Polsce znajdują się cztery wsie o nazwie Łysa Góra: w województwie małopolskim (powiat brzeski), podkarpackim (powiat jasielski), warmińsko-mazurskim (powiat szczycieński) i lubelskim (powiat hrubieszowski). Natomiast jeżeli chodzi o góry o tej nazwie, to mimo dogłębnego przestudiowania mapy Polski niestety nie udało mi się zliczyć wszystkich, przytoczę więc jedynie kilka przykładów. Poza Łysą Górą w Górach Świętokrzyskich odnajdujemy: Łysą Górę w Beskidach (1324 m n.p.m.); Łysą Górę koło Limanowej w Beskidach (785 m); Łysą Górę w Górach Kaczawskich (708 m); Łysą Górę koło Ropy pod Gorlicami (636 m); Łysą Górę w Bielsku (653 m); Łysą Górę koło Biecza pod Gorlicami (441 m); Łysą Górę w okolicach Suwałk, nad jeziorem Wigry (150 m).

⁵³ P. Kowalski, *Góry. „Ultima Thule”, pustkowie i w środku świata*, „Góry – Literatura – Kultura” 2, 1996, s. 17.

⁵⁴ Mogło to być „miejscem oczyszczenia”, tj. uwolnienia społeczeństwa od zła, jakim były zbrodnie i przewinienia dokonane przez skazańców.

Kelcensis. [...] Tacyt powiada, że pop, który tego świętego gaju pilnował i gmin prosty durzył, chodził w odzieniu kobiecym *sacerdos muliebri or natu*. U Celtów i Germanów w wielkim były poszanowaniu niewiasty, natchnione niby duchem jakimści prorockim, w rzeczy samej bałamutki [...]. One wróżyły, one sny tłumaczyły, one małżeństwa wiązały. Powieści gminne mają zawsze za fundament jakowaś pierwiastkową prawdę. Można by zaiste, przywołując na pamięć owe baśnie o babach na Łysą Górę latających, które pospólstwo uwiecznia, można by mówić, znaleźć w nich jakowyś prawdy promyczek, że na Łysej Górze był iakiś zabobon pogański, gdzie albo kobieta była ksienią, albo chłop w odzieniu kobiecym obrządku sprawował. Skrzzące się ozogi, na których w mniemaniu gminnym czarownice na Łysą Górę latają, są jakimści dowodem iskrzących się częstokroć po nocy, mianowicie nad miejscami górnymi i lesistymi ogniów głupich, które pospólstwo bierze za latawców. [...] Wreszcie, że na tej górze były znaki starożytnej jakiejści budowy, albo raczej obwodu z kamieni leśnej świątyni, ponieważ Celtowie z Germanami nie zamykali bożków swoich w kościołach, mamy jasne świadectwo Długosza, choć nieco także baśniami przyćmione. Powiada on na karcie 143. w t. I, iż góra Łysa jest najwyższa ze wszystkich Alpów polskich *ugum Allium, quae Calvariae vocantur, et quibus Poloniae regnum altius non habet*⁵⁵.

Długosz wprawdzie nie był geografem w stylu średniowiecznym, ale jego wiedza o górach zbyt wielka nie była; twierdził, że Polska jako kraj nizinny ma gór mniej od innych państw, acz ma ich niemało, „równie skalistych jako i ziemnych”⁵⁶ — i jako pierwszą wymieniał Łysą Górę, a zaraz potem Wawel. Bolesław Olszewicz pisał: że „o łańcuchach górskich (prócz wzmianki o Beskidzie) nic tu nie znajdujemy, pomimo że o istnieniu ich wiedział, widział je (np. jadąc do Węgier) i o nich w rozdziałach poświęconych hydrografii wspominał. (Mówi tam o *Alpach węgierskich*, których szczyty wiecznym śniegiem są pokryte, a zowią się pospolicie Tatrami)”⁵⁷. Marcin Bielski z kolei powoływał się na geografów starożytnych: „Kładli też tu góry geografowie starzy hiperborejskie, ryfejskie [Karkonosze], amadockie, wenedyckie, których wszystkich nie masz tak znacznych, oprócz tych ku Węgrom Tatr, Modrej Góry, Krępaku i innych, które zowiemy Bieściady, a oni je zwali Karpatus — a Łysej Góry, gdzie jest kościół św. Krzyża”⁵⁸.

Na Łysej Górze wedle różnych przekazów, odnotowanych na podstawie ustnej tradycji, stał zamek. Władająca nim mężna Diana około roku 323 pokonała Aleksandra Wielkiego i wymagała od poddanych kultu religijnego. Zamek

⁵⁵ *Germania* Kaja Korneliusza Tacyta, przełożył Adam S. Naruszewicz, wyd. Turowskiego, Kraków 1861, s. 69–70.

⁵⁶ B. Olszewicz, *Jan Długosz, ojciec krajoznawstwa polskiego*, Warszawa 1915, s. 13.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Kronika Polska Marcina Bielskiego*, Sanok 1856, t. 1, s. 8.

roztrząsały pioruny (według pewnych kronikarzy rozpadł się w czasie trzęsienia ziemi), a na jego miejscu po roku 1006 stanął klasztor. Pisał o tym ładnie Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach*:

Łysa Góra, *vulgo* Świętokrzyska w Sędomierskim Województwie, na której o mil 10 pod czas pogody widać Kościół i Klasztor. Był tam niegdy Polaków asylum forteca i antemurał, jako z kamieni wielkich i murów górę tę otaczających łatwo wnosić. Tam bogata mieszkając Pani, a tryumfując z Nieprzyjaciół, udała się za Dianę boginię, od pospólstwa odbierając *cultum*, za to a *DEO deorum* piorunem zabita, według Kronik tamecznych⁵⁹.

Sakralizacja jednak okazała się tak nieskuteczna, że w polskim folklorze Łysa Góra zajęła miejsce analogiczne do tego, jakie w niemieckiej kulturze zajął Brockenberg w Harzu, a w dodatku Twardowski na niej podpisał swój nieszczęsny cyrograf.

Godne uwagi są też dzieje Radogoszcza w Beskidzie Śląsko-Morawskim⁶⁰. W czasach przedchrześcijańskich była ta góra miejscem kultu Radogosta, zwanego inaczej Radegastem lub Redigastem — był to bóg Słowian połabskich. Według relacji Adama z Bremy jego kult ześrodkowany był w grodzie Redarów, zwanym od imienia bóstwa Radogoszczą. Helmold z Bozowa wymienia natomiast Radogosta jako bóstwo Obodrytów. Góra Radhoszcz (Czeskie Beskidy) jest tradycyjnie związana z kultem tego boga i zgodnie z legendą, misjonarze Cyryl i Metody, kiedy rzekomo odwiedzili góry w ich podróży do Wielkich Moraw, mieli zburzyć jego posąg. Radegaście jest wymieniany przez Adama z Bremy w jego *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* jako bóstwo czczone w lutyckim (Zachodniosłowiańskim) mieście Radogoszcz. Podobnie Helmold w jego *Chronica Slavorum* napisał o Radegast jako bogu Lutyków. Jednak Thietmar z Merseburga wcześniej napisał w swojej *Kronice*, że pogańscy Lutykowie w ich świętym mieście „Radogoszcz” czczą wielu bogów, najważniejsze z nich nazwano Zuarasici, zidentyfikowane jako albo Svarog lub Svarożiż. Według Adama z Bremy Johannes Szkot (Scotus), biskup Meklemburgii, został ofiarowany temu bogu w dniu 10 listopada 1066 r. podczas powstania Wenedów, buntu pogańskich wyznawców niepokorzonych z chrześcijaństwem. Zdaje się, że miał zasięg większy, ale zdominował go Światowid, stąd Radegast ukrył się w górskiej enklawie — do czasów Cyryla i Metodego, gdy musiał zejść do podziemia jaskiń i legendy.

Przykłady te wskazują na znamienity fakt, iż procesowi chrystianizacji na wspomnianej zasadzie akomodacji poddane zostały te góry, które były stosunkowo łatwo dostępne (Łysa Góra, Sobótka, Montserrat). Natomiast góry wysokie, trudno dostępne i mało znane, dla człowieka niebezpieczne zyskały w chrześcijańskiej

⁵⁹ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo akademia wszelskiej scjencji pełna* [...], wybór i oprac. M. i J.J. Lipsy, Kraków 1966, s. 369.

⁶⁰ F. Horečka, *Knih o památném Radhošti*, Frenstat 1931; D. Drápala *et al.*, *Až na vrchol Radhoště*, Rožnov pod Radhoštěm 2010.

interpretacji status demonologiczny. Stały się górami przeklętymi, gdyż pogańskie wierzenia i kultury z nimi związane Kościół uznał za demonologiczne. O ile więc w „górach schrystianizowanych” średniowiecze nie widziało gór jako gór, lecz hierofaniczną przestrzeń chwały Boga i modlitwy, o tyle góry, które wymknęły się temu procesowi chrystianizującej akomodacji, zaczęły się skłonnym do zabobonów i przesądów ludziom jawić jako przestrzeń demonologiczna. Góra niepoddana procesowi chrystianizacji sytuowała się poza ładem świata ustanowionym przez Boga, stawała się przestrzenią chaosu o nieokreślonym przeznaczeniu, a nawet o niejasno widzianym celu i powodzie istnienia. Nad problemem celowości istnienia gór na ziemi zastanawiać się poważniej zaczęto dopiero w XVII w., który stał się pierwszą fazą w dziejach naukowego ich poznania. Do tej kwestii jeszcze dojdziemy.

Pamiętajmy, że średniowiecze nie widziało krajobrazów jako takich, lecz — ewentualnie — tylko przestrzenie dające się w jakiś sposób zagospodarować. Malarstwo, wychodząc z okresu „złotego ła” i wprowadzając elementy pejzażu w roli tego ła, góry umieszczało w dalekiej perspektywie jako zamknięcie horyzontu. Było w tym coś z prawdy, bo ludzie średniowiecza jeżeli nie musieli, to w góry nie wchodzili, a jeśli w nich bywali ze względów ekonomicznych, to ograniczając się do miejsc najłatwiej dostępnych (pasterstwo, roboty górnicze w dolinach, na przykład w dolinach Kościeliskiej i Starorobociańskiej w Tatrach, na stokach Krywania). Góry wylamywały się zatem z boskiego porządku ładu natury, bo przecież Bóg człowiekowi oddał ziemię, aby mu była poddana. To, co do tego obszaru nie należało, tworzyło sferę *profanum* o nieokreślonej celowości istnienia. Niedostępność i nieznanomość terenu wysokogórskiego sprzyjała tworzeniu wręcz fantastycznych wyobrażeń o górach. Ogólnie biorąc, budziło to obawę przed górami i niechęć do nich, tak mocną, że mieszkańcy średniowiecznej Lucerny odgradzili się od widoku na nie murami wyższymi niż chroniące miasto z innej strony. Ale też wyobrażenia ludzi wczesnego średniowiecza o widzianych tylko z dala górach bywały wręcz fantastyczne⁶¹. Trzeba jednak pamiętać, że gór po prostu nie znano, cóż zatem mówić o średniowiecznej na ich temat wiedzy. Skromne próby naukowego na nie spojrzenia przyniósł wiek XVI, ale dopiero nauka siedemnastowieczna poczyniła w interesującym nas zakresie wyraźne postępy, ale jednocześnie pobłądziła w stronę fantastycznej demonologii, mającej zresztą źródło w wyobrazeniach średniowiecznych.

