

Natura alpinizmu. Wspinaczka jako *bricolage*

Prace
Kulturoznawcze
XIV/2
Wrocław 2012

W tradycji zachodnioeuropejskiej góry długo pozostają najtrudniejszym do zdobycia przyczółkiem natury. Podczas gdy ich forma jest problemem poznawczym, to zdający się przez nią przelewać surowy, nieokiełznany byt przyrody stanowi wyzwanie dla doświadczenia; w efekcie długo nie ma dla nich miejsca w obowiązujących kanonach: określane są jako ohydne „narośla”, „śmietnisko” natury, jej „ruiny”, siedlisko nieporządku i chaosu (Szwajcar Scheuchzer skarży się na „nieporządną wygląd” gór i ich „przypadkowość”)¹. Nawet jako miejsce święte góry pozostają dwuznaczną przestrzenią spoza świata, tłem alegorii. Dopiero eksplorujący je jako pierwsi naukowcy i artyści² zmieniają sposób ich postrzegania, aczkolwiek za cenę podporządkowania ich istnienia ramom dyskursu naukowego bądź estetycznych konwencji. Coraz śmielej zaczęto więc wpisywać góry w świat przyrody pojmowanej jako system — stając się jej nieodzownym elementem, góry świadczą o mądrości Natury, stanowią część jej rytmu, albowiem gdyby ich nie było, nie byłoby też dolin³. Przez naturę zaczyna przemawiać kultura⁴, góry przestają być tylko kontrapunktem kulturowego porządku, ale jego częścią, znajdującą się gdzieś na pograniczu czytelności formy i totalności bytu. Góry stają się „nagą prawdą o kuli ziemskiej”, co pozwala osiemnastowiecznemu wulkanistcie, Jamesowi Huttonowi, stwierdzić, że są one „wymowne i czytelne”, a Stanisławowi Staszicowi, że w górach natura jest „otwarta”, a nie skryta⁵.

¹ Zob. J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Kraków 1995, s. 19–21.

² Zob. *ibidem*, s. 199.

³ Zob. *ibidem*, s. 217.

⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 284–287.

Stąd już blisko do stwierdzenia Horace-Bénédicta de Saussure'a, że wierzchołki i łańcuchy górskie to „laboratoria natury”, a „wszystkie fenomeny fizyki ogólnej ujawniają się w górach z wielkością i dostojnością”⁶.

Wydaje się, że w tradycji zachodnioeuropejskiej przyroda gór najdłużej pozostaje niema. Najlepiej chyba oddaje ten stan opinia Karla van Mandera, kronikarza malarzy flamandzkich, na temat przedstawień gór na obrazach Bruegela: ludzie mówili podobno, że malarz, „kiedy był w Alpach, połknął wszystkie góry oraz skały i wypuł je w postaci namalowanych tablic”⁷. Zwróćmy uwagę, że w tym ujęciu góry i skały pozostają bierne, co najwyżej można je poddać obróbce. W ten sposób van Mander dokumentuje ówczesną konwencję malowania pejzażu: artyści, mimo intensywnych studiów „z natury”, na swoich obrazach przedstawiali „fantastyczne” krajobrazy (dotyczy to w szczególności pejzaży z elementami gór) kompilowane z różnych atrakcyjnych elementów szkicowanych wcześniej (przykładem może być Leonardo da Vinci⁸). Ciekawe w metaforze przedstawionej przez van Mandera jest to, że przekształcenie ma charakter czysto fizyczny (trawienie), w pewien sposób analogiczny do owego niemego świata. Paradoksalnie, to nie ludzki umysł czy technika, ale jego natura przeciwstawiona zostaje światu przyrody. Jest to fakt znamieny, albowiem do dziś w powszechnym mniemaniu dyskurs nakierowany na świat gór eksponuje przede wszystkim cielesność ludzkiej „natury”.

Można zaryzykować stwierdzenie, że wyobrażenia gór są niejako zwornikiem obrazu natury w tradycji zachodnioeuropejskiej jako zwieńczenie pewnego procesu, ale też uwypuklają niedostępność i fizyczną obcość przyrody. Podkreślić należy, że trudności, jakie napotyka tu dyskurs, są niejako analogiczne do ontycznych barier tworzonych przez góry. W istocie jednak łatwiej będzie opisującym góry zwrócić się ku sobie, by zgłębić własną podmiotową perspektywę, wyeksponować kulturowe konwencje mówienia i istnienia, niż zwrócić się ku samym góróm. Tak rzecz ma się z Janem Jakubem Russo, który za górami nie przepadał, a jeśli już je opisywał, to aby całkowicie podporządkować je podmiotowi i zredukować tylko do wycinka⁹. Zatem nie chodzi tu bynajmniej o sam zwrot ku na-

⁶ H.-B. de Saussure, cyt. za: *ibidem*, s. 299.

⁷ K. van Mander, cyt. za: R.-M. Hagen, R. Hagen, *Bruegel. Dzieła wszystkie*, przeł. E. Tomczyk, Kolonia 2001, s. 52. Bardzo długo góry są marginalizowane w malarstwie europejskim. Michał Pawlikowski (*Góry i człowiek*, Warszawa 1939, s. 20) stwierdza na przykład, że góry na freskach Giotto przypominają głazy narzutowe, a nawet szafy i stoły; malarstwo to nie tylko nie respektuje odrębności świata gór, ale też ich „logiki budowy fizycznej”. To stwierdzenie dowodzi, że bardzo długo nawet wprawne oko nie postrzegało gór jako całości ontologicznej; jest to efekt kształtowania wizerunku gór przez konwencje: „Granica między stylem czy kanonem artystycznym a nieudolnością i błędem wzroku nie będzie nigdy wyraźna” (*ibidem*, s. 21).

⁸ Zob. E. Ullmann, *Leonardo da Vinci*, przeł. A.M. Konopacka, Warszawa 1984, s. 77.

⁹ Zob. M. Cieński, *Literacki opis gór a estetyka nowożytnego pejzażu. Petrarca — Rousseau — Goethe*, [w:] *Góry — literatura — kultura*, t. 2, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996.

turze: humanizm tak naprawdę jest zbyt „chory na człowieczeństwo”¹⁰, by odkryć góry. Nawet jeśli stają się one przedmiotem analizy, zdominowane zostają przez dyskurs naukowy, co pokazują cytowane już słowa de Saussure’a (trzeciego zdobywcy Mont Blanc). Również malarstwo romantyczne, odkrywając Alpy, tak naprawdę interpretuje w nich formę, kolor i dynamikę Natury: „Turner zaczynał od realistycznego widoku, górzystego krajobrazu, a następnie dystansował się od materialnej natury pierwowzoru, by eksperymentować z kolorami i ich kombinacjami”¹¹. Widzimy zatem w tym wypadku kwintesencję dylematu związanego z problemem natury w tradycji zachodnioeuropejskiej: albo góry pozostaną w swym istnieniu nieme, albo mówić za nie będzie człowiek, przetwarzając tym samym ich ontologiczną formę lub w ogóle pomijając ten kontekst.

