

Marek Pacukiewicz

Literatura alpinistyczna jako "sobąpisanie"

Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej 16, 495-511

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Pacukiewicz

Literatura alpinistyczna jako „sobąpisanie”

George Leigh Mallory oraz Robert Falcon Scott to postaci, które mają fundamentalne znaczenie dla zrozumienia istoty i autonomii dyskursu alpinistycznego. Powszechnie znana jest odpowiedź tego pierwszego na pytanie o to, dlaczego chce zdobyć Mount Everest: „Bo jest”. Słowa te można by wręcz uznać za początek i koniec jakiegokolwiek wypowiedalności alpinizmu. Lakoniczna wypowiedź Mallory’ego bierze stronę bytu, nabrzmiewa nim, lecz nie jest naiwnym opowiedzeniem się po stronie totalnego i nieokiełzanego doświadczenia rzeczywistości, które miałyby przemówić prawdziwiej od jakiegokolwiek słowa. Doświadczenie bytu, na które wskazuje Mallory, jest niezwykle zdyscyplinowane i nie odwołuje się jedynie do żywiołu natury lub emocji. Pamiętajmy, że jest on kontynuatorem idei nowoczesnego alpinizmu, którą wyraził Albert Frederic Mummery:

Istotą sportu alpinistycznego nie jest wejście na szczyt, lecz walka z trudnościami¹.

W tym sensie w owo „jest” wpisana zostaje ontologia drogi wspinaczkowej prowadzącej na szczyt, którą odkrywa się w doświadczeniu. Dlatego też zarówno wypowiedź Mallory’ego, jak i sam wzorzec alpinizmu nazwałbym „fundamentalną ontologią”. Zwróćmy uwagę na podobne wyekspozowanie przez Martina Heideggera słowa „jest”:

Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że j e s t ono ontologiczne².

¹ Cyt. za: J. Kurczab, *Osiągnięcia alpinistów polskich w Alpach na tle alpinizmu światowego (1786–1975)*, w: *Materiały z teorii i dydaktyki alpinizmu*, red. A. Matuszyk, Kraków 1990, s. 17.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. i oprac. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18–19.

Istnienie góry nigdy nie jest bierne; w doświadczeniu podmiotu jej nieredukowalny ontyczny charakter nabiera statusu ontologii. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że doświadczenie to staje się modelem dla percypowania przez alpinistę świata kultury.

Dyskurs alpinizmu w swej lakonicznej gęstości nigdy nie jest w stanie objawić w pełni aktualności doświadczenia, a raczej odsyła — przez tekst — do jego nienazywalności, milczenia. Świadczyć mogą o tym zapiski sporządzone przez Roberta Falcona Scotta niedługo przed śmiercią i znalezione przy jego ciele na Antarktydzie. Scott co prawda nie był alpinistą, ale dla wielu alpinistów stanowił wzór; wydaje się zresztą, że nowoczesny alpinizm, a zwłaszcza himalaizm, przejęły spuściznę podboju Biegunów z jej ideą eksploracji i zmagania się człowieka z ekstremami przyrody. Świadcstwo spisane przez umierającego kapitana nie tylko ugruntowało jego bohaterską legendę, ale też dramatycznie eksponuje niedostępność doświadczenia — w zakończeniu słynnego *Oreǳia do społeczeństwa* czytamy:

Gdybyśmy pozostali przy życiu, usłyszelibyście opowieść o nieugiętości, wytrwałości i odwadze mych towarzyszy, która wzruszyłaby serce każdego Anglika. Te proste notatki i nasze martwe ciała niech opowiedzą nasze dzieje³.

Przymus opowiadania przerzucony zostaje na nieme ciało, ale ogrom jego doświadczenia dochodzi do głosu tylko przez ubogie notatki. Podmiot ukazuje się gdzieś na przecięciu dwóch niewiadomych: zawsze nie w pełni wyrażalnego doświadczenia i wciąż niepełnego tekstu. Ta podwójna nieobecność we współczesnym alpinizmie ulega intensyfikacji:

Gdyby chociaż, jak Scott na biegunie południowym, pozostawił po sobie kilka heroicznych sentencji!⁴ —

pisze o Mallorym Reinhold Messner. Dyskurs alpinizmu próbuje przebyć dystans pomiędzy mową a bytem w sposób najbardziej karkołomny: granią doświadczenia.