Przykładem zaś takich fantastycznych wyobrażeń średniowiecznych jest to, co Gervais de Tilbury (ok. 1155–1234) pisał w *Liber de mirabilibus mundi* o pirenejskiej Canigou (2784 m), twierdząc, że na jej szczycie znajduje się czarne jezioro o niezmiernej głębi, będące siedliskiem demonów. Kamień wrzucony do wody budzi ich straszny gniew i woda wówczas gwałtownie się

⁶¹ Fakty tu podane referuję za kilkoma pracami, m.in.: G. Bischoff, *La montagne et les voyageurs à la fin du Moyen Âge: de l'indifférence au regard*, [w:] *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 34e congrès*, s. 395–413, http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1865; C. Deluz, *La montagne dans la géographie médiévale*, [w:] *ibidem*, s. 83–96, http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1848.

burzy⁶². Pierwsze wejścia na Canigou przypisuje się królowi Aragonii Piotrowi III (1280), który — wedle relacji kronikarza Fra Salimbene — widział smoka wylatującego z jeziora na tej górze⁶³. Natomiast Jean de Mandeville, lekarz i podróżnik, który dotarł aż do Egiptu i Chin, widział zatem wiele na świecie, w słynnej *Livre des merveilles du monde*⁶⁴ napisał o Olimpie, że na jego szczycie powietrze jest tak nieruchome i suche, że nie mogłoby tam żyć żadne zwierzę, żaden ptak, filozof zaś, piszący list na piasku, musi trzymać w ręce wilgotną gąbkę, bo umarłby, tak tam jest sucho. Nieruchomość powietrza sprawia, że ów list na piasku pisany nawet po upływie roku pozostaje nienaruszony. Z powodu tej czystości powietrza patrzącym się na nią wydaje się, że owa góra sama unosi się wzwyż⁶⁵. Skalisty Snowdon w Walii (tylko 1085 m, ale znad morza), na którym Edmund Hillary trenował zimą przed wyprawą na Everest w 1953 r., uważany był za mogiłę olbrzyma zabitego przez króla Artura, a jednocześnie za wrota do piekieł. Giraldus Cambrensis w *Topographia hibernica* (1188 r.) napisał, że na górze tej znajduje się jezioro z pływającą na nim wyspą i rybami o jednym oku. Wejście do piekła na pewno znajdowało się na Etnie, przeciwnicy Empedoklesa (V w. p.n.e.) twierdzili, że rzucił się do jej krateru właśnie po to, żeby je zobaczyć. Inne wejście do piekła można było znaleźć w islandzkim wulkanie Hekla, w trakcie erupcji wylatywały z niego płonące dusz kawałki, w jego zaś głębi nieustające męki cierpiał Judasz. Jeszcze jedno wejście do piekła było w kraterze wulkanu Stromboli (według Greków była to siedziba Hefajstosa). Zapewne tych wejść do piekieł można by naliczyć więcej, fenomenem zaś godnym osobnej uwagi mogłaby tu być rola przypisywana jaskiniom w mitologiach, folklorze i przekazach literackich. Dla odmiany można by poczynić jeszcze wzmiankę o słynnej Górze Adama (2243 m) na Sri Lance (d. zwanej Cejlonem), będącej celem pielgrzymek wyznawców hinduizmu. Wedle różnych opowieści w praczasach stworzenia znajdowała się ona blisko raju i na jej wierzchołek opadł wyrzucony z niego Adam, czyniąc w skale dwumetrową dziurę, która uznawana bywa za odcisk stopy Buddy, Sziwy, a nawet... św. To-

⁶² „A son sommet, il y a un lac aux eaux très noires et au fond insondable: il s’y trouve, raporte-t-on, une demeure des démons, aussi vaste qu’un palais, à la porte close; mais la demeure et les démons eux-mêmes restent inconnus et invisibles au commun des gens. Si l’on jette une pierre ou quelque chose pesante dans le lac, une tempête éclate aussitôt, comme si les démons étaient courroucés”; cyt. za: *Imaginaire de la montagne: perception de l’espace montagnard au Moyen Âge*, <http://enkidoublog.com/2013/09/17/imaginaire-de-la-montagne-perception-de-lespace-montagnard-au-moyen-age> [dostęp: 30.09.2015]. Do złudzenia podobna jest informacja Benedykta Chmielowskiego (1754) o znajdującym się na szczycie Karpat jeziorze *Oculus Maris*, które „ma z morzem komunikację” i woda jego co jakiś czas się burzy.

⁶³ Istotnie, w masywie Cangou poniżej szczytu znajduje się jezioro.

⁶⁴ Według jednej z hipotez dzieło swe Mandeville napisał po łacinie i zostało ono przetłumaczone na francuski i angielski.

⁶⁵ Podobne zjawisko (obserwowane nieraz w widoku gór z dala i efektywnie wykorzystywane w fotografice o tematyce górskiej XX w.) widział Stanisław Staszic na Babiej Górze i uznał je za skutek „refrakcji powietrza”; zob. S. Staszic, *O ziemiordztwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, Warszawa 1816, s. 82.

masza, a każda z tych interpretacji jest wyrazem innego wyznania⁶⁶. Można znaleźć więcej przykładów, lecz przecież nie o cytowanie anegdot tu chodzi.

Gdyby — natomiast omawiany tu problem przemian postaw zajmowanych wobec gór obserwować z faktograficznego tylko punktu widzenia historii alpinizmu, to sprowadzałyby się ona do wymienienia pewnej liczby najbardziej spektakularnych dokonań w tym zakresie, jakie odnotowano od starożytności, a w istocie od średniowiecza do wspomnianej chwili zdobycia Mont Blanc. Niektórym spośród nich przypisywano nieco przesadne znaczenie i rangę wydarzeń inicjujących czy to nowoczesny alpinizm, czy — w innej skali — nawet renesans w kulturze europejskiej. Pełnej listy tych wejść nie da się tu przedstawić⁶⁷. Wiadomo tylko, że Coolidge w wieku XVI doliczył się około czterdziestu; wcześniej było ich nieporównanie mniej, kilka z nich zwróciło uwagę historyków nie tylko alpinizmu. Szwajcarski święty Brat Klaus podobno wszedł w 1387 r. na doskonale widoczny z Lucerny Pilatus i jeśli tak było, to dokonał zapewne pierwszego wejścia na ten szczyt, o którym będzie jeszcze mowa. Miał on ponoć wejść na tę górę w towarzystwie pięciu swoich braci, łamiąc zakaz wchodzenia na nią (czy ten zakaz nie został sformułowany znacznie później?). Wyprawie tej przypisuje się rangę faktu inicjującego europejski renesans⁶⁸, ale jest to ogromna przesada. Brat Klaus był (jest!) nieledwie ideałem średniowiecznego świętego. Natomiast George Bischoff uważa, że pierwszego na pewno stwierdzonego wejścia na ów Pilatus dokonał w 1519 r. lekarz Vadian (1484–1551)⁶⁹. Rotarius Bonifacius pochodzący z Asti w Piemontie 1 września 1358 r. na szczycie Rocciamelone (3538 m w Piemontie, w Alpach Zachodnich) umieścił składany tryptyk przedstawiający Madonnę z Dzieciątkiem. Był to wyraz jego wdzięczności dla Matki Boskiej za to, że przeżył niewolę w Ziemi Świętej w okresie wypraw krzyżowych. *Per curiositate* wszedł na tę samą górę w czasie przymusowej kwarantanny w pobliskiej Novalezie Jacques de Villamont w 1588 r., ale szczyt ten był na pewno częściej odwiedzany, jest bowiem łatwo dostępny i roztacza się z niego wspaniały widok. Często pisze się o tym, że Petrarca wszedł na Mont Ventoux w kwietniu 1336 r.

Spośród tych najdawniejszych średniowiecznych (odnotowanych!) wejść na szczyt górski za najwyższą rangę z wyczynowego punktu widzenia uznać absolutnie trzeba wejście Antoine'a de Ville (z towarzyszami) na strzelistą Mont

⁶⁶ Pisał o tej górze Ibn Battuta (XIV w.), natomiast Marco Polo wspomina o żelaznych łańcuchach i poręczach umożliwiających wejście na jej szczyt (były to pierwsze w dziejach sztuczne ułatwienia poruszania się w górach), za: S. Jouty, H. Odier, *Dictionnaire de la montagne*, Paris 2009, s. 883; za wskazanie i udostępnienie tego opracowania i wielu innych prac francuskich dziękuję Marii Kolbuszewskiej z Crésuz.

⁶⁷ O wielu spośród wchodzących tu w rachubę faktów ciekawie pisze Sylvan Jouty, *Naissance de l'altitude*, „Compar(a)ison” 1999, nr 1; zob. www.jouty.com/alti.htm [dostęp: 30.05.2014].

⁶⁸ G. Comet, *op. cit.*, s. 19, http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1843.

⁶⁹ G. Bischoff, *op. cit.*, s. 402; nie miałem, niestety, dostępu do pracy: A. Graf, *Un monte di Pilato in Italia, dans Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano 1984.

Aiguille (2086,7 m n.p.m.) w Delfinacie⁷⁰. Była to bezsprzeczne najtrudniejsza pod względem technicznym wspinaczka, jakiej dokonano przed — ostrożnie mówiąc — rokiem 1800. Ponieważ od roku 1492 do wieku XX konfiguracja ścian wskutek skalnych obrywów w niewiadomym stopniu się zmieniła, przeto nie można odtworzyć drogi wejścia zdobywców ani ocenić stopnia trudności ich drogi. Współcześnie na szczyt Mont Aiguille prowadzi tak zwana *via ferrata*, co wejście znacznie ułatwia i czyni je bezpieczniejszym, ale — używając terminologii wspinaczkowej — jest to droga przynajmniej dość trudna (II–III), miejscami trudna (III). Trudności pokonane przez pierwszych zdobywców szczytu mogły być i zapewne były większe (III, miejscami IV?), przejście zaś ściany odbyło się z zastosowaniem sztucznych ułatwień — lin, haków do ich zarzucania, drabin, przygotował je zaś oddział wojska wyspecjalizowany w szturmowaniu murów obronnych miast i zamków. Fakt, iż wejścia owego, zresztą na rozkaz królewski, dokonano w 1492 r., nie stawia go na równi z ówczesnym odkryciem Ameryki, inne zupełnie były jego intencje i przesłania, jego znaczenie w skali zjawisk historycznych było znikome, ponadto będąc tylko jedną z dat w prehistorii alpinizmu, nie znalazło ono kontynuacji: drugie wejście na tę górę odbyło się dopiero w XIX w. (jak się zdaje, było ono samotnym wyczynem jakiegoś miejscowego pasterza; bliższe szczegóły są nieznanne). Niezależnie od tych aspektów sprawy trzeba jednak w przypomnianym tu wejściu na Mont Aiguille w 1492 r. dostrzec wyczyn prawdziwie niezwykły i przyznać mu w pradziejach alpinizmu rangę bardzo wysoką. Na tle tych faktów szczególną uwagę zwraca w *Boskiej Komedii* (1308–1321) Dantego (1265–1321) opis wejścia na Górę Czyścową. Jest to bowiem odziany w kształt poetycki techniczny obraz górskiej skalnej wspinaczki, której skala trudności na pewno mieści się w przedziale (minimum) I–II (w skali Welzenbacha). Mając na nogach raki do wspinaczki w skalno-lodowym terenie (!)⁷¹, bohaterowie wspinają się w wąskim kominie skalnym techniką rozporu przeciwstawnie kładzionych rąk i nóg (tzw. zapieraczką); rzecz jest absolutnie rewelacyjna, a kryje się za nią bez wątpienia jakieś osobiste górskie doświadczenie Dantego⁷² (przekład Edwarda Porębowicza):

Szliśmy więc na skroś rozłupanym głazem,
 Tak, że nam z obu stron uciskał boki:
 Rąk i nóg trzeba było użyć razem.
 Gdyśmy wypełzli na krawędź opoki
 I na odkrytą natrafili ścianę,

⁷⁰ Kilka szczegółów i bibliografia zob. P. Radwan, *Najdawniejsza ilustracja o tematyce wspinaczkowej*, „Góry – Literatura – Kultura” 7, 2013, s. 105–108.