W następstwie przedstawionego tutaj skrótowo procesu metafizyka przestaje być zasadniczym punktem odniesienia w pojmowaniu i przedstawianiu środowiska górskiego, a coraz większą rolę odgrywają mechanizmy dyskursywne. Początkowo góry ucieleśniają archetyp *axis mundi*, są terenem mediacji między kosmosem a chaosem, światem bogów i demonów: „Góra to granica, ale także i obietnica mediacji”¹². Piotr Kowalski podkreśla, że archetyp niejednorodnej górskiej przestrzeni budowany jest na znaczeniach o konotacjach nie tyle ontologicznych, ile kulturowych. Z czasem wzorce religijne zastępują konwencje estetyczne i dyskurs nauki, które próbują góry przedstawić bądź zbadać. Jednak dopiero narodziny alpinizmu wymuszają zwrot ku doświadczeniu i ontologicznej strukturze gór, nie niszcząc przy tym całkowicie wertykalnego archetypu: z alegorii odsyłającej do różnego rodzaju dziedzin kultury staje się wspinaczka modelem autonomicznego kulturowego wzorca; z kolei przyroda gór przestaje być tylko i wyłącznie materiałem domagającym się obróbki, kamieniołomem dostarczającym dyskursywnego budulca. Alpinizm przewartościowuje model *axis mundi*, na jego podstawie wypracowując wzór wertykalnej drogi wspinaczkowej, który staje się też podłożem etosu opartego na profesjonalnym doświadczeniu wspinaczki. Zasadnicza zmiana w stosunku do natury polega na tym, że wspinaczka ma za zadanie okiełznać kulturowo przyrodę, zachowując jednak przy tym jej ontyczną i ontologiczną autonomię.

Doświadczenie ontologiczne, otwarte na sytuacje niestandardowe oraz zdyscyplinowane określoną techniką, zakorzenione w bycie, ale też w swoisty sposób przekształcające świat górski zarówno technologią, jak i odpowiednim modelem działania, staje się fundamentem nowoczesnego alpinizmu. Począwszy od XIX w., alpinista coraz bardziej przewartościowuje zastane wzory estetyczne, etyczne,

¹⁰ M. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 38.

¹¹ I. Richter-Musso, *Ziemia*, [w:] *Turner. Malarz żywiołów*, red. O. Westheider, M. Philipp, Kraków 2011, s. 95.

¹² P. Kowalski, *Granice i mediacje. Uwagi o antropologicznej lekturze świata*, [w:] *Góry — literatura — kultura*, t. 1, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 20; s. 8: „Granica jest [...] zabezpieczeniem i równoczesnym otwarciem się na chaos”.

osobowościowe pod wpływem bezpośredniego doświadczenia gór. W rezultacie tego tworzy nowy etos, który nie tylko ma je okiełznać, ale też zintensyfikować.

W centrum owego doświadczenia znajduje się byt konkretny i osobny zarówno substancjalnie, jak i strukturalnie: góry, skały to odmienne środowisko i świat innych doznań. Podkreślić jednak należy, że byt ów nie ma już statusu metafizycznego, ale staje się wyraźną strukturą ontologiczną: szlakiem, drogą, wreszcie serią przechwyty, kominów, grani. Wspinaczka zatem coraz bardziej komplikuje się, przez co nie tylko otwiera się na różnorodność środowiska górskiego, ale także zagęszcza uproszczony podział tego wertykalnego świata na szczyty i doliny. W ten sposób przewartościowana zostaje natura gór.

Zestawmy teraz wcześniej przywołane słowa kronikarza z wyjętymi z zupełnie innego kontekstu — słynną odpowiedź George'a H.L. Mallory'ego na pytanie o to, dlaczego chce zdobyć Mount Everest: „Bo jest”. Pozornie nic się nie zmieniło: ta sama niema natura biernie „zalega” w dyskursie i go hamuje. Zauważmy jednak, że tym razem nie może być mowy o swobodnym żonglowaniu górami i skałami: Everest po prostu „jest”. Mallory opowiada się po stronie bytu, a jego wypowiedź zdaje się jednocześnie początkiem i końcem wszelakiej dyskursywności tworzonej wokół gór i wspinaczki. Tylko z pozoru jednak mamy do czynienia z ujęciem totalizującym ogólność natury i upodabniającym się do natury. W gruncie rzeczy to właśnie wypowiedź kronikarza, pozornie odwołująca się do różnorodności gór i skał, uogólniała je, wrzucając do „żołądka” malarza, w którym miałyby dokonać się ich połączenie. Tymczasem „jest” Mallory'ego ma charakter ściśle ontologiczny w znaczeniu, jakie nadaje temu określeniu Martin Heidegger¹³. Nie pozostając w izolacji względem innych dyskursów — Mallory jest przecież kontynuatorem dziewiętnastowiecznej deklaracji Alberta Fredericka Mummery'ego: „Istotą sportu alpinistycznego nie jest wejście na szczyt, lecz walka z trudnościami”¹⁴ oraz wielbicielem Szekspira — alpinista jest twórcą pierwszej drogi na szczyt Mount Everest. Celem wspinaczki jest nie tylko transgresja — przekroczenie dotychczasowych granic możliwości człowieka, pokonanie przyrody; góra jawi się alpiniście też jako skomplikowany twór, który trzeba dokładnie poznać, by ukończyć swoje własne dzieło. Ta ontologia poznawalna jest jako doświadczenie i przez doświadczenie¹⁵.

¹³ Zob. M. Pacukiewicz, *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (w druku).

¹⁴ Cyt. za: J. Kurczab, *Historia taternictwa i alpinizmu*, [w:] *Materiały z teorii i dydaktyki alpinizmu*, red. A. Matuszyk, Kraków 1990, s. 17.