Paradoksalnie, literatura alpinistyczna zaczyna się w momencie, kiedy nowoczesny alpinizm w początkach XX wieku zrywa z kulturowymi konwencjami literatury „wysokiej”. Jak stwierdza Jacek Kolbuszewski, alpinizm, rozwijając się od strony technicznej i ideologicznej, wykształcił własny „styl wspinania”, bardzo często kontestujący

³ *Ostatnia wyprawa Scotta*, tłum. I. Bukowski, wst. S. Z. Różycki, Warszawa 1960, s. 626.

⁴ R. Messner, *Druga śmierć Mallory'ego. Zagadka Everestu i jej rozwiązanie*, tłum. A. Kryczyńska, Warszawa 2000, s. 19.

„styl epoki”, czyli dominujące wzory zachowania i mówienia⁵. Polski alpinizm zrywa przede wszystkim z bierną kontemplacją „wszechrzeczy” na szczytach górskich; rytm tekstom alpinistycznym ma teraz nadawać droga, wspinaczka. W swych początkach literatura alpinistyczna nie tylko zwraca się zatem ku doświadczeniu, ale równocześnie wyśmiewa zastane „niealpinistyczne” konwencje literackie. Widać to wyraźnie w „bujdałce” Ferdynanda Goetla zatytułowanej ostentacyjnie *Wycieczka — jak się o niej nie pisze*, która uznawana jest w Polsce po dziś dzień za tekst założycielski i niedościgniony ideał „prawdziwej” literatury alpinistycznej:

Szczyt! Widok — odczuwanie. — Znałem taterników, co zjadłszy, nie odczuwali. [...] Obok tej zasady konieczna jest chęć odczuwania, świadomość, że się odczuwa, oraz duma, że się odczuwa lepiej i głębiej od sąsiada. Należy także oznaczyć chwilę, w której odczuwanie ma dojść do maksimum, w chwili tej wskazane jest wstrzymać oddech i zamknąć oczy. Kto spełni wszystkie te warunki, dozna wspaniałego uczucia wtopienia w przyrodę, pełnego pogardy dla ludzi i świata — po czym śmiało może napisać artykuł. Z wszystkich tych warunków spełniłem wówczas tylko jeden — zjadłem — nic też dziwnego, że nic dzisiaj nie pamiętam ze szczytowych chwil⁶.

Wielokrotnie alpiniści dają w swych opowieściach wyraz przekonaniu, że literatura w dużym stopniu kreuje obraz doświadczenia, przekształca fakty i w różnoraki sposób może je komponować, a nawet nimi manipulować. Równocześnie jednak istnieje świadomość, że od konwencjonalności uciec można przede wszystkim dzięki środkom literackim — zresztą i tak część doświadczenia pozostaje nieprzekazywalna, stoi poza tekstem jako „niedostępne tło”, jak czytamy w jednym z opowiadań Wawrzyńca Żuławskiego⁷. Choć doświadczenie jest rdzeniem alpinizmu, narracje wokół niego tworzone nie są kształtowane tylko i wyłącznie przez „dramaturgię faktów”; potrzebne są również „nowe chwytły”, tak jak odpowiednia technika musi być stosowana w trakcie wspinaczki⁸.

Oczywiście „pionowy model” nowoczesnej wspinaczki wraz z jej problemami przenika do literatury alpinistycznej. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z konfrontacją obiektywnego środowiska weryfikującego możliwości człowieka z jego subiektywnymi wrażeniami, odczuciami, perspektywami; alpinizm dokonuje mediacji między

⁵ Zob. J. Kolbuszewski, *Styl wspinania czy styl epoki?*, „Bularz” 1991, s. 38–39.

⁶ F. Goetel, *Wycieczka — jak się o niej nie pisze*, w: *Czarny szczyt. Proza taternicka lat 1904–1939*, red. i wst. J. Kolbuszewski, Kraków 1976, s. 107.

⁷ Por. W. Żuławski, *Sygnaty ze skalnych ścian. Tragedie tatrzańskie. Wędrówki alpejskie. Skalne lato*, Warszawa 1985, s. 249.