⁷¹ Wielokrotnie kwestionowano używanie dawniej w górach „żelaza na kolanach”, odpowiednika raków zakładanych nie tylko na stopy, lecz także na kolana, na pewno jednak bywały one w użyciu jeszcze w XIX w. Konkretnie opisy ich użycia (u Tripplina) mogą być *sui generis* mistyfikacją, ale faktem jest, że taki sprzęt bywał w górach używany od bardzo (nieokreślenie!) dawna.

⁷² Zwrócił mi na to uwagę mniej więcej przed pięćdziesięciu laty mój brat † Stanisław Franciszek Kolbuszewski (1933–1986), któremu dziś podziękować mogę tylko w myślach.

„Gdzież teraz — pytam — obrócimy kroki?”
 „W górę wprost pnij się przez bramy złupane;
 Krok od mych śladów niech się nie odrywa,
 Aż przewodnika biegłego dostanę”.
 Szczytu żrenica nie dobiegła żywa
 I stromszy był spad granitowej bryły
 Niż na promieniu kwadratu cięciwa’
 Zgnębiony byłem, mówiąc: „Ojcze miły,
 Stań lub do reszty opuszczą mnie siły”.
 „Synu mój odparł — podźwignij się druże”
 I ukazywał kamień w kształcie proga,
 Skąd ścieżka węzem wila się ku górze,
 Tak dzielna była jego słów ostroga,
 Żem laźl na raczkach w górę pracowicie.
 Aż na tę krętą perć trafiła noga,
 Tameśmy oba usiedli na szczycie,
 Oczy utkwivszy na wschód, bo przyjemnie
 Poglądać człeku na trudów przebycie [...].

Natomiast Julian Korsak we wcześniejszym tłumaczeniu *Boskiej Komedii* fragment ten oddał następująco:

Wiódł nas jar wąski w skali rozszczepany,
 Nas z każdej strony ścisnęły jej ściany.
 Ścieżka dla stopy zbyt śliska i stroma
 Radziła nogom pomagać rękoma.
 Gdyśmy już byli na błoniu odkrytem,
 „Mistrzu mój”, rzekłem, „gdzie jest twoja droga?”
 A on: „Niech kroku nie cofa twa noga;
 Idź ciągle za mną, pod tej skały szczytem
 Jak iść i kędy, dostaniem języka”.
 A tam szczyt skały obłoków dotyka,
 Wierzchu jej oko nie doścignie, zda się:
 Bok jej był prostszy niż narysowana
 Od pół do środka linia na kompasie.
 Mdlejąc od trudu krzyknąłem w zapale:
 „Zwróć się, mój ojczel! patrz, drżą mi kolana!
 Jeden zostanę, gdy nie wstrzymasz kroku”.
 — „Gdy iść nie możesz, czołgaj się po skale!”
 Rzekł, głaz wskazując sterczący z jej boku.
 Mistrz tak mię słowa polechtał ostrogą,
 Że śladem za nim pod głaz przypełznałem,
 Głaz, co tę górę opasywał kołem.
 Tam razem oba siedliśmy znużeni,

Skąd najpierw szliśmy na wschód obróceniu,
Bo szlak przebyty mierzyły okiem błogo!⁷³

Niezaprzeczalna jest logiczność tego opisu (oddają ją dobrze oba przekłady, warto zaś pamiętać, że Korsak nigdy gór nie widział): stromy komin kończy się przewieszką; prawdziwy on też jest — rzecz biorąc z psychologicznego punktu widzenia: odpoczynek połączony z oglądaniem krajobrazu jest czymś naturalnym po pokonaniu najtrudniejszego odcinka wspinaczki. Ten „dantejski” opis wspinaczki nie budził, co dziwne, zainteresowania historyków alpinizmu, którzy z reguły więcej uwagi poświęcali wyprawie Petrarcki na Mont Ventoux⁷⁴. W jego życiu był to jednak tylko jednorazowy epizod, prawdę zaś mówiąc, jego alpinistyczna wartość bywała bardzo przeceniana, technicznych trudności na swej drodze on nie napotkał, aczkolwiek docenić trzeba fakt, że poruszał się w terenie dzikim, napotkany zaś i spytany o drogę pasterz wręcz go ostrzegał, by na górę nie szedł, bo to zbyt niebezpieczne. Słusznie jednak zauważa się, że widok z Mont Ventoux wprowadził go w olśnienie⁷⁵:

Najpierw poruszony niezwykłym tchnieniem powietrza i rozległym widokiem stanąłem jak osłupiały. Patrząc, a oto chmury były pod stopami i już mi się mniej niewiarygodne wydały Atos i Olimp, skoro to, co o nich słyszałem i czytałem, sam zobaczyłem na górze mniej sławnej. Zwracam stąd oczu promienie ku Italii, dokąd bardziej duch się skłania. Nawet Alpy lodowate i śnieżne [...] zdały się być tuż obok, chociaż wielka mnie od nich dzieliła odległość⁷⁶.

List Francesca Petrarcki do Dionizego da Borgo San Sepolcro z 1336 r., w którym poeta zawarł opis swego wejścia na Mont Ventoux, interpretowany i omawiany był niejednokrotnie, dla naszych jednak celów najprzystatniejsza jest ta jego lekcja, którą dał Marcin Cięski w ważnym porównawczym studium *Literacki opis gór a estetyka nowoczesnego pejzażu. Petrarka — Rousseau — Goethe*, wyznaczając

⁷³ Dante Alighieri, *Boska Komedia*. Część II. *Czyściec*, pieśń IV, przekład Porębowicza, cyt. wg <http://boskakomedia.korona-pl.com>; przeł. J. Korsak, wg edycji Łączów 1860, s. 136, <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/boska-komedia>. M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 30, wspomina, że Dante „w poszukiwaniu szerokich widoków wędruje w góry na Monte Falterona i na Prato del sogli”.

⁷⁴ Mont Ventoux (1912 m) w Prealpach Południowych, ok. 35 km na wsch. od Orange, we francuskim departamencie Vaucluse; można z niej zobaczyć jednocześnie Morze Śródziemne i Alpy. 26 kwietnia 1336 r. na górę tę wszedł Francesco Petrarka (1304–1374); jego śladem podążył później Eneas de Piccolomini (późniejszy papież Pius II). Już w XV w. postawiono na jej szczycie kaplicę, współcześnie góra zaś słynie z tego, że na jej szczycie kończy się najtrudniejszy etap Tour de France, przez jej wierzchołek prowadzi bowiem szosa. Na górze znajduje się między innymi tablica poświęcona pamięci... kolarza, który na niej zmarł wskutek stosowania dopingu. O Petrarce już się nie pamięta.

⁷⁵ M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 30–31.

⁷⁶ F. Petrarka, *Do Dionizego da Borgo San Sepolcro z zakonu św. Augustyna, profesora Pisma św., o swoich troskach*, „Góry – Literatura – Kultura” 2, 1996, s. 42, przeł. J. Sokolski.

miejsce tego tekstu „po stronie dążeń do krajobrazowej nowożytności”⁷⁷. Konstatując, iż w wypadku Petrarcki „doznanie gór stało się nie tylko pretekstem do doznawania siebie, ale także do stworzenia opisu wędrowki bez praktycznego celu, jedynie dla swobodnego obserwowania natury”⁷⁸. W pracach o historii poznania gór pojawia się niekiedy pogląd, że wiek XVII w poznaniu gór oznaczał krok wstecz w stosunku do wieku XVI⁷⁹. Jego rzecznikiem jest między innymi Philippe Joutard, który w dwusetną rocznicę zdobycia Mont Blanc, skupiwszy uwagę na dziejach poznania i tej góry, wskazał na nikłość zainteresowania Alpami Szwajcarskimi w XVII stuleciu⁸⁰. Wiele jest jednak podstaw po temu, by sądzić inaczej, a nawet — odwrotnie! Po pierwsze, szesnastowieczne przejawy zainteresowania górami, związane z tendencjami renesansowymi, miały charakter incydentalny, w większości zaś istotnych przejawów były dokonaniem stale obcujących z górami Szwajcarów, a i spośród nich na dziejową nobilitację zasługuje dwóch: Josias Simler (Simmler, Josiah Simlerus, 1530–1576, szwajcarski teolog) i Konrad Gesner (Conradus Gesnerus, 1516–1565, wybitny erudyta, bibliograf, lekarz i przyrodnik). O pierwszym pisze się nieraz jako o osobie ważnej w dziejach poznania Alp i alpinizmu, najczęściej jednak powtarzając to, co już przed laty napisał Coolidge⁸¹. Simmler zapisał się jako autor pierwszego traktatu o Alpach, zawierającego opisy tych gór i pewne szczegóły techniczne dotyczące chodzenia po lodowcach, przekraczania w nich szczelin i do tego celu specjalnie zaostrzonych żelaz na rękach i nogach (raków), a także używania specjalnych okularów (szkieł?) przeciwo-blaskowych. Szczególnie fascynujący jest rozdział dotyczący trudności, zagrożeń i sposobów ich pokonywania w Alpach⁸². Z dużą znajomością rzeczy Simmler pisze: „Maxi munnierum periculum est a decidentibus conglomeratis nivibus, qua nostri Löuvinnen, Rheti labinas vocant [...]”⁸³.

Natomiast Konrad Gesner, w 1541 r. w słynnym liście do przyjaciela *De montium admiratione*, zapowiedział, że corocznie będzie wchodził na jakiś

⁷⁷ M. Cieński, *Literacki opis gór a estetyka nowoczesnego pejzażu. Petrarka — Rousseau — Goethe*, „Góry — Literatura — Kultura” 2, 1996, s. 29–34.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 33.

⁷⁹ Zob. np. J-F. Bergier, *L'invention des Alpes*, [w:] *Dictionnaire historique de la Suisse*, www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F8569.php [dostęp: 15.05.2014].