¹⁵ Wypowiedź Mallory'ego: „Because it is there”, przez lata nabrała charakteru wręcz legendarnego. Popularność, jaką zyskała w środowisku alpinistycznym, świadczy o jej zgodności z zasadniczymi elementami wzoru uprawiania alpinizmu. Mimo to pojawiły się głosy dążące do podważenia jej prawdziwości lub wagi. Sugerowano między innymi, że zdanie to nie zostało w ogóle wypowiedziane przez alpinistę i jest kreacją dziennikarza „New York Timesa” lub że ma charakter ironiczny, ponieważ Mallory w ten sposób próbował zbyć natrętnego reportera. Biografowie alpinisty przekonują jednak, że to błędne interpretacje. Być może tekst artykułu z 18 marca 1923 r. był kombinacją

Oczywiście moją intencją nie jest sugestia, że dopiero alpinista dotknął natury „samej w sobie”: „Góry i wszystko, co się w nich dzieje, są zawsze metaforą, którą ludzie tłumaczą. Na swoją wielką lub małą miarę”, stwierdza Władysław Krygowski¹⁶. Chciałbym raczej wyeksponować, że o ile wcześniej góry konstruowane były jako alegoryczny obraz oparty na archetypach kulturowych lub skomplikowany dyskurs z pogranicza nauk przyrodniczych i estetyki opisujący naturę ludzką, to teraz pojawiły się w doświadczeniu alpinistycznym, które oczywiście nie jest doświadczeniem „czystym”, ale staje się fundamentem poznania i kamieniem węgielnym etosu. Wspinaczka jest zatem poznaniem natury (przyrody i człowieka) przez interakcję z nią¹⁷; to dialog doświadczenia, a nie próba dyskursywnego ujarzmienia. Jak stwierdza Wojciech Kurtyka, wybitny alpinista i himalaista polski,

Góry są przede wszystkim miejscem szczególnym, gdyż jako środowisko stanowią zagęszczenie wszelkich przyrodniczych zjawisk i form. Są niejako koncentracją prawdy o przyrodzie, albo wręcz jej kwintesencją. Już na pierwszy rzut oka widać, że góry wypiętrzają się ponad równinę, i że tylko w górach bywa się w chmurach. Lecz temu wypiętrzeniu towarzyszą kulminacje i przebogate zróżnicowanie wszelkich innych zjawisk. W zasięgu ręki podłoże przybiera konsystencję skały, piargu, ziemi, pyłu, lodu, śniegu, wody¹⁸.

Podkreślić należy, że zdaniem Kurtyki na szerokim spektrum stanów i przeżyć alpinistycznych, które angażują „wszystkie niemal rodzaje ludzkiej energii”, budowany jest zarówno szeroki zakres wiedzy będącej „całościowym wglądem w zjawiska współczesnego świata”, jak i swoista „Ścieżka Góry” obejmująca między innymi „wymóg odwagi, dążenie do fizycznej i psychicznej perfekcji czy wreszcie pojęcie honoru i szlachetności stylu”¹⁹. W tekstach alpinistów wielokrotnie powraca określenie wspinaczki i alpinizmu mianem „stylu życia”; potocznie interpretuje się tę formułę jako alternatywną wobec „codzienności”, wyraz eskapizmu (w świat natury) względem „zwykłego” życia. Kulturoznawca

wywiadu z Mallorym i fragmentów jego wykładów, jednak niezależnie od tego cytowane w nim dalej słowa alpinisty potwierdzają wagę stwierdzenia „Bo jest”: po pierwsze, korzyści naukowe płynące ze zdobycia Everestu Mallory otwarcie nazywa jedynie pretekstem — twierdzi, że samo istnienie góry jest wyzwaniem („Its existence is a challenge”); po drugie, podkreśla, że oddziaływanie gór powoduje chęć zdobycia szczytu przez alpinistów („we can’t help it”) lub po prostu obliuguje do tego samo bycie alpinistą. Słusznie zatem biografowie sentencję Mallory’ego zestawiają z wypowiedzią Reinholda Messnera, który po zdobyciu Everestu, samotnie i bez tlenu, w 1980 r. stwierdził: „Nie ma odpowiedzi. Ja jestem odpowiedzią”. Zob. P. Gillman, L. Gillman, *The Wildest Dream. The Biography of George Mallory*, Seattle 2000, s. 221–223.

¹⁶ W. Krygowski, *Góry i doliny po mojemu*, cyt. za: A. Matuszyk, *Myśli o górach i wspinaniu. Sentencje — refleksje — obrazy*, Kraków 2010, s. 1.

¹⁷ Zob. *Wspinaczka*, [hasło w:] *Wielka encyklopedia gór i alpinizmu*, red. M., J. Kielkowscy, t. 1. *Wprowadzenie*, Katowice 2003, s. 493: „pokonywanie trudnego terenu górskiego z wykorzystaniem jego naturalnej rzeźby lub za pomocą sztucznych ułatwień”.

¹⁸ W. Kurtyka, *Ścieżka góry*, „Bularz” 1988/1989, s. 39.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 38–43.

natomiast rozumie przez „styl życia” — „wzór kultury”²⁰. Przypomnieć należy w tym miejscu za Jackiem Kolbuszewskim, że w przypadku nowoczesnego alpinizmu podstawą etosu jest już nie tyle styl kultury, ile styl wspinania²¹; mamy zatem do czynienia z wzorem kulturowym opartym na modelu doświadczenia wspinaczkowego.

Oczywiście w tle zawsze pojawia się natura traktowana w sposób totalny: według Zaruskiego w Tatrach można „istotę bytu zgłębiać”²², Pawlikowski wskazuje, że w trakcie wspinaczki „ciało doznaje atawistycznych wspomnień zwierzęcej sprawności”²³, z kolei dla Michała Jagiełły góry są wielkim „laboratorium”, ale nie tak, jak dla de Saussure’a — nauki, ponieważ przedmiotem i podmiotem badań jest w nich człowiek²⁴. Jednak człowiek nie tylko odkrywa różne wymiary natury, ale też występuje przeciw niej: Jerzy Kukuczka stwierdza, że w górach jedynym rywalem człowieka jest właśnie przyroda²⁵; bardzo często zresztą alpinizm zalicza się do sportów przestrzeni, w których nie ma rywalizacji bezpośredniej, a dominuje czynnik zmagania z żywiołem. Mimo złożoności doświadczeń i wiedzy alpinistycznej bardzo często powraca się więc do owej pozornej „niemoty” bytu. Powraca też wskazywanie czynnika irracjonalnego jako zasadniczej motywacji alpinisty²⁶. Nawet tak wybitny badacz dyskursu alpinistycznego, jak Kolbuszewski, eksponuje czynnik biologiczny jako decydujący: „Zastanawiająca niechęć alpinistów do conceptualizowania własnych motywacji wspinania potwierdza tezę o złożonym charakterze tych motywacji; czy nie świadczy także o przewadze w nich czynników biologicznych i emocjonalnych nad intelektualnymi?”²⁷. Nie zmienia to faktu, że dyskurs alpinistyczny wcale nie zamyka się w pozornej niemocie „Bo jest”, wręcz przeciwnie, jest bardzo dynamiczny i czuły na otaczające go konteksty, aczkolwiek żadnemu nie pozwala się w całości zawłaszczyć, próbując chronić autonomię alpinizmu ciągłym nawracaniem do źródłowego doświadczenia. Świetnie ten dylemat oddaje wypowiedź Wandy Rutkiewicz: „Jest wiele przyczyn, dla których to robimy. Ale opisać je, powieść, która jest najważniejsza... I dlatego niech tak zostanie: wchodzimy na góry dlatego, że są”²⁸.