⁸ Por. J. Gondowicz, *Książka–nie–książka*, „Bularz” 1991, s. 133.

naturą a kulturą. Po drugie, chociaż każda wspinaczka zawsze jest sytuacją niestandardową i graniczną, jej podstawy opierają się na powtarzalnych ruchach, chwytach, aspektach technicznych, co przekłada się na strukturę narracji. Po trzecie wreszcie, mamy w tym przypadku do czynienia ze specyficznym skrzyżowaniem kulturowej synchronii i diachronii, czy też może raczej pionu i poziomu: z jednej strony istotą narracji jest rozwijająca się w pionie sama wspinaczka, sprowadzona do „tu i teraz” sytuacji granicznej; z drugiej strony nie jest ona całkowicie odseparowana od „świata nizin”, a przede wszystkim od reprezentujących go kulturowych wzorów zachowania. W efekcie literatura alpinistyczna balansuje między itinerarium i wyznaniem, a tam, gdzie oczekujemy niecodziennej przygody, niejednokrotnie ujawnia się zwykła rutyna. Co więcej, bardzo często od literatury alpinistycznej domagamy się pogłębionej refleksji i „prawdy człowieka”, podczas gdy dla piszącego ważniejsze okazują się szczegóły przebywanej drogi. Większość czytelników oczekuje w tym przypadku radykalnego przekroczenia granic (człowieka, refleksji, narracji i tak dalej), tymczasem zarówno wspinaczka, jak i literatura, odkrywają raczej granice człowieka — fizyczne, kulturowe, narracyjne — i granice te badają. Transgresja literatury alpinistycznej oznacza doświadczanie kresu możliwości dialektycznego języka dotychczasowych konwencji⁹ (zresztą często sama literatura alpinistyczna reprezentuje ten kres, wręcz ostentacyjnie manifestując własną niedoskonałość), wielokrotnie bowiem doświadczenie to weryfikuje dyskursywną wiedzę. Jednakże wspinaczka jest również odkryciem pewnego porządku („fundamentalnej ontologii”), i z tego powodu literatura alpinistyczna bardzo często nuży swoją powtarzalnością czy schematyzmem. Sami alpiniści zresztą ironicznie podchodzą do tego faktu. Jako pierwszy próbę przełamania rutyny podjął Ferdynand Goetel:

Zaczęła się wędrówka granią. Chcąc zabawić czytelnika, nie będę jej tutaj opisywał — natomiast pozostawię tę przyjemność jemu. A to w sposób bardzo prosty. Niech weźmie rzeczowniki: trawers, kominek, 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 prawdzie¹⁰.

Przedmiotem podobnych żartów uczyniono w latach osiemdziesiątych również sposoby przedstawiania w tak zwanej „książce wyprawowej” etapów egzotycznej wyprawy w góry wysokie:

⁹ Por. M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *idem, Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, red. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 63–65.

¹⁰ F. Goetel, *Wycieczka...*, *op. cit.*, s. 107–108.

Lata biegnęły, cele rosły w górę, aż przekroczyły osiem tysięcy metrów, a w środowisku umacniał się obyczaj, że po każdej udanej wyprawie musi powstać książka o takim mniej więcej spisie treści: Rozdział I: *Narodziny Wyprawy* (inne wersje: *Przygotowania Do Wyprawy; Jak Było Na Początku, etc.*); Rozdział II: *Przez Dwa Kontynenty* (Z Kamerą Po... i tutaj wymienione, po czym; *Po Drodze, Jelczem* albo: *Żukiem, Starem, Dużym Fiatem Przez...* podane przez co, itd.); Rozdział III: *Karawana*; Rozdział IV: *Baza* (*Baza Główna; W Główniej Bazie*, itp.); Rozdział V: *Atak* (*Szturm; Walka O Górę*, itd.); Rozdział VI: *Powrót* (*Jeszcze Tylko Wrócić; Teraz Już Tylko W Dół*); Rozdział VII: *Polacy W Górach Najwyższych*)¹¹.

Skąd bierze się ten nieznośny schematyzm? Wydaje się, że problem „literatury alpinistycznej” wpisany jest już w samą jej nazwę: pozostaje ona pomiędzy konwencjami literackimi a konwencjami alpinistycznymi. Niewypowiadalne doświadczenie domaga się tekstu, niemy tekst potrzebuje doświadczenia.