⁸⁰ Philippe Joutard, w monografii *L'invention du mont Blanc*, Paris 1986, s. 73–78; por. recenzja jego pracy: D. Lejeune, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 41, 1986, nr 6, s. 1429–1431, http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1986_num_41_6_283357_t1_1429_0000_002 [dostęp: 19.07.2014].

⁸¹ Np. S. Jouty, *op. cit.*, niestety, nie miałem dostępu do monografii W.A.B. Coolidge, *Josias Simler et les origines de l'alpinisme*, Grenoble 1989 (pierwsze wydanie pod tytułem *Josias Simmler*, Grenoble 1904).

⁸² J. Simmler, *Vallesiae et Alpium descriptio. [Rozdział:] De itinerum alpinorum difficultabilis & periculis & quomodo heac superari possint*, Ex officina Elzeviriana 1633, s. 280–296, books.google.pl/books?id=9m9ZAAAAYAAJ [dostęp: 13.09.2014]. Zob. też Johann Konrad Fuessli, Johannes (of Winterthur), Felix Hemmerli, J. Simmler, *Tesaurus historiae Helvetiae: continens lectissimos*, 1735, s. 25–30, books.google.pl/books?id=9m9ZAAAAYAAJ [dostęp: 30.05.2014].

⁸³ J. Simmler, *op. cit.*, s. 288.

szczyt górski. Czy tej zapowiedzi dotrzymał, nie wiadomo, pewne natomiast jest, że w 1555 r. wszedł na wznoszący się opodal Lucerny Pilatus, czego dowodem stała się poświęcona mu książka *Descriptio Montis Fracti sive montis Pilati*⁸⁴. Na wejście na Pilatus Gesner musiał dostać specjalne pozwolenie od ówczesnego burmistrza Lucerny Nicolasa von Meggen, albowiem — wedle świadectwa pielgrzyma Eberharda Kuniga, który w 1495 r. w drodze do Compostelli był w Lucernie — nikt w myśl zarządzeń nie miał prawa zbliżyć się do tej góry ani wrzucać czegokolwiek do znajdującego się w pobliżu jej szczytu jeziora⁸⁵. Wiązało się to z miejscowym, niezwykle jednak popularnym, podaniem, mówiącym, że w owym niewielkim stawku pokutował Poncjusz Piłat, który w każdy Wielki Piątek wychodził na powierzchnię wody i siadał na jej tafli na krześle, by umyć ręce. Piętnastowieczne podanie mówiło, że następca Piłata kazał wrzucić jego zwłoki do Tybru, ale rzeka je wyrzuciła i powtórzyło się to po ich wrzuceniu do Rodanu. By więc uniknąć kłopotu z nieboszczykiem, wrzucono go w końcu do alpejskiego stawu na Pilatusie. Nieco inaczej rzecz przedstawił Benedykt Chmielowski, pisząc w słynnych *Nowych Atenach*: „Pilatusberg alias Góra Piłatowa, gdzie Pontius Pilatus (taka tam jest tradycja, bo tamtędy błakał się wygnany) miał się rzucić w jezioro Lucerneńskie namienione, w które jeno co wrzucone dawnych czasów zaraz grzmoty powstawały, ale teraz tego nie masz mówi Joannes Hybner”⁸⁶. Wiadomo na pewno, że około 1585 r. proboszcz z Lucerny próbował w asyście wiernych wygonić Piłata rzucaniem kamieni do jeziora, a gdy to nie dało rezultatu, w 1594 r. chciano — niewielki zresztą — stawek osuszyć, robiąc przekop dla wody i od tej pory Piłat przestał się pokazywać, natomiast wokół Pilatusa skupiły swą działalność smoki, które często dręczyły Lucernę i jej mieszkańców, zrzucając z nieba rozpalone kule żelazne, z których jedną dzisiaj jeszcze można zobaczyć w muzeum w Lucernie...

W ciągu kilkudziesięciu lat, jakie upłynęły od schyłku XVI w., zmienił się, i to zasadniczo, krąg ludzkich zainteresowań poznawczych. Powiększył się w tym czasie — i to znacznie — horyzont obserwacji geograficznych: po raz pierwszy w dziejach ludzkości świat zaczął się robić mniejszy, podróżowanie zaś stało się ważnym elementem kanonu kulturowego. Nie było to zjawisko nowe. Podróże po wiedzę znał dobrze renesans, miały one jednak głównie charakter docelowy do obranego miejsca (Kochanowski — Padwa), natomiast w wieku XVII odbywanie tak zwanej *Grand Tour* obejmowało podróże po wielu krajach (coraz częściej

⁸⁴ Zob. B. Lévy, Bertrand. *Des humanistes européens au coeur de la montagne. Perception et représentation précoces de la montagne à la Renaissance*, „Le Globe” 141, 2001, s. 89–100, <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:18538>. Nie miałem dostępu do klasycznej monografii: P.X. Weber, *Der Pilatus und seine Geschichte*, Lucerne 1913.

⁸⁵ „En 1495, Eberhard Kunig évoque son passage aux environs de Lucerne et rapporte une nouvelle fois la légende du lac du Pilatus / « auquel nul homme ou nul bétail n’a le droit d’aller », ni de jeter / quelque objet sous peine de déchaîner la foudre et la grêle au grand dam des habitants de la région « comme je l’ai entendu dire de nombreux lettrés ». Il s’agit évidemment, d’une version locale de la fameuse légende de Ponce-Pilate enfermé dans les entrailles d’une montagne mystérieuse [...]”, S. Jouty, *op. cit.*

⁸⁶ B. Chmielowski, *op. cit.*, s. 399–400.

na ich trasie pojawiała się Szwajcaria), wymagając przekraczania różnych pasm górskich. Te wyznaczały granice rozdzielające państwa i regiony, stanowiły w podróży istotną przeszkodę, bywały z różnych względów niebezpieczne, słowem, wędrówka przez nie nie należała do przyjemności. Ruch na alpejskich przełęczach między Francją, Szwajcarią i Włochami był intensywny i jego obsługa była doskonale sprofesjonalizowana przez miejscową ludność, co jednak ani niebezpieczeństw, ani trudności przepraw przez nie nie zmniejszało. Benvenuto Cellini na podróży przez Alpy do Francji utracił część swego złotniczego dorobku artystycznego (może tam jeszcze co leży w jakiejś przepaści), Eliza zaś Krasieńska w XIX w. nie przesadzała, pisząc o okropnościach, jakich doznała, jadąc przez Alpy do Italii. Trudno się dziwić słowom Jakuba Sobieskiego o Hiszpanii, że „aż się plwać chce, jadąc przez tamte góry”⁸⁷, jakiś John Evelyn wszystkim okropnościom krajobrazu Alp z przekonaniem przeciwstawił urodę Lombardii, jeszcze zaś w roku 1730 (!) John Spence stwierdził, że podobałyby mu się Alpy, gdyby nie było w nich gór. Czy jednak dziwić może taka reakcja Anglików, skoro to Anglik napisał wówczas *Raj utracony*, wyrażający tęsknotę za utraconymi przez ludzkość ideałami piękna, modelowym zaś idealnym ucieleśnieniem piękna natury po ogrodach francuskich stał się ogród angielski i ten model piękna zaaprobowała cała kulturalna Europa?⁸⁸ A jednak to Anglicy aż do połowy XIX w. najliczniej uprawiali *Grand Tour* po kontynencie europejskim i stanowili najliczniejszą klientelę alpejskiego Chamonix, „swobodnym” zachowaniem swoim dając się czasem we znaki coraz liczniejszemu przybywającemu z kontynentalnej części Europy⁸⁹. Coraz też liczniej poczęły się pojawiać siedemnastowieczne świadectwa mówiące nie tylko o naukowych wyprawach uczonych mężów w głąb gór, lecz także o zwyczajnych turystach chodzących po nich *per curiositate*⁹⁰. Już wówczas do kanonu uzdrowiskowej mody w Cieplicach należała wyprawa na szczyt karkonoskiej Śnieżki, Daniel Speer z Wrocławia opisał w *Węgierskim Simplicissimusie* kilkudniową wycieczkę odbytą na Kieżmarski Szczyt w Tatrach⁹¹. Jego przewodnik korzystał z jakiejś książeczki zawierającej wskazówki dotyczące obranej drogi, poszukiwacze zaś skarbów w Tatrach (ale też w innych górach, bo także na Sobótce/Ślęży⁹²) korzystali z tak zwanych spisków, będących w istocie pisanymi przewodnikami⁹³. Godzi się tu zauważyć, że — jak pisał Józef Szaflarski:

⁸⁷ J. Sobieski, *Peregrynacje po Europie (1607–1613). Droga do Baden*, Wrocław 1991, s. 129.

⁸⁸ S. Jouty, *op. cit.*

⁸⁹ W. Sobolewska, *Pani Generalowa i Biała Góra*, „Na Szlaku” 1996, nr 2, s. 10–11.

⁹⁰ J. Kolbuszewski, *Vergnügte und unvergnügte Reisen auf das weltberufene schlesische Riesengebirge*, [w:] *Dass eine Nation die andere verstehen möge. Festschrift für Marian Szyrocki zu seinem 60. geburtstag*, Amsterdam 1998, s. 431–450.

⁹¹ [D. Speer], *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*, 1683; *Węgierski bądź Dacki Simplicissimus*, Kraków 1967 (przeł. D. Reychmanowa, przedm. i przypisy J. Reychman).

⁹² B.A.M. Sadebeck, *op. cit.*

⁹³ J. Kolbuszewski, *Skarby króla Gregoriusa. O poszukiwaniu skarbów w XVII i XVIII wieku*, Katowice 1972; M. Grabowski, *Spisek Michała Chrościńskiego. „Opisanie ciekawe Gór Tatrów” jako pierwszy przewodnik tatrzański*, Warszawa 2013.

Tatry zostały właściwie bliżej poznane już około połowy XVII w. — pierwsi bowiem turyści osiągnęli z początkiem tego wieku ich szczyty. Ale wcześniej jeszcze pasterze i łowcy kozic wdarli się na upłazy i niższe turnie tatrzańskie, poszukiwacze skarbów górskich sięgnęli w głąb dolin i do jaskiń, prymitywni botanicy zaczęli poznawać bogactwa ich ziół, korzeni i drzew, a górnicy mozolnie zdobywać pierwsze tajemnice ich budowy geologicznej i złóż mineralnych. Brakowało jednak ciągle jakiegoś podsumowania tych wyników w postaci opisu całej tej grupy górskiej, opisu choćby prymitywnego, ale dającego pojęcie o ówczesnym stanie jej znajomości⁹⁴.