²⁰ Warto w tym miejscu przypomnieć, że zanim w antropologii amerykańskiej wykrystalizował się termin „wzór kultury”, spotykamy określenie *mode of life* w pismach Lewisa Henry’ego Morgana, we wczesnych pismach Clarka Wisslera oraz Franza Boasa.

²¹ Zob. J. Kolbuszewski, *Styl wspinania czy styl epoki?*, „Bularz” 1991, s. 37–42. Zob. też *Styl przejścia*, [hasło w:] *Wielka encyklopedia...*, s. 453: „sposób pokonania drogi alpinistycznej lub wspinaczkowej”.

²² M. Zaruski, *Tatry jako pustynia*, cyt. za: A. Matuszyk, *Myśli o górach...*, s. 30.

²³ J.G.H. Pawlikowski, *Cisionie*, cyt. za: *ibidem*, s. 31.

²⁴ M. Jagiełło, *Góry i odpowiedzialność*, cyt. za: *ibidem*, s. 36.

²⁵ Zob. A. Matuszyk, *Myśli o górach...*, s. 122–127; wypowiedź Kukuczki na s. 126–127.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 75.

²⁷ J. Kolbuszewski, *Góry takie kamienne*, cyt. za: *ibidem*, s. 81.

²⁸ W. Rutkiewicz, *Być człowiekiem gór*, cyt. za: *ibidem*, s. 79.

Zaskakujące, choć w gruncie rzeczy oczywiste, jest często skrajnie odmienne określanie alpinisty i jego celów. Zdarza się, że jest on traktowany dosłownie jako część górskiej przyrody. Ryszard Wiktor Schramm tak na przykład wspomina Zbigniewa Bromowicza: „Pasował do gór jak głaz, jak kozica”²⁹; z kolei Reinhold Messner, poszukując w Himalajach yeti, w końcu przyznaje, że mieszkańcom wiosek na tybetańskim pustkowiu on sam może wydawać się człowiekiem śniegu nie tylko z racji brody i zdeformowanych stóp, ale również z powodu eksploracji gór³⁰. Często idzie za tym przekonanie, że alpinista znajduje się niejako poza kulturą: „Sprawy społeczne odsuwają się na bok. Prawda o naturze człowieka zaczyna wyłaniać się, kiedy instynkt pokazuje swe dawno zapomniane oblicze”³¹. Jednocześnie jednak alpinisci bardzo często podkreślają, tak jak czyni to Walter Bonatti, że nie należy zwracać uwagi jedynie na „najmniej wymowne zewnętrzne aspekty aktywności” alpinisty, ale mieć również na względzie całość „psychotechnicznego procesu, który kształtował alpinistę”³². Oznacza to, że nie tylko ważne jest samo zdobycie szczytu, ale też droga; natomiast wspinaczka nie może być spełnieniem, jeśli nie jest efektem i częścią „szkoły pionowego awansu”, którą przebywa w swym życiu alpinista, kumulując doświadczenie³³. Stąd już tylko krok od stwierdzenia, że alpinizm to „rodzaj twórczości”, „przygoda intelektualna”, z tą tylko różnicą, że jak stwierdza Al Alvarez, „zmusza do myślenia ciałem, nie umysłem”³⁴. Ta ostatnia wypowiedź jest szczególnie ważna w ramach niniejszych rozważań, dlatego jeszcze do niej powrócę.

W jednej ze swoich prac, dookreślając wielość wymiarów wspinaczki, Andrzej Matuszyk pisze o ontologii drogi wspinaczkowej, która jest „zarazem i częścią natury, i »tekstem kultury«”³⁵. Stwierdzenie to utwierdza nas w przekonaniu, że model wspinaczki alpinistycznej należy postrzegać jako specyficzny rodzaj mediacji między światem natury i kultury. W trakcie wspinaczki dochodzi do konfrontacji człowieka i przyrody, wyeksponowane są też różne aspekty egzystencji człowieka. Potwierdzają to zróżnicowane opinie alpinistów na temat, co decyduje o sukcesach alpinisty: silna psychika, wytrzymałość i „sztuka cierpienia”, wro-

²⁹ R.W. Schramm, *Zbigniew Bromowicz*, cyt. za: *ibidem*, s. 182.

³⁰ Zob. M. Pacukiewicz, *Ślady yeti, lusterko alpinisty* (w druku).

³¹ J. Lowe, *The Ice Expedition*, cyt. za: A. Matuszyk, *Myśli o górach...*, s. 195.

³² W. Bonatti, *Moje góry*, cyt. za: *ibidem*, s. 184.

³³ Zob. M. Pacukiewicz, *Grań kultury...*

³⁴ Zob. cytaty w A. Matuszyk, *Myśli o górach...*, s. 97–100. Droga wspinaczkowa bywała określana mianem poematu, eposu, arcydzieła, a Wiesław Stanisławski pisze nawet o idei konstrukttywizmu w taternictwie (zob. M. Pacukiewicz, „Inaccessible Background”: *Prolegomena to the studies of Polish mountaineering literature*, [w:] *Metamorphoses of Travel Writing: Across Theories, Genres, Centuries and Literary Traditions*, red. G. Moroz, J. Sztachelska, Newcastle 2010); te porównania nie są charakterystyczne tylko dla okresu dwudziestolecia w Polsce, powtarzają się w dyskursie alpinistycznym stosunkowo często.