Wskazane powyżej problemy związane z literaturą alpinistyczną decydują o jej niskiej ocenie, wręcz deprecjacji. Sami alpiniści stwierdzają, że „literatura góraska jest zdumiewająco konwencjonalna”¹², „słaba i miałka”¹³. Nawet Jacek Kolbuszewski, który domaga się, by uczynić z literatury alpinistycznej pełnoprawny przedmiot analiz literaturoznawczych, zarzuca jej niedostatki warsztatowe¹⁴. Tutaj właśnie tkwi istota problemu: dopóki będziemy ujmowali literaturę alpinistyczną jedynie w kategoriach literatury „wysokiej”, artystycznej, dopóty będziemy zmuszeni teksty alpinistyczne oceniać i krytykować. Potraktowanie literatury alpinistycznej jako szczególnego „przykładu genologicznego”, lokującego się gdzieś na pograniczu literatury, jako gatunkowa „barbaria”, czyli „literatura faktu”, tudzież „opis podróży”¹⁵, jest niewystarczające, ponieważ fakty będące przedmiotem narracji alpinistycznych stanowią szczególny rodzaj doświadczenia, a „podróż” w nich opisywana zdecydowanie wyróżnia się na tle innych

¹¹ Z. Tumidajewicz, ...o polskiej literaturze alpinistycznej, „Bularz” 1991, s. 106.

¹² L. Terray, *Niepotrzebne zwycięstwa. Od Alp do Annapurny*, tłum. D. Knysz–Rudzka, Warszawa 1975, s. 197.

¹³ Z. Tumidajewicz, ...o polskiej literaturze alpinistycznej, *op. cit.*, s. 109.

¹⁴ Por. J. Kolbuszewski, *O sposobie istnienia literatury alpinistycznej*, w: *Alpinizm w badaniach naukowych. Materiały z sympozjum 18 XI — 19 XI 1978*, Kraków 1978 oraz *idem, Quo vadis, literaturo góraska?*, „Taternik” 1961, z. 1.

¹⁵ Por. G. Gazda, *Paradoksy genologii (wprowadzenie do obrad)*, w: *Gatunki okooliterackie (materiały z konferencji naukowej)*, red. Cz. P. Dutka, Wałbrzych 2002; Cz. Niedzielski, *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (podróż — powieść — reportaż)*, Toruń 1966, s. 9; R. Krzywy, *Opis podróży*, hasło w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tynecka–Makowska, Kraków 2006, s. 491–492; B. Witosz, *Gatunki podróżnicze w typologicznym ujęciu genologii lingwistycznej*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, t. 2, red. D. Rott, Katowice 2007, s. 14–17.

sposobów przemieszczania, ma także odmienne cele; dlatego właśnie musimy wziąć pod uwagę kontekst kulturowy, w jakim powstaje ta literatura¹⁶.

Powinniśmy zatem potraktować poszczególne teksty jako swoiste fakty kulturowe, odzwierciedlające pewien specyficzny i kontekstualny wzorzec zachowania i myślenia objawiający się w podobnym typie kulturowej wyobraźni¹⁷. Jako „zdarzenia dyskursywne” teksty te zostałyby przez nas uwolnione „od kategorii uchodzących za jednostki naturalne, bezpośrednie i powszechne”¹⁸, jak również potraktowane jako wyjątkowy splot doświadczenia i narracji. Równocześnie w ramach literatury alpinistycznej bardzo często obserwujemy, jak dyskursywna wiedza weryfikowana jest przez doświadczenie; polem walki zawsze jest podmiot, któremu chciałbym w niniejszym szkicu przyjrzeć się nieco uważniej jako ośrodkowi specyficznego narracyjnego rytuału.