Osiemnastoletni margrabia Albert-Frédéric de Brandebourg przeszedł do historii turystyki za sprawą faktu, że ciekawość zaprowadziła go w 1690 r. na lodowiec Grindelwaldu⁹⁵. Historia turystyki wie o szkolnych dorocznych kilkudniowych wyprawach organizowanych przez i dla licealistów z Kieżmarku w Tatry, z Trutnova zaś w Karkonosze (na Śnieżkę). Można by takich faktów wymienić jeszcze zapewne więcej niż kilka, ale nie o nie chodzi. Spoglądając bowiem na rzecz zarówno z punktu widzenia zdobywczo-poznawczego, „technicznego” sposobu chodzenia po górach, jak i z perspektywy rozszerzenia się — i to znacznego — tendencji do poznania gór, w tym sensu oraz celowości istnienia ich na ziemi, uzasadnianej już nie w perspektywie metafizycznej, ale w sferze naukowego poznania, w płaszczyźnie geograficznej, godzi się uznać, że ów wiek XVII (nawet ze swymi dziwactwami) znacznie przyspieszył osiemnastowieczne dokonania literackie, naukowe i zdobywcze w zakresie poznania gór. W dokonaniach ze schyłku wieku XVI i XVII zarysowała się podstawa osiemnastowiecznej penetracji gór zarówno *per curiositate*, jak i dla ich poznania naukowego. Do twierdzenia Joutarda, polemicznie, cytując — dobrze zresztą znane, opisane między innymi w nauce niemieckiej i polskiej, liczne siedemnastowieczne fakty z dziejów poznania Karkonoszy, Beskidów, Tatr, Karpat Transylwańskich, a nawet niektórych gór w Ameryce Północnej, odniósł się znany historyk alpinizmu Sylvain Jouty, wymieniając liczne fakty o dużym znaczeniu, pisząc między innymi, że „Christian Grophius nous fait part de son ascension du Riesengebirge, Valeriano Castiglione raconte sa tentative au mont Viso, David Frölich ses courses dans les Tatra, et le botaniste Thomas Johnson nous conte la première ascension connue du Snowdon quant à Georg Buchholz, il préfigure dans les Carpathes les voyages quasi-systématiques qui seront plus tard ceux, en Suisse en Suisse, des Scheuchzer, des Haller et des Saussure”⁹⁶. Dodaje tu on wreszcie informację o wejściach w celach naukowych na różne szczyty górskie, akcentując, że góry stały się wówczas polem coraz liczniejszych badań naukowych, zaczynając jednak także być przedmiotem zainteresowania z estetycznego punktu widzenia.

⁹⁴ J. Szaflarski, *Poznanie Tatr*, Warszawa 1972, s. 97.

⁹⁵ J-F. Bergier, *op. cit.*

⁹⁶ S. Jouty (ur. 1949), *op. cit.*

W tym zaś wypadku szczególnie osobliwego znaczenia nabiera fakt, iż w 1771 r. Horacy Walpole z pewnym zdumieniem zauważył, że w poemacie Johna Milтона *Raj utracony* (*Paradise Lost*, 1667) — opis krajobrazu rajskiego stał się prefiguracją angielskich ogrodów, które w realnej przestrzeni pojawiać się zaczęły dopiero pięćdziesiąt lat później⁹⁷. W krajobrazach Milтона pojawiły się i góry. Siedemnastowieczne zainteresowanie górami nie było wprawdzie jeszcze wyrazem idei „powrotu do natury”, ale przejawiała się w nim... tęsknota za takim Edenem, w którym wizja natury była bogatsza niż jej wyobrażenie zamknięte w granicach francuskiego ogrodu. Mówiąc zaś metaforycznie, do *Ogrodów* (*Les Jardins*, 1782) Jacques’a Delille’a (1738–1813) droga wiodła... przez góry i niech nie dziwi, że Izabela Czartoryska w 1816 r. o swym wyjeździe z kuracji z Cieplic napisała: „serca mieliśmy ściśnięte, a oczy, jak długo się dało, utkwione w Śnieżkę”⁹⁸...

Tym wyraźniej więc podkreślić trzeba to, że literatura XVII w. zaczęła z wolna dostrzegać góry i pewne tego przejawy zasługują na uwagę. Lope de Vega pisał o Wezuwiuszu, Georges de Scudéry wspomniał w *Alaryku* islandzką Hekłę, René Le Pays poczynił uwagi o lodowcach z Chamonix, a Marc Lescaobot pozostawił po sobie sławiący Szwajcarię poemat *Tableau de la Suisse* (1618). Za najważniejszy zaś fakt literacki tego XVII w. w zakresie tematyki górskiej uważał Sylvain Jouty to, iż Baltasar Gracian w pikarejskiej powieści *El Criticón* (1651–1657) uznał Pireneje za symbol... hipokryzji, gdyż ich nazwa kryje w sobie sprzeczne żywioły, ogień i śnieg, one zaś same są granicą między dwoma państwami. Ten aspekt literacki podniesiony został przez niego z lekką przesadą, przykłady dane przez niego są w większości tylko wzmiankami, ale także one godne są pamięci, jak tego dowodzą dzieje tematyki tatrzańskiej w literaturze staropolskiej⁹⁹, co w tym wypadku ma szczególne znaczenie, rzecz dotyczy bowiem literatury powstałej w kraju nizinym.

Broniąc postponowanego przez Joutarda wieku XVII, do uwag Sylvana Jouty dodać godzi się choćby wzmiankę o tym, że zaczęto się wówczas zastanawiać poważnie nad powodami istnienia gór oraz sposobem ich powstawania. Oczywiście niemądre przesady utrzymywały się długo, demonologiczna interpretacja niebezpieczeństw zagrażających człowiekowi w górach stała się elementem trwałym kultury ludowej¹⁰⁰. Jakub Kazimierz Haur, zastanawiając się, skąd się biorą góry, był przekonany, że są one wynikiem wzrastania kamieni, ale takie dziwactwa utrzymywały się w poglądach jeszcze w XVIII w. i nie ma potrzeby,

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ I. Czartoryska, *Dyliżansem przez Śląsk. Dziennik podróży do Cieplic w roku 1816*, Wrocław 2006.

⁹⁹ J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze staropolskiej*, „Wierchy” 55, 1990, (1986), s. 55–76.

¹⁰⁰ O niemal nieustannie spadających Szatanim Żlebem w masywie tatrzańskiego Szatana pisał w połowie XIX w. Bogusz Zygmunt Stęczyński: „Utrzymują przesądni górale, że w tych ponurych jaskiniach przesiadują złe duchy czyli tak zwane djaski, które wyra białe różne szkody i figle — dla tego obawiają się gościa do nich wprowadzać”, B.Z. Stęczyński, *Ziewonija z podróży po Tatrach, Spiżu, Węgrach, Sławonij i Dalmacyi*, rękopis w zbiorach Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, s. 25.

by tu się nimi zajmować szczegółowo, acz w zakresie pewnych spraw bywały one snute czasem przez naprawdę mądrych ludzi (np. Atanasius Kircher SJ). Dotyczy to także podejmowanej wówczas kwestii smoków zamieszkujących góry, spośród których jakoś dziwnie upodobały one sobie Pilatus nad Lucerną, nazwę zawdzięczający związanej z nim legendzie, pierwotnie zaś z powodu swego kształtu określane jako Mons Fractis. To na nim rezydowało najwięcej smoków i z niego 26 maja 1499 r. jeden z nich zrzucił na Lucernę ogniste kule. Takich przypadków odnotowano więcej. To właśnie za sprawą smoków „globus igneus” spadał w okolicach Lucerny w latach 1606, 1611, 1666, 1711, w roku zaś 1720 „supra urbem nostram” przeleciał, czyniąc po upadku w okolicy wiele szkód. Zachowały się nawet ilustracje, ukazujące jak spod smoczego ogona kule ogniste spadają na okolicę miasta i poczciwie pracujących rolników. Specyfikację owych smoków celną dał Atanasius Kircher SJ w słynnym swym dziele *Mundus subterraneus* (Amsterdam 1683), gdzie poświęcił im wiele uwagi, godnego zaś kontynuatora znalazł w osobie Maurycego Antoniego Cappelleriego, filozofii i medycyny doktora jako autora erudycyjnego dzieła *Pilati Montis historiae in Pago Lucuernensi Helvetiae siti* (Bazylea 1767). Mało kto wie jednak, że legendarny Winkelried, o którym w Polsce pisze się zazwyczaj w związku z *Kordianem* Juliusza Słowackiego, uznany za wielkiego bohatera narodowego Szwajcarii¹⁰¹, sławę zyskał między innymi dzięki temu, że — wedle poetyckiej relacji Joannesa Barzeusa — zabił smoka z góry Pilatus¹⁰². Cappelleri skompilował liczne informacje o smokach z Pilatusa, książkę opatrzył efektownymi ilustracjami i *de facto* na tym skończyła się historia alpejskich smoków. W tymże samym czasie z wolna kończył się rozdział rozważań *de draconibus carphahicis*, smoki zaś z gór polskich przeszły do folkloru...¹⁰³

Nie rozwijając już tego skądinąd atrakcyjnego wątku — dodać trzeba, że demonologiczne traktowanie trudno dostępnych obszarów górskich jako miejsca rezydowania diabłów było równie częste, czego ślady ostały się choćby w nazewnictwie wszystkich niemal (a może: wręcz) pasm górskich w Europie. Dość dla przykładu wymienić Teufelgrund, Les Diablerets, Axelspitze, Szatan, Diabłowina, Čertův důl (przykłady można by mnożyć w nieskończoność, zauważając, że większość takich nazw powstała w okresie kontrreformacji), dodając jeszcze tylko, że z początkiem XVIII w. nasz Stanisław Duńczewski zachwycał się, że w „żadnej nacji tyle czarów i czartów nie masz, jak u nas, w Polsce, a osobliwie

¹⁰¹ *De facto* nie był nim motyw nieprzyjacielskich włóczni, które zgarnął tak, że wbiły się w jego ciało, co jego towarzyszom pozwoliło na złamanie nieprzyjacielskiego szyku, został zmyślony; zob. D. Piwowarczyk, *Arnold von Winkelried — wymyślony bohater*, „Mówią Wieki” 6, 2012 (629), s. 28–33.

¹⁰² J. Barzeus, *Heroum Helvetiarum epistolae [...]*, [ed. Dawid Irbisch] 1658; liber III, Argumentum IV, za: M.A. Cappelleri, *Pilati Montis historiae in Pago Lucuernensi Helvetiae siti*, Bazylea 1767.

¹⁰³ J. Kolbuszewski, *O tatrzańskich smokach*, „Wierchy” 37, 1968, s. 275–276.

na górach”¹⁰⁴. O folklorystycznych tego następstwach i przejawach pisano wiele i nie ma potrzeby wymieniania tu licznych na te tematy prac¹⁰⁵. Warto raczej tu wskazać na osobliwą „dwubiegunowość” góroznawczych publikacji z lat ok. 1600–ok. 1750. Aspekt demonologiczny, związany z interpretacją zjawisk występujących w górach zupełnie nie pojawiał się w przyrodoznawczych pracach autorów z kręgu protestanckiego, którzy siłą rzeczy nic nie mieli wspólnego z orientacją kontrreformacyjną. Na ten „wyznaniowy aspekt” w dziejach alpinizmu zwracano dotąd uwagę w sposób, by tak rzec, raczej nieśmiały, wskazując jedynie na to, że demonologiczny sposób widzenia Alp obcy był zupełnie angielskim turystom odwiedzającym Alpy coraz liczniej w drugiej połowie XVIII w.