³⁵ A. Matuszyk, *Humanistyczne podstawy teorii sportów przestrzeni (na podstawie alpinizmu)*, Kraków 1998, s. 134; szerzej na ten temat, s. 127–140.

dzione predyspozycje organizmu, intelekt. Między skałą a człowiekiem pojawiają się kolejne serie elementów; podstawowa opozycja między kulturą a naturą ulega stopniowo dalszemu zapośredniczeniu, artykułującemu zarówno kolejne sfery egzystencji człowieka (w relacji z naturą odkrywana jest „natura” człowieka, która okazuje się w trakcie wspinaczki polifonią wielu składników), sferę jego wytworów cywilizacyjnych (techniki wspinaczkowe oraz sztuczne ułatwienia używane przez alpinistów), wreszcie sfera uwarunkowań kulturowych i społecznych (problem partnerstwa, etyki oraz relacji międzykulturowych). Niezwykle istotne jest, że każdy z tych elementów prowokuje dyskusje eksponujące kolejne opozycje, wciąż zapośredniczające podstawową opozycję natura–kultura i czyniące ją mniej oczywistą. Alpinisci znani są nie z tego, że są małowównymi introwertykami, ale raczej z tego, że „dzielił włos na czworo”, omawiając różne aspekty etyki i rzemiosła alpinistycznego. Na przykład dyskusja dotycząca partnerstwa zakłada z konieczności rozważania na temat indywidualnej wytrzymałości fizycznej w kontekście altruizmu, instynktu samozachowawczego, dylematów związanych ze stosowaniem ułatwień technicznych (na przykład korzystanie z tlenu na dużych wysokościach), sposobu działania zespołów alpinistycznych, polityki kierowania wyprawą, jej logistyki, chociaż punktem wyjścia jest tu oczywiście problem człowieka wobec przyrody i śmierci³⁶. Tym samym, nawiązując do propozycji Claude’a Lévi-Straussa, można powiedzieć, że chociaż sama wspinaczka odbywa się w pionie, to dyskurs na jej temat, podobnie jak mit, rozwija się spiralnie³⁷.

Warto w tym miejscu przywołać dłuższy fragment, aby zademonstrować wielość nakładających się na siebie w tym przypadku wątków. W opisie zdobycia Everestu autorstwa Edmunda Hillary’ego relacja między naturą a kulturą cały czas oscyluje, balansując między seriami opozycji pojawiającymi się w jednym miejscu i czasie:

Był 29 maja 1953 roku, godzina 11.30. Hołdując typowo anglosaskiemu zwyczajowi, wyciągnąłem rękę, by uścisnąć dłoń Tenzinga, ale jemu to nie wystarczyło. Objął mnie z całych sił i zaczął mocno klepać po plecach. Odpowiedziałem tym samym. Byłem trochę zaskoczony, że Tenzing wydawał się bardziej przeżywać nasz sukces niż ja. Czas naglił! [ponieważ było już mało tlenu — przyp. M.P.] Zakręciłem butlę i zdjąłem maskę. Od razu poczułem na twarzy ułkucia drobinek lodu niesionych z wiatrem. Wydobyłem aparat ukryty do tej pory pod koszulą, cofnąłem się nieco po pochyłości i sfotografowałem Tenzinga z podniesionym czekanem, do którego przymocowane były łopoczące na wietrze flagi Narodów Zjednoczonych, Indii, Nepalu i Wielkiej Brytanii. [...] Moje myśli siłą rzeczy pomknęły ku Mallory’emu i Irvine’owi, którzy trzydzieści lat

³⁶ Oczywiście z konieczności upraszczam, a może nawet banalizuję problem, nawiązując jednak do zapisu konkretnej dyskusji, w której trakcie między innymi właśnie takie wątki zostały wyartykułowane przez wybitnych alpinistów, zob. „Bularz” 1988–1989, zapis dyskusji ogólnej i spotkania z udziałem najwybitniejszych przedstawicieli ówczesnego alpinizmu polskiego (między innymi Wandy Rutkiewicz, Jerzego Kukuczki, Andrzeja Zawady, Krzysztofa Wielickiego, Janusza Majera i in.) w ramach „szczytu gliwickiego” pod hasłem *Etyka alpinizmu dziś*.

³⁷ Zob. C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, przeł. K. Pomian, [w:] *idem, Antropologia strukturalna*, Warszawa 2000, s. 207.

temu stracili życie na stokach Everestu. Bez wielkiego przekonania rozejrzałem się wokół w poszukiwaniu jakichś śladów ich obecności na szczycie, ale niczego takiego nie dostrzegłem.

Tenzing wykopał w śniegu dołek i złożył tam czekoladę oraz inne słodczyce w ofierze bogom, którzy w jego przekonaniu przebywali na wierzchołku Everestu. Ten widok przypomniiał mi o prośbie Johna Hunta. Zanim opuścił Przełęcz Południową, wziął mnie do swego namiotu i z lekką zakłopotaną opowiedział krótką historię. Tuż przed jego wyjazdem na wyprawę odwiedził go w domu w Henley starszy duchowny, mieszkający po sąsiedzku. Przyniósł ze sobą krzyżyk i zapytał Johna, czy mógłby zabrać go ze sobą i zostawić na szczycie Mount Everest. Ponieważ na przełęcz nadzieje Johna na dalszą wspinaczkę rozwiąły się na dobre, poprosił mnie o tę przysługę. Zgodziłem się z radością, tym bardziej że zdawał się traktować tę sprawę niezwykle poważnie. [...]

Griffith Pugh, lekarz wyprawy, przestrzegał nas przed zgubnymi skutkami odwodnienia, grożącego alpinistom na dużych wysokościach. By się przed tym ustrzec, sporą część poprzedniej nocy spędziliśmy z Tenzingiem obficie wlewając w siebie gorącą lemoniadę. W rezultacie dotarliśmy na wierzchołek z pełnymi pęcherzami. Oddawszy należny szacunek najwyższej górze świata, nie miałem innego wyjścia, jak na nią nasikać³⁸.