W awangardzie wieku XVII w zakresie wiedzy o górach i ich poznania na czele stanął, co bardzo znamienne, Hans Rudolf Rebmann (1566–1605), który od 1592 r. był pastorem w Thun. To, że był ewangelikiem, ma w tym wypadku spore znaczenie, w wieku XVII ewangelicy nie popadali bowiem w szaleństwa kontrreformacyjnej demonologii, wszędzie wokół siebie widzącej zło, czary, szatana, czarownice i demony, chociaż i oni potrafili w górach dostrzegać smoki, co było pewnego rodzaju obsesją tego stulecia. Rebmanna to jednak nie dotyczy. Jak wielu innych uczonych XVII i XVIII w. swoimi zainteresowaniami, pracami i kompetencjami ogarniał on ogromny zakres nauk przyrodniczych, ale próbując dać swoje wszechstronne „opisanie świata”, górom poświęcił lwią część przedziwnej, wierszowanej, pośmiertnie wydanej w 1606 r. i na długo zapomnianej, erudycyjnej pracy *Poetisches Gastmahl und Gespräch zweier Berge, des Niesen und Stockhorn*¹⁰⁶ (1605), wykraczając nawet poza granice refleksji teologicznej, co w tym wypadku ma szczególne znaczenie¹⁰⁷. W ramy poetyckiego dialogu dwóch szczytów wpisał ogrom wiedzy o górach, szczególnie zaś o Alpach, dając popis imponującej erudycji¹⁰⁸. Dopatrując się zaś sensu istnienia gór, wskazywał, że zapobiegają one skutkom wojen, oddzielając od siebie sąsiednie narody.

¹⁰⁴ J. Kolbuszewski, *Polskie diabły górskie*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, red. T. Błazewski, Łódź 1998, s. 17–33.

¹⁰⁵ Z nowszych zob. np. U. Janicka-Krzywda, K. Ceklarz, *Czary góralskie. Magia Podtatru i Beskidów Zachodnich*, Zakopane 2014.

¹⁰⁶ Ściślej: *In der Löblichen Eydgenoßschafft/ vnd im Berner Gebiet gelegen: Nemlich deß Niesens vnd Stockhorns/ als zweyer alter Nachbarn: Welches Inhalt Ein Physicam Chorographiam vnd Ethicam descriptionem von der gantzen Welt in gemein/ und sonderlich von Bergen vnnnd Bergleuten: Sonneten weiß gestellt Durch H. Hans Rudolph Rābmann/ Dieneren deß Worts Gottes*. Getruckt zu Bern bey Johann LePreux 1606. Drugie wydanie w 1620 r. opracował syn autora Valentin Rebmann, potem rzecz poszła w zapomnienie i przypomniano ją dopiero w XX w. (H. Forster, *Hans Rudolph Rebmann und sein »Gastmahl zweyer Berge«*, Frauenfeld/Leipzig 1942 — nie miałem dostępu do tej edycji).

¹⁰⁷ Ta zresztą wcześniej nie bardzo umiała sobie poradzić z tym problemem, brzydota i ułomność gór nie chciały się bowiem mieścić w planie idealnym boskiego tworzenia świata. Dało to początek takim legendom, jak opowieść o tym, że tatrzański Krywań kształt swój zawdzięcza uderzeniu skrzydłem niezręcznego anioła nad nim przelatującego.

¹⁰⁸ Zob. www.enzyklopaedie.ch/liste/.../Rebmanninhalt.html [dostęp: 30.06.2014].

W tej kwestii rozgłosu nabrały w XVII i XVIII w. tezy jezuita Atanazego Kirchera (1601–1680), który w dziele *Mundus subterraneus* (Amsterdam 1665) uzasadniał istnienie gór pięcioma względami — tym mianowicie, że stanowią one kościec, na którym opiera się ziemia, że są groblami dla niszczylielskiej działalności mórz, że są zasobnikami wody dla nizin i źródłami rzek, że zasłaniają doliny przed niszczącą siłą wiatrów i tworzą naturalne granice między państwami, że wreszcie są kopalniami kruszców i skarbów (i wstydliwie dodawał: „non dicam de amoenitae prospectus”¹⁰⁹). W rozważaniach swych Kircher sporo uwagi poświęcił problemom hydrografii gór, nie uwolnił się jednak od obsesyjnego eksponowania motywów alpejskich smoków, dając w swym dziele sporo ilustracji je przedstawiających, a w gruncie rzeczy budując swe o nich wyobrażenia na podstawie łącznie traktowanych obserwacji paleontologicznych i potocznych, zabobonnych o nich wyobrażeń. Jak się już rzekło, pewni autorzy osiemnastowieczni kontynuowali jeszcze ten „wątek smoczy”, ale główny nurt refleksji o górach poszedł w innym kierunku, co wiązało się przede wszystkim z postępiami w zakresie geologii, ze sporami o przyczynę powstawania gór, toczonymi między dyluwalistami, plutonistami, neptunistami, co w szczegóлах tu do rzeczy nie należy. Warto tylko przypomnieć, że pierwsi z nich uważali, że góry powstały w następstwie (biblijnego) potopu¹¹⁰. Rzecz miała jednak pewien aspekt teologiczny: pastor ewangelicki z Vaud Elie Bertrand w traktacie *Essai sur les usages des montagnes* (1754)¹¹¹ konstatował, że pożyteczne dla człowieka góry są pięknym w swej doskonałości dziełem Stwórcy, dlatego też nie pisał niczego o smokach i demonologia go w ogóle nie interesowała.

Natomiast Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733), szwajcarski przyrodnik, prekursor paleobotaniki, który do historii przeszedł jako prekursor paleobotaniki, ale w dzieje alpinizmu wpisał się jako badacz lodowców, „odkrywca” Josiasa Simlera i autor dedykowanych Royal Society, a wydanych w Londynie w 1708 r. z imprimatur Isaaca Newtona *Itinera alpina tria*. W studiach z dziejów nauki jego dokonania związane z Alpami są traktowane jako drugorzędne, ale może to być swoistym błędem, wynikającym z ograniczenia pola widzenia dokonań Scheuchzera w perspektywie tylko sejentycznej. Gdy się owe dokonania obserwuje z szerszej perspektywy kulturowej, wówczas widać wyraźnie, że ściślej z problemami alpinistycznymi związane *Itinera alpina* wyznaczają swoistą „przestrzeń mediacji” między ściśle naukowym, przyrodoznawczym widzeniem gór, ich postrzeganiem teleologicznym oraz aspektem kulturowym, antropologicznym, które one — jeśli tak wolno rzec — determinują. Docenić tu trzeba prowadzone przez niego w 1705 r. prace na Lodowcu Rodanu, który w stulecie później stał się dla romantycznych wędrowców konkurencyjny pod względem

¹⁰⁹ M. Pawlikowski, *Góry i człowiek*, Warszawa 1939, s. 33.

¹¹⁰ O pojęciach tych i tzw. złotym wieku geologii z przełomu XVIII i XIX w. zob. J. Grabowska, *Teoria katastrof G. Cuviera na tle koncepcji geologicznych końca XVIII i początku XIX wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 28, 1983, nr 1, s. 61–78.

¹¹¹ Zob. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F8569.php>.

atrakcyjności wobec Mer de Glace, gdyż wówczas (w pierwszych dziesiątkach lat XIX w.) sływał głęboko w dolinę, wchodząc między łąki. Scheuchzer przyczynił się do jego sławy, ale też umiał on spojrzeć na góry jako na przestrzeń, która jest jednym z potencjalnie naturalnych obszarów przebywania człowieka i która generuje pewne specyficzne jego zachowania i przekonania. Widział możliwości poruszania się w tej przestrzeni i celowość poczynań poznawczych wobec niej. Była to aprobata alpinizmu, wiążąca się z sensem poznania naukowego i bezsensem urojonych, fantastycznych wyobrażeń o tych górach. Owe jednak wyobrażenia Scheuchzer uznał za godne uwagi. Sam w istnienie smoków nie wierzył, ale intuicja antropologa kultury kazała mu spisywać opowieści ludzi, którzy twierdzili, że smoki widzieli i spotykali.

W ten sposób przybliżała się chwila otwarcia nowego rozdziału w dziejach postrzegania i zdobywania gór. Wiek XVIII już od samego początku przyniósł wydarzenia, które w różnych aspektach antycypowały ów moment, którym stać się miało pierwsze wejście na Mont Blanc. Jeszcze za życia Scheuchzera wydarzeniem takim było opublikowanie w 1725 r. poematu Albrechta Hallera (1708–1777) *Die Alpen (Alpy, 1732)*, który za życia autora doczekał się — rzecz niezwykła w XVIII w. — jedenastu wydań, rychło też miał kilka wydań po francusku i odegrał bardzo ważną rolę w kształtowaniu się turystyki alpejskiej i *toto genere* górskiej¹¹². Poemat Hallera rychło stał się popularny w krajach niemieckiego obszaru językowego i we Francji, w całej Europie¹¹³. Sielankowej poezji opiewającej ogrody i widzącej piękno natury w przejawach przyrody tyleż uporządkowanej, ile upiękzonej ręką człowieka, przeciwstawił on kult przyrody pierwotnej jako siedliska życia prostych, szczęśliwych ludzi, żyjących w bliskim kontakcie z naturą, czerpiących radości ze zwyczajności rolniczego i pasterskiego życia, odżywiających się najprościej, słowem, żyjących w krainie szczęśliwości. Obraz pasterskiego życia był tu jednak daleki od konwencjonalnych form, w jakie stroił je czułościowy sentymentalizm.

Co ciekawe, uczony poeta pisał swe dzieło, niezbyt Alpy znając i skupiając uwagę na niższych ich piętach: w krainy śniegu, lodu i skał, podobnie jak Jan Jakub Rousseau, nie wkraczał, ale też był to przede wszystkim poemat o idealizowanych przez niego góralach, co jednak nie może przesłaniać faktu, iż poemat ten bardzo mocno wpłynął na postawę Horacego de Saussure'a (drugie, historyczne wejście na Mont Blanc w 1787 r.). Haller wspomniał jednak o Przełęczy św. Gotarda, o Prze-

¹¹² Była to rola podobna do tej, jaką później odegrało u nas w Polsce dzieło Stanisława Staszica *O ziemiorództwie Karpatów i innych gór i równin Polski* (1815), ale ponadto poemat Hallera odegrał — za sprawą rychłych przekładów — wybitną rolę ogólnoeuropejską w krzewieniu mitu Alp i wolnej Helwecji.

¹¹³ Przekładu na język francuski dokonano w 1750 r.; dzieło zyskało bardzo szybko rozgłos w Europie Zachodniej, do 1773 r. miało cztery wydania. W Polsce ukazało się dopiero w przekładzie Kazimierza Jaworskiego w 1821 r., ale czy to prowincjonalny charakter edycji (Lublin), czy dokonująca się wówczas przemiana zainteresowań literackich sprawiły, że nie wzbudziło żadnego zainteresowania i echa. Zob. J. Kolbuszewski, *Zapomniany polski przekład poematu Albrechta von Hallera „Die Alpen”*, „Góry – Literatura – Kultura” 5, 2010, s. 13–27; tam charakterystyka utworu.

łączy Furka¹¹⁴, o ogromnych kryształach znajdujących na Grimselpass. Podróż do Berner Oberlandu odbył dopiero w 1737 r., z czego pamiętnikarskie rękopiśmienne jego wspomnienie opublikowane zostało dopiero w „Revue Alpine” w 1903 r. Lauterbrunnen wydało mu się „wprost okropne i w całej tej dolinie spodobała mu się tylko słynna kaskada Staubbach¹¹⁵. Co ważne, mimo to chadzano w góry z tą książką w ręce i wzruszeniom wobec krajobrazu dawano wyraz, recytując strofy jego poematu¹¹⁶. Równie ważny jest fakt wyraźnego wpływu tego poematu na koncepcję *Nowej Heloizy* (1761) Jana Jakuba Russa, czego zdają się dowodzić pewne zbieżności między tymi dziełami, o czym pisała Claire-Eliane Engel:

On peut alors demander pourquoi J.-J. Rousseau donna des cadres alpestres à la *Nouvelle Heloise*? Faut il voir dans la letter sur le Valais une influence de Haller? La question a été souvent posée¹¹⁷; une réponse affirmative semble logique: l'identité de certains themes est frappante; l'identité de ton ne l'est pas moins. Saint-Peru ne fait guère que reprendre en prose les strophes déjà violentes d'Albrecht de Haller contre la vie de société, la vie civilisée, corrompue et luxueuse¹¹⁸.

Trudno tu rozstrzygać ową kwestię, która zresztą do niniejszych rozważań należy w skromniutkim tylko zakresie. Istotne jest jednak także, iż poemat Hallera wywarł też wpływ na poezję europejską o tematyce alpejskiej, czego wyraźnym dowodem jest znany powszechnie w całej Europie wiersz Augusta von Platten *Einladung zu einer Schweizerreise* (1816)¹¹⁹. Do słynnych wierszy powstałych w kręgu oddziaływania poematu Hallera należy także wiersz Friedricha Schlegla (1772–1829) *Eintritt in die deutsche Schweiz*¹²⁰.

Innym niezwykle ważnym wydarzeniem, w istotny sposób antycypującym zdobycie Mont Blanc, było w 1741 r. „odkrycie”, jakie poczynili dwaj Anglicy William Windham i Richard Pococke, którzy w czasie swojej europejskiej *Grand Tour*¹²¹ ulegli fascynacji widokiem ogromnego lodowca; francuski badacz napi-

¹¹⁴ Jest to bodaj najłatwiej dostępna z wielkich przełęczy alpejskich i stąd opisywana już przez Josiasa Simlera, o którym niżej.

¹¹⁵ Zob. C.-E. Engel, *La littérature alpestre en France et Angleterre aux XVIIIe et XIXe siècles*, Chambéry 1930, s. 16–17.

¹¹⁶ Mówiąc nawiasem, w Polsce rolę podobną odegrało dzieło Stanisława Staszica *O ziemiorództwie Karpatów i innych gór i równin Polski* (1815); nosząc je „na sercu”, romantyczni turyści wchodzili na szczyt Łomnicy w Tatrach, by tam doznawać wrażeń niejako zdeterminowanych przez koncepcje Staszica.

¹¹⁷ Autorka przywołuje tu w przypisie klasyka badań nad tematyką alpejską w literaturze Davida Morneta.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 25.

¹¹⁹ A. von Platten, *Einladung zu einer Schweizerreise*, [w:] *Plattens sämtliche Werke*, Stuttgart b.r., t. I, s. 63.

¹²⁰ F. Schlegel, *Eintritt in die deutsche Schweiz*, cyt. za: *Reise durch die Schweiz. Texte aus der Weltliteratur*, red. H. Weder, Zürich 1991, s. 5.

¹²¹ Kto pamięta, że z nazwy podróżowania po kontynencie europejskim w celach poznawczych, zwanego pojęciem „Grand Tour”, wzięła się nazwa „turizmu” i „turystyki”? Nie piszą o tym



3. Klasztor benedyktyński Montserrat w masywie górskim Montserrat w Katalonii



4. Mont Blanc

sał o tym, co zobaczyli: „Ce paysage est pour eux un véritable choc”¹²². To oni nazwali największy alpejski lodowiec mianem Mer de Glace (Sea of Ice), ich zaś relacja stała się źródłem inspiracji turystyki w rejonie Chamonix, co nastąpiło

nawet polskie badaczki problematyki podróżniczej w literaturze XIX w., chętnie operujące pojęciem „Grand Tour”, a niezdarzące sobie sprawy, że koncepcję *podróży sentymentalnej* (Laurence Sterne, *Podróż sentymentalna przez Francję i Włochy*, 1768) zrodziła... przekora wobec koncepcji „Grand Tour” jako narzędzia edukacyjnego.

¹²² *Venance payot, un guide-naturaliste au Mont-Blanc. Chamonix ou la fascination du Mont-Blanc*, Lectura. www.lectura.fr/expositions/payot/chap1_p1.php [dostęp: 15.05.2014].

już od początków drugiej połowy XVIII w., gdy celem wycieczek stało się w jego okolicy szczególnie Montanvers, na której w 1795 r. Marc Bourrit postawił słynną Temple de la Nature. Co ciekawe, wśród owych turystów liczebnie dominowali Anglicy i w dziejach tak zwanej literatury alpejskiej¹²³ odegrali oni ogromną rolę.

Zjawiskiem następnym antycypującym zdobycie Mont Blanc był ogromny rozgłos, jaki błyskawicznie zyskała *Nowa Heloiza* (Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761)¹²⁴. Za jej sprawą uznanie natury za czynnik najsilniej oddziaływający na kształtowanie się ludzkiej osobowości stało się nieledwie kanonem psychologicznym epoki. Wprawdzie nie miało to bezpośredniego wpływu na zdobycie Mont Blanc, jak nie miało go na poczynania i dokonania Horacego de Saussure’a, którego inspiratorami byli raczej Haller i Georges Buffon¹²⁵, ale w najsilniejszy sposób wpłynęło na sposób widzenia Alp¹²⁶ i jego estetyzujące aspekty, a wskutek tego w jakiejś mierze przyczyniło się (może „wtórnie”) do uczynienia z Chamonix modnego celu podróży. Oto pod koniec XVIII w. w ciągu jednego sezonu letniego przybywało do Chamonix około tysiąca pięciuset osób. Nazywało się to zwykle „podróżą do Mont Blanc” (Goethe, 1779; Chateaubriand, 1805; Madame de Staël, Victor Hugo, Théophile Gautier, George Sand, Mickiewicz i Bohdan Zaleski, Louis Pasteur, późniejsza żona Napoleona Joséphine de Beauharnais, 1810). Nowa epoka w alpinizmie, kulturze, literaturze, turystyce zaczęła się na dobre: w 1850 r. do Chamonix przyjechało pięć tysięcy turystów, w 1892 r. — dwadzieścia cztery tysiące.

Tak więc z historycznego punktu widzenia dokonaniem przełomowym w dziejach alpinizmu (rzecz ujmując w kategoriach technicznych i aspekcie zdobywczym) było oczywiście zdobycie Mont Blanc, którego dokonali Baltat i Paccard, ale ich wyczyn niemal na lat dwieście pozostał w cieniu sławy, jaka spłynęła na Horacego de Saussure’a po jego wejściu na ową górę w 1787 (drugie wejście). Nie wdając się w wyliczanie wszystkich okoliczności tego faktu¹²⁷, wskazać

¹²³ O „literaturze alpejskiej” jako zjawisku ponadnarodowym, mającym wiele wspólnego z dziejami alpinizmu zob. J. Kolbuszewski, *Szkic o problematyce alpejskiej w literaturze polskiej XIX wieku*, [w:] *Przestrzenie kultury i literatury. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Krysztynie Heskiej-Kwaśniewicz na pięćdziesięciolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, Katowice 2012, s. 145–147.

¹²⁴ C.-E. Engel, *La littérature alpestre en France et en Angleterre*, s. 22–43.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 68–78.

¹²⁶ M. Cieński, *op. cit.*, s. 34–37.

¹²⁷ Nie rozwijam tego wątku, bo choć ma on ciekawe, w istocie niezbyt ładne, aspekty, to jednak do rzeczy samej w sobie tu nie należą; zob. B. Chwaściński, *Mont Blanc. Zdobycie szczytu*, „Wierchy” 32, 1963, s. 86–118, szczególnie s. 102; o notatce Maurycyego Dzieduszyckiego, który był naoczny świadkiem wejścia de Saussure’a i jego triumfalnego powitania po zejściu z góry zob. B. Chwaściński, *Narodziny alpinizmu polskiego*, „Taternik” 1968, nr 4, s. 154–158; Chwaściński błędnie odsyła do pracy: M. Dzieduszycki, *Kronika domowa Dzieduszyckich*, Lwów 1865; w charakterystyce Wawrzyńca Marcina Dzieduszyckiego nie ma tam słowa na temat owej notatki. Zapis Dzieduszyckiego podała C.E. Engel w pracy *A History of Mountaineering in the Alps*, s. 60. Dostępu do tej książki nie miałem. Zob. też Sirg fr Beer, *The First Ascent of Mont Blanc — The MAN & Other Families*, s. 255; www.manfamily.org/.../The%20First%20Assent%20o [dostęp: 14.12.2014].

tu trzeba na ogromny rozgłos, jaki zyskały publikacje de Saussure'a dotyczące Mont Blanc i jego wyprawy. To raczej one niż sama wyprawa były triumfem oświeceniowej myśli i nauki: sama w sobie wyprawa była faktem, zdarzeniem i doświadczeniem, które stało się w ujęciu Horacego de Saussure'a przedmiotem narracji kryjącej w sobie wielość faktów, naukowych sądów i interpretacji różnych — zaobserwowanych w czasie wspinaczki i na samym szczycie — zjawisk z wielu zakresów. Interpretacje historyków dotyczące zdobycia Mont Blanc oparte więc zostały bardziej na tym, co napisał de Saussure, niż na samym tylko fakcie, iż szczyt góry został osiągnięty. Trochę to skomplikowane, ale wiąże się z dwoma różnymi aspektami interpretacji owych wejść na Mont Blanc w 1786 i 1787 r., *ergo* ostatecznego zdobycia tej góry. Nie trzeba tłumaczyć, jak wiele to zmieniło w sposobie postrzegania Alp, ich widzenia, deskrypcji. Zmiany te przeniosły się na całość fenomenu stosunku do gór w ogólności, już nie tylko Alp, ale innych pasm górskich, nawet w porównaniu z Alpami tak „niepozornych” jak Karkonosze. Data zdobycia Mont Blanc otwiera zatem nowy rozdział w dziejach nie tylko tej góry, lecz także *toto genere* całego alpinizmu i — siłą rzeczy — tradycyjnych form sakralizacji gór, nie mówiąc już o tym, że stało się faktem oznaczającym definitywną „demitologizację” tej góry (Alain Cabantous określa to jako jej „desakralizację”¹²⁸).