Widzimy, jak w kulminacyjnym punkcie wspinaczki splatają się ze sobą religia i fizjologia, technika i biologia, doświadczenie i historia, wreszcie spotykają się różne kultury. Mamy tu do czynienia niewątpliwie ze wskazaną przez Victora Turnera *communitas*, w której doświadczenie liminalne staje się podstawą nowego porządku powstającego na granicach kultury, ale z wykorzystaniem jej elementów³⁹. Jeżeli do tego dołączymy dyskurs polityczny (późniejsze problemy z paszportem Tenzinga, włączenie zdobycia szczytu w ramy obchodów urodzin królowej brytyjskiej) oraz problem subiektywizmu narracji (Tenzing nie zapamiętał wejścia na szczyt dokładnie tak jak Hillary, a ostatecznie alpiniści zostali zmuszeni przez różnorakie okoliczności do wydania wspólnego oświadczenia na temat zdobycia szczytu) otrzymamy zaskakujący obraz skomplikowanej mediacji, jaka dokonuje się wokół „oczywistego” doświadczenia. Hasłem wywoławczym i podstawową granicą jest tu opozycja kultura–natura, jednakże nałożone zostają na nią kolejne opozycje, które ją zapośredniczają.

Tego rodzaju mediacja jest też rodzajem klasyfikacji: porządkuje zarówno obcą przestrzeń, jak i wywołane nią kulturowe dylematy. Jak pisze Piotr Kowalski, przestrzeń gór jest „taksonomicznym skandalem”, „śmiertelnikiem” jawi się ona jako miejsce ambiwalentne, epifania znajdująca się poza czytelną taksonomią⁴⁰: „trafiając na świętą górę wędrowiec znajduje się w istocie na początku wszelkiego stworzenia, poszczególne byty, zasady, taksonomie, definicje dopiero

³⁸ E. Hillary, *Widok ze szczytu. Autobiografia*, przeł. D. Stadnik, Warszawa 2000, s. 17–18.

³⁹ Zob. V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010. Warto w tym kontekście pamiętać, że zespół Edmund Hillary-Tenzing Norgay ukształtował się już w trakcie wyprawy, niejako w sposób „naturalny” pod wpływem wspólnych doświadczeń wspinaczkowych, i zastąpił zespoły Anglików w pierwszej kolejności przewidziane do ataku szczytowego.

⁴⁰ P. Kowalski, *Zaświatowa przestrzeń gór. Dwa obrazy filmowe*, [w:] *Góry — literatura — kultura*, t. 3, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1998, s. 125.

mają zaistnieć i określić świat”⁴¹. Alpinista niejako odszukuje w górach porządek, amorficzność kontekstu oznacza dla niego śmierć. Tylko odpowiednia droga — konfiguracja chwytów, doświadczenie ukształtowania terenu, wybór techniki, współpraca z partnerem — zatrzymują go po stronie kultury. Wspinaczka oznacza w związku z tym rozbudowany system taksonomiczny, zakładający dokładne rozpoznanie owego „jest”, w którym zanurzony zostaje alpinista; pieczołowicie bada więc on otaczający go byt, potrafi dostrzec szczegół „w jednolitym, na »grań« i »przepaść« zaledwie rozdzielonym masywie górskim”⁴² — tak właśnie nowatorstwo w doświadczeniu gór przez nowoczesnego alpinistę dookreślił Jan Alfred Szczepański. Zwróćmy uwagę jednak, jak bardzo skomplikowany jest to system, jak zróżnicowane kategorie obejmuje; widać to nawet w żartobliwym fragmencie klasycznej bujdałki Ferdynanda Goetla, w której pisze on o tym, jak pisać i nie pisać o wspinaczce:

Zaczęła się wędrownka granią. Chcąc zabawić czytelnika, nie będę jej tutaj opisywał — natomiast pozostawię tę przyjemność jemu. A to w sposób bardzo prosty. Niech weźmie rzeczowniki: trawers, kominiek, chwyt, koń, powietrzność, trawka, ekspozycja, płyta, rozkosz, duma, asekuracja itp. i układa je w coraz to innym porządku — wsadzając co pewien czas słowo: zjazd. Któraś z wariacji na pewno odpowie prawdzie⁴³.

Jawi nam się zatem wspinaczka jako taksonomiczny kalejdoskop, w którym tak naprawdę zorientować się może tylko ten, kto go doświadcza. Ironia bujdałki Goetla wynika głównie z ciągłego konfrontowania indywidualnego doświadczenia z konwencją mówienia o nim. Okazuje się, że konfiguracje przytoczonych elementów z zakresu przyrody, techniki i psychologii mają tak naprawdę znaczenie przede wszystkim w działaniu. Bardzo często jest to wskazywane jako zasadniczy problem literatury alpinistycznej, przesądzający o jej słabości: schematyzm konwencji i banał przy próbie uchwycenia „niedostępnego tła” tej literatury⁴⁴. Tekst Goetla uświadamia nam, że podstawowym narzędziem klasyfikacyjnym jest dla alpinisty ciało, co powoduje, że tego rodzaju działalność taksonomiczna nie zawsze daje się w pełni zwerbalizować.

Wspinaczka jest zatem formą klasyfikacji opartej na mediacji; podobnie jak mit jest „rodzajem narzędzia logicznego”⁴⁵ o charakterze systemowym i tak jest postrzegana przez alpinistów: „Wspinaczka klasyczna to jest logiczny ciąg stopni i chwytów prowadzących na szczyt ściany” [APMP: 619/X/2]⁴⁶. Dotyczy

⁴¹ P. Kowalski, *Góry. Ultima Thule, pustkowia i środek świata*, [w:] *Góry — literatura...*, t. 2, s. 20.

⁴² J.A. Szczepański, *Z aktualnych zagadnień taternictwa*, [w:] *Czarny szczyt. Proza taternicka lat 1904–1939*, wyb., oprac. i przedm. J. Kolbuszewski, Kraków 1976, s. 252.

⁴³ F. Goetel, *Wycieczka — jak się o niej nie pisze*, cyt. za: *ibidem*, s. 107–108.

⁴⁴ Zob. M. Pacukiewicz, „*Inaccessible Background*”...

⁴⁵ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 195.

⁴⁶ Archiwum Prywatne Marka Pacukiewicza (APMP); wywiady przeprowadzono w ramach badań terenowych w środowisku alpinistów śląskich w latach 2001–2002 (cytując wypowiedzi In-

to zarówno wspinaczki indywidualnej, jak i pewnego względnie uniwersalnego wzorca funkcjonującego w środowisku alpinistycznym. Alpinista w ścianie musi dokonywać wyborów z rozległego spektrum technik i zachowań; dlatego właśnie wspinaczka z jednej strony zawsze zachowuje ów wyśmiany przez Goetla monotonny rytm, ale jednocześnie jest sytuacją niestandardową. Mamy tutaj do czynienia z przypadkiem, w którym elementy określonego porządku muszą być stale dostosowywane do doświadczenia, zdarzenia i kontekstu. Tym samym nie ma idealnego wzorca wspinaczki, za każdym razem musi on być rekonstruowany; właśnie na tym polega, zdaniem Lévi-Straussa, istota kulturowych klasyfikacji:

Struktura nie ogranicza się do systemu: całości złożonej z elementów i relacji, które je łączą. Aby móc mówić o strukturze, trzeba, aby między elementami i relacjami kilku całości pojawiały się niezmiennie związki, takie by można było przejść od jednej do drugiej całości drogą transformacji⁴⁷.

Tym samym droga wspinaczkowa, także ta powtarzana, staje się systemem klasyfikacyjnym porządkującym środowisko i ludzkie w nim zachowanie, a obejmującym elementy ze sfery natury i kultury. Dodatkowo wzór zachowania powszechnie przyjmowany jako alpinistyczny zakłada, że wspinaczka to nie tylko moment pokonywania skalnej ściany:

sama wspinaczka, na przykład na ścianie czy w skałach to nie [alpinizm], to jest zupełnie co innego. Bo alpinizm to wspinaczka, ale w otoczeniu gór, to jest cała logistyka, kwestia wejścia, zejścia, bo alpinizm związany jest z relacjami międzyludzkimi [APMP: 881/XIII/14]

Analogicznie do wydłużenia się dystansu, jaki w rzeczywistości pokonuje alpinista i zgodnie z wcześniej cytowaną wypowiedzią Kurtyki, model, jakim jest droga wspinaczkowa, przekłada się na znacznie obszerniejszy fragment egzystencji: wspinaczka zaczyna się w świecie kultury dobrze znanej i przekształca się we wzorzec „pionowego świata” alpinisty. Zresztą drogi alpinistyczne są też probierzem wartości alpinisty. Powszechna jest w polskim środowisku alpinistycznym opinia, że „prawdziwym” alpinistą jest ten, kto w zimie z powodzeniem atakuje trudne drogi w Tatrach; wielokrotnie alpiniści opowiadają o „szkole pionowego awansu”, czyli modelu stopniowego rozwoju przez przechodzenie etapów inicjacji górskiej od skałek, przez Tatry, Alpy po Himalaje. Droga jest zatem miarą aspiracji, osiągnięć i stanu świadomości:

Życie ludzkie dzieli się na cztery okresy, mawiał Jano Sawicki, „Szmaciarz”. Pierwszy, dziecięco naiwny — to czas, w którym człowiek w ogóle nie wie, że istnieje „Droga Dziędzielewicza” na zachodniej ścianie Kościelca. Drugi — pełen niepokoju — kiedy się o tym dowiedział. Trze-

formatorów zachowują ich oralny i kolokwialny charakter). Zob. *Drogi wspinaczkowe*, [hasło w:] *Wielka encyklopedia...*, s. 115: „następstwo pokonywanych wspinaczkowo odcinków, które stanowią całość”; natomiast „droga sportowa” to „sekwencja przechwytych w poszukiwaniu trudności”.

⁴⁷ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1994, s. 135.

ci okres, to przejście tej drogi. Czwarty — cechujący się głębokim spokojem — to życie po przejściu drogi⁴⁸.

Wspinaczka określa zatem zarówno miejsce alpinisty w konkretnym miejscu i czasie, jak i, pośrednio, wyznacza jego miejsce w świecie kultury i w grupie społecznej.

Na podstawie tych rozważań można zaklasyfikować działanie alpinisty jako *bricolage* w znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi Claude Lévi-Strauss w *Myśli nieoswojonej*. „Majsterkowicz” posługuje się „residuami zdarzeń”⁴⁹, „tworzy struktury przy pomocy zdarzeń”⁵⁰, wykorzystując zróżnicowany, przechowywany materiał, który poddaje reorganizacji⁵¹. Postawa bricoleura wykracza jednak poza doraźność i tymczasowość: „*bricoleur* nie ogranicza się do działań i dokonań; »rozmawia« on nie tylko z rzeczami [...], lecz i przy pomocy rzeczy: mówi o swym charakterze i życiu poprzez wybór wśród ograniczonych możliwości”⁵². Ta strategia bardzo dobrze oddaje bliskość między ideologią i etosem alpinisty z jednej strony a jego działalnością z drugiej: tak należy rozumieć owo błyskawiczne przejście między „bo” a „jest” w słynnej wypowiedzi Mallory’ego. Jednocześnie zaznaczyć trzeba, że *bricolage* jest „wiedzą konkretną”, zaczyna się nie tylko od rzeczy, ale również w określonym kontekście. Francuski antropolog charakteryzuje pracę majsterkowicza jako dialog:

choć tym, co go pobudza, jest zamiar, to pierwszy krok praktyczny jest retrospektywny: musi sięgnąć do już istniejących narzędzi i materiałów; zestawić, ewentualnie zmienić ich inwentarz; wreszcie, co najważniejsze, wszcząć z nimi rodzaj dialogu, by uprzytomnić sobie, nim dokona wyboru, wszystkie możliwe odpowiedzi owego zasobu na postawiony problem. Indaguje wszystkie te niejednorodne przedmioty stanowiące jego skarbiec, aby zrozumieć, co każdy z nich mógłby „znaczyć”, co w sumie pozwoli określić zespół, o stworzenie którego chodzi, lecz który ostatecznie różnić się będzie od istniejącego zasobu przedmiotów tylko wewnętrznym układem części⁵³.

Niewątpliwie tak się ma rzecz z drogą wspinaczkową: jest to konstrukt zbudowany z narzędzi, „patentów”, wiedzy i doświadczenia, konfrontowany z elementami ideologii i historią z wykorzystaniem szeroko rozumianej, jako przyroda i biologia, natury. Droga wspinaczkowa zawsze jest „tylko” drogą i „aż” drogą, zawsze wydaje się powielać ten sam wzorzec, ale zawsze jest dla każdego inna. To w niej dokonuje się dialog między kulturą a naturą, która dookreśla zarówno jednostkę, jak i grupę; każda decyzja — czy wbić hak, czy korzystać z tlenu, jak pomóc partnerowi — jest nie tylko działaniem praktycznym, ale też tworzywem horyzontu ideologicznego i elementem historii alpinizmu.

⁴⁸ A. Wilczyński, *Miejsce przy stole*, cyt. za: A. Matuszyk, *Myśli o górach...*, s. 245.

⁴⁹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 38.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 39.

⁵¹ *Ibidem*, s. 36.

⁵² *Ibidem*, s. 37.

⁵³ *Ibidem*, s. 33.