Oto pierwsza zapisana jej nazwa brzmiała „montagne Maudite” (1600) i w nawiązaniu ludowym ta nazwa utrzymywała się bardzo długo; nazwa Mont Blanc pojawiła się dopiero w 1742 r., zaś nazwę Mont Maudit („Przeklęta Góra”) nosi i dzisiaj jeden ze szczytów w masywie Mont Blanc. Otaczała tę górę zła sława przestrzeni demonologicznej, czemu wyraz dawał święty Franciszek Salezy (1600) i liczne, poważne są świadectwa jej długotrwałego się utrzymywania. W pracach o historii poznania Alp wspomina się czasem, że w czasach rzymskich wierzono, że w zamierzchłej przeszłości na wierzchołku Mont Blanc rezydowała wśród bogatej roślinności i kwiatów jakaś wszechpotężna bogini. To ona swą mocą sprawiła, że potężny lodowiec (chodzi o Mer de Glace), rozrastając się, zepchnął pasterzy pragnących swe stada przeprowadzić przez (później tak nazwaną) Col de Geant w dolinę i lodowiec zsunął się aż w pobliże Chamonix, wzbraniając wstępu do jej królestwa. Śladem tych rzekomych zdarzeń jest skalista, pokryta roślinnością „wysepka” w głębi lodowca (tzw. Jardin). Niestety, autorzy o tym piszący nie

¹²⁸ Twierdzi on, że poszczególne wierzchołki tej góry nosiły nazwy Le Moine, La Nonne, L'Évêque ou Le Cardinal (Mnich, Zakonnica, Biskup, Kardynał), a więc wejście na nią i utwierdzenie jej nazwy jako Mont Blanc było jej desakralizacją: „Il n'était certes pas facile de démythifier un massif dont les sommets s'appellent Le Moine, La Nonne, L'Évêque ou Le Cardinal. Quand l'homme le toise puis les foule, le pouvoir ecclésiastique perd sa superbe et la nuit du 4 août n'est pas loin qui verra l'Église perdre ses privilèges”; A. Cabantous, *La turbulence des sacralités montagnards*. Jest to jednak interpretacja trudna do zaakceptowania i nieledwie fantazyjna. Natomiast wprost o demitologizacji góry pisał Odon Valet (*L'alpinisme: techniques et symbolique de l'ascension*, „Le cahier de Médiologie” 1998, nr 2 (6), s. 256, <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-mediologie-1998-2-page-253.htm> [dostęp: 30.05.2014]). Większość jednak autorów piszących o historii Mont Blanc ma na uwadze demonologiczne aspekty wyobrażeń o niej.

wskazują, z jakiego źródła pochodzi ten przekaz. Natomiast dobrze udokumentowane są fakty, które w decydującym stopniu przyczyniły się do stworzenia demonologicznej legendy Białej Góry, albowiem w okresie nasilonej kontrreformacji, która w dużej części zbiegła się chronologicznie z tzw. małą epoką lodowcową¹²⁹, demonologiczną interpretację zyskały niekorzystne dla ludzi zjawiska naturalne. W 1644 r., gdy lodowce spłynęły aż na poziom doliny Chamonix i poważnie groziło to zniszczeniem wioski, Karol Salezy, biskup pomocniczy w Genewie, na czele procesji trzystu parafian, egzorcyzmował lodowiec, który rzeczywiście chwilowo się cofnął, ale egzorcyzmy powtarzano jeszcze i potem w latach 1664 i 1669. Podobnie w Naters w 1653 roku dwóch jezuitów egzorcyzmowało inny lodowiec, Aletsch¹³⁰. Anglikańscy Windham i Pococke mogli się takim przesądom o demonologicznym charakterze lodowców nie poddawać, ale katolicy górale z Chamonix, którzy chodzili w góry z Paccardem i de Saussure’em, oświeceniowymi racjonalistami nie byli. Jeśli de Saussure pisał o ich heroizmie i odwadze, to miał zapewne na myśli także ten ważny aspekt psychologiczny: jego przewodnicy byli ludźmi prostymi, wprawdzie zżyтыми z górami, ale pewne przesady na pewno były częścią wiedzy o górach. Zarazem jednak by nie przeceniać tego demitologizacyjnego aspektu wypraw Paccarda i de Saussure’a, warto pomyśleć, że wśród owych przewodników i tragarzy byli poszukiwacze kryształów i złota (na pewno był nim Balmat). Ci mogli w różne demonologiczne wyobrażenia związane z Mont Blanc wierzyć, ale nie przeszkadzało to im w penetrowaniu trudno dostępnych, wysoko położonych miejsc w górach. W tym zatem wypadku demitologizacyjny charakter obu wspomnianych wypraw jawi się nieco mniej wyraźnie, aczkolwiek warto o nim mówić. Doktor Paccard, Balmat i de Saussure dokonali zatem wcześniej tego, co w Tatrach zdołał Stanisław Staszic, który wszedł w Tatry, przełamując barierę otaczających je przesądów¹³¹, oni bowiem zdobyli górę otoczoną najgorszą sławą „góry przeklętej”. Co przy tym ważne, pisma de Saussure’a o wyprawie na Mont Blanc uczyniły rzecz głośną w skali europejskiej. Dlatego trzeba było dwustu lat, żeby przywrócić pełną prawdę o zdobyciu Mont Blanc i postawić w Chamonix — *vis à vis* stojącego od wielu lat pomnika de Saussure’a — pomnik doktora Paccarda.

W świetle tych faktów można zatem mówić, że zdobycie Mont Blanc oznaczało całkowitą zmianę statusu kulturowego owej góry i było początkiem nowej epoki w dziejach poznawania oraz zdobywania gór *toto genere*, miało bowiem ogromny walor spektakularny. Nadto zaś refleksje na temat krajobrazu i własnych reakcji de Saussure’a w jego relacji o wejściu na Mont Blanc wyraźnie zapowiadają nadejście romantyzmu¹³². „Literackość” jego narracji nieledwie zderza się w niej z oświeceniowym scjentyzmem: Horacy de Saussure nie ukrywa swoich wzruszeń,

¹²⁹ Było to okresowe ochłodzenie klimatu europejskiego w latach 1450–1750 (de Saussure miał szczęście, atakował Mont Blanc, gdy już minęło i zmniejszyło się zagrożenie ze strony lodowców).

¹³⁰ J. Kolbuszewski, *Lodowce Alp w „małej erze lodowcowej”*, „Wierchy” 57, 1988–1991, s. 435–436.

¹³¹ J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej*, Kraków 1982, s. 28–35.

¹³² C.-E. Engel, *A History of Mountaineering in the Alps*, s. 74–75.

a wręcz je eksponuje, pisząc o nich obok danych ściśle naukowych, informacji o ciśnieniu atmosferycznym i między innymi nawet o... tętnie swoim (100/min) i swych towarzyszy (Balmat 98/min; lokaj de Saussure'a 112/min) pedantycznie zmierzonym po wejściu na szczyt i porównanym z tętnem zarejestrowanym w Chamonix¹³³. Sławę wejścia de Saussure wziął na siebie, acz uznał ofiarność i heroizm przewodników: wyliczył dokładnie z imienia i nazwiska wszystkich, swego lokaja wymienił tylko z nazwiska (w dziejach alpinizmu nie znalazło się dla niego miejsce, choć z nabożną troskliwością dbał o... wino dla swego pana)¹³⁴.

From Philip V of Macedonia to Horace de Saussure. From Horace to Albrecht Haller. On the history of mountain exploration

Summary

The paper deals with a long, pre-Romantic period in the history of mountain exploration from Antiquity to the first recorded ascent of Mont Blanc in 1786. The author focuses on the problem of model approach to the perception of mountains (utilitarian, metaphysical and emotional, scientific, conquering, aesthetic). He attempts to provide a typology of cultural phenomena from the period preceding both the scientific exploration of the mountains and the emerging aesthetic fascination, which entered its mature phase in the Romantic era. The phenomena in question are presented on the basis of an analysis of transformations in the attitude to mountains. This is linked to the history of mountain tourism and origins of mountaineering. The author analyses the issue, distinguishing two historically changing aspects of the motivation behind mountain exploration and climbing — the first aspect is utilitarian (pragmatic), while in the other mountaineering is associated with an emotional and aesthetic need to be in the mountains as an end in itself. The latter has had a huge impact on the exploration of the mountains and ways of climbing them; it also provides the background for the history of mountaineering and — more broadly — mountain tourism. When discussing the successive models of seeing and exploring the mountains, the author presents examples of how they were made sacred mountains in primitive cultures. He describes their Christianisation in the Middle Ages and demonological interpretation of the mountains related to it. In addition, he discusses the most important achievements of climbers anticipating the birth of modern mountaineering as well as characteristic facts from the history of mountain tourism. What can be considered the beginning of this great period in the history of mountain exploration was Philip V of Macedonia's ascent in 217 of Haemus (Hemus, Musala), an event described by Livy (*Ab urbe condita*, 40, 21). The literary equivalent of the event is Horace's ode *To Taliarchus* (I, 9). The final date of this "initial" period must be the day of the first truly great mountaineering accomplishment: the ascent of Mont Blanc on 8 August 1786, at 18:23, by a collector of crystals from Chamonix, Jacques Balmat (1762–1834) and a doctor, Michel Paccard (1762–1834). Among the earliest medieval (recorded!) climbs the most important, from a competitive point of view, was the ascent by Antoine de Ville (with companions) of the soaring Mont Aiguille (2086.7 metres above sea level) in the Dauphiné. The oldest illustration depicting a glacier is a copperplate by Joseph Plepp (1595–1642), *Abbildung des Gletschers im Grindelwaldt in der Herrschaft Bern. Effigies montis glacigenae in Grindelia* (Unterer Grindelwaldgletscher),

¹³³ H.B. de Saussure, *Relation abrégée d'un voyage à la cime du Mont-Blanc: en août 1787*, Geneve [1787], s. 28, gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1315450 [dostęp: 30.05.2014].

¹³⁴ „ces gens qui gardoient religieusement le vin, que j'avais porter”, *ibidem*, s. 13.

published in *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae* (1654). Strangely enough, so far no one has noted the surprising fact that a glacier is the most important element of the landscape depicted by Benozzo Gozzoli (1420–ca 1498) in his fresco *Procession of the Magi* (1497–1498) at the Palazzo Medici (Cappella dei Magi, Palazzo Medici-Riccardi) in Florence. In the paper the author points to a curious “bipolarity” of publications from ca 1600–ca 1750 dealing with the mountains. He examines the works and achievements of e.g. Hans R. Rebmann, Athanasius Kircher SJ, Johann Scheuchzer and Elie Bertrand. The demonological aspect connected with interpretations of phenomena occurring in the mountains was absent from works by Protestant naturalists, who obviously had nothing to do with the Counter-Reformation. This “confessional aspect” in the history of mountaineering has been very lightly touched upon so far, with scholars only pointing to the fact that demonological perception of the Alps was completely alien to English tourists visiting the Alps in the second half of the 18th century in ever greater numbers. The author also discusses literary descriptions of trips to the mountains in famous literary works anticipating the emergence of mountaineering literature (Dante, Petrarch, Albrecht Haller, Jean-Jacques Rousseau).

Keywords: mountains, history, literature, art, sacred, tourism