A zatem za słowami „Bo jest” stoi ontologia majsterkowicza — doświadczenie pozornie oczywiste prowokuje skomplikowany szereg operacji logicznych. Oczywiście można tu zarzucić, że nie godzi się nazywać alpinizmu „majsterkowaniem”, ponieważ jest to działalność zarówno zbyt poważna (stawką jest życie), jak i zbyt zdyscyplinowana. Chociaż sekretem sukcesu alpinisty zazwyczaj jest też umiejętność odpowiedniego przygotowania się do konkretnej wspinaczki, nie da się jednak nigdy przewidzieć wszystkiego, co może w trakcie wspinaczki się zdarzyć: nagle załamanie pogody, kontuzja partnera, zaskakująca faktura skały — to wszystko wymaga odpowiedniej reakcji i narzędzi. Jednakże istotą *bricolage*’u nie jest tylko improwizacja przybierająca dramatyczne formy, tak jak opisany w opowiadaniu Adama Bilczewskiego zjazd ze ściany w Alpach przy użyciu sznurowadeł⁵⁴; nie jest to też tylko osławiona w czasach PRL wśród polskich alpinistów umiejętność sztukowania sprzętu różnymi zaskakującymi elementami. Chodzi tutaj zarówno o system ułatwiający wspinaczkę, sposób tworzenia drogi, jak i o tworzenie podstawy definiowania przez alpinistę siebie i swojego rzemiosła. W ten sposób — według pionowego, hierarchicznego modelu — postrzega alpinista świat kultury, dlatego jego postawa względem otaczającej go rzeczywistości bywa porównywana do wspinaczki.

Porównanie wspinaczki do *bricolage*’u pozwala nam zrozumieć trzy zasadnicze aspekty alpinizmu. Po pierwsze: bliskość dyskursu i doświadczenia, myślenia i działania w ramach tego modelu, co zostało już wspomniane. Jeżeli zgadzamy się, że systemem klasyfikacyjnym dookreślającym daną kulturę może być układ przestrzenny wioski, taniec lub budowa maski, równie dobrze można jako system taksonomiczny uznać drogę wspinaczkową. Po drugie, przewartościowania wymaga powszechna teza, że alpinistę cechuje eskapizm, co często bywa przyczynkiem do stwierdzenia, że stawia się on poza społeczeństwem i kulturą. Wydaje się, że sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana. Przyjmując tezę o „majsterkowaniu” alpinisty, musimy uznać, że sama wspinaczka jest ciągłą oscylacją między kulturą a naturą; działalność klasyfikacyjna oznacza zarówno zdobycie określonych kompetencji, jak i aktywne uczestnictwo w kulturze — chociaż może efekty dalekie są od pragmatyzmu. Wydaje się, że postać alpinisty w pewnym sensie umożliwia nam przewartościowanie naszego pojmowania tego, co kulturowe, i tego, co naturalne, nawet w potocznym dyskursie. Jak stwierdza Kowalski, postacią, która przekracza granicę między chaosem i kosmosem, jest szaman lub *trickster*⁵⁵. Wydaje mi się, że kimś takim współcześnie są właśnie alpiniści: ich przypadki, wybory, osiągnięcia stają się pretekstem do publicznych dyskusji na temat natury człowieka, które często przybierają wręcz formę mitycznych fabuł. Dlatego też tak często alpiniści postrzegani są w bardzo ambiwalentny sposób: to zarazem szaleńcy, jak i nadludzie; Erhard Loretan to przykład jednostki

⁵⁴ Zob. A. Bilczewski, *Sznurowadła*, [w:] *idem*, *Alpiniści*, Katowice 1987.

⁵⁵ Zob. P. Kowalski, *Granice i mediacje...*, s. 8.

wybitnej (nie tylko trzeci zdobywca czternastu ośmiotysięczników, ale też wzór postawy alpinisty), a także aspołeczny potwór skazany za nieumyślne spowodowanie śmierci swojego siedmiomiesięcznego dziecka. Niewątpliwie jednak alpinieści wystrzają w potocznym dyskursie świadomość granic kultury i natury, między którymi mediują.

Ontologiczne doświadczenie drogi wspinaczkowej rzuca również nowe światło na kulturowy problem granicy. Stwierdzona przez antropologów kultury mediacja między opozycjami, choć jednoznacznie utożsamiona z powszechnie krytykowanym strukturalizmem, przeniesiona została współcześnie z kontekstu ontologicznego w sferę epistemologii; punktem odniesienia jest ciało i natura uogólnione do statusu rzeczy samych w sobie, jednak dyskurs na ich temat ulega skrajnej relatywizacji, przedstawiając liminalne doświadczenie jako wirtualny i dyskursywny model⁵⁶. W efekcie problem granic i ich transgresji nabrał charakteru błędnego pretekstu, dzięki któremu każda kombinacja jest dozwolona w zależności od intelektualnej inwencji. *Bricolage* nie jest już rozumiany jako kontekstualna logika praktyk kulturowych, ale „konieczność pożyczania własnych pojęć z tekstu dziedzictwa bardziej lub mniej spójnego”⁵⁷. Przykład alpinistów dowodzi, że mediacja ta jest jak najbardziej „na serio”: granice, których epifanią jest *axis mundi* drogi wspinaczkowej, nie są płynne, alpinista dąży nie tyle do ich przekroczenia, ile logicznego połączenia opozycji; tym samym mediacja nie jest ich zacieraniem, lecz doświadczeniem ich istnienia. Mówiąc o kulturze lub naturze, zawsze musiemy więc nawracać ku ich kulturowej granicy pojmowanej ontologicznie.

The nature of mountain climbing. Climbing as *bricolage*

Summary

In the Western European tradition, mountains are seen as nature's strongest fortress. For a long time they were transformed into a rhetorical figure by aesthetic conventions and scientific discourse. It is only the modern mountain climbing that has recognised the autonomy of mountains and established a vertical climbing route as the basis of experiencing them.

The ontological experience of a climbing route is a kind of mediation: every step a climber takes oscillates between culture and nature, their components intertwining with each other to form a cohesive whole. Thus, climbing becomes a sort of a logical tool for climbers to classify the world not only in the mountains, but also in a broader context, with their personality model based on the model and style of the climbing route.

⁵⁶ Zob. pojęcie dubletu empiryczno-transcendentalnego dookreślone przez Michela Foucault (*Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 135–139).

⁵⁷ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przeł. K. Kłosiński [w:] *idem, Pismo i różnica*, Warszawa 2004, s. 493.