Możemy w związku z tym spojrzeć na monotonność prozy alpinistycznej nie tylko jako efekt niedostatków warsztatu literackiego autorów, lecz przede wszystkim jako na pewien wzorzec doświadczenia kulturowego. Uważam, że za bazę tego wzoru można uznać strukturę rytuału kulturowego. Zaproponowany przez Arnolda van Gennepa schemat obrzędu przejścia doskonale wpisuje się w strukturę wyprawy alpinistycznej: w tym przypadku również mamy do czynienia z fazą preliminalną związaną z wyłączeniem, liminalną — momentem przejściowym, granicznym, a także postliminalną — ponownego włączenia¹⁹; wyprawa alpinistyczna zawsze stanowi proces powolnego wykraczania poza kontekst własnej kultury w kierunku zarówno kultury obcej, jak i natury, oraz powrót. Oczywiście należy pamiętać o zastrzeżeniu uczynionym przez van Gennepa w związku z rytuałami związanymi z podróżą i zgodnym z moimi wcześniejszymi zastrzeżeniami dotyczącymi transgresji kulturowej:

Sam fakt wyjazdu nie powoduje [...], że podróżnik oddziela się całkowicie od swojej społeczności ani też od tej, w którą się włączył podczas podróży²⁰.

Bardzo często zresztą słowo „rytuał” pojawia się w narracjach alpinistycznych i z reguły dotyczy uciążliwej rutyny²¹. Odminną kwestią pozostaje natomiast fakt, że wypra-

¹⁶ Por. R. Sendyka, *W stronę kulturowej teorii gatunku*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006 (Horyzonty Nowoczesności t. 50).

¹⁷ Por. E. Kosowska, *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologiczna modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*, Katowice 1988, s. 19.

¹⁸ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 51–54.

¹⁹ Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, wst. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 36–37.

²⁰ *Ibidem*, s. 60.

²¹ W dziennikach Mirosława „Falco” Dąsala słowo „rytuał” pada w kontekście przygotowań do wyjścia z bazy i uciążliwego układania się do snu w wyżej położonym obozie (por. *idem*, *Każdemu jego Everest*,

wa alpinistyczna nie posiada wyraźnego aspektu sakralnego²², jak również jej uczestnicy nie powtarzają zawsze tych samych, ustalonych gestów symbolicznych, a raczej za każdym razem wypracowują nowe, osobiste. Mimo to nie są to z pewnością puste ceremonie, a proste z pozoru gesty często stanowią potwierdzenie przechodzenia przez kolejne etapy wyprawy. Przede wszystkim alpinizm, podobnie jak rytuał, zakłada swoiste przekształcenie jednostki, aczkolwiek nie w jej aspekcie społecznym, lecz podmiotowym.

Z rytuałem łączy alpinizm jeszcze jedna kwestia: swoiste „uświęcenie” doświadczenia i jego moc tworzenia narracji. Victor Turner, dokonując analizy etymologii słowa „doświadczenie”, wskazuje na fakt, że wpisane jest weń również znaczenie „przechodzić przez”, co oznacza, że doświadczenie należy rozumieć szerzej, w ścisłym związku właśnie z rytuałami przejścia²³:

Takie doświadczenie jest niepełne do momentu, w którym któraś z jego „części” zostaje „przedstawiona” w akcie twórczej retrospekcji, gdzie zdarzeniom i przeżyciom przypisane zostaje „znaczenie” — nawet jeśli znaczenie równa się „brakowi znaczenia”. Tak oto doświadczenie jest zarówno „życiem naprzód”, jak i „myśleniem do tyłu”²⁴.

Jak widzieliśmy, ów „znaczący brak znaczenia” jest typowy dla narracji alpinistycznej budowanej na częściowo „niewyraźnym” doświadczeniu wspinaczki.

Turner interesuje się przede wszystkim fazą liminalną jako kulturowym modelem egzystencjalnym, który odznacza się dużą ambiwalencją, jest swoistą mieszaniną różnych elementów kulturowych objawiających się w doświadczeniu granicznym, co pozwala na ich rekombinację oraz wykorzystanie tego „trybu warunkowego” do odnowienia modeli kulturowych²⁵. Wyprawę alpinistyczną z pewnością można potraktować

Kraków 1994, s. 24 i 49). Z kolei Zdzisław Ryn wymienia następujące „elementy rytualne” powtarzane przez alpinistów: „sposób pakowania plecaka, zwijania liny, zaklęcia wypowiedziane przed wspinaczką, sposób pożegnania, życzeń sukcesu, przestrzeganie feralności lub szczęśliwości niektórych dni tygodnia, lub dat kalendarzowych, magiczna interpretacja marzeń sennych, zabieranie maskotek itp.” — *idem*, *Medycyna i alpinizm*, Warszawa–Kraków 1973, s. 24 (Nauka Dla Wszystkich nr 198).

²² Wprawdzie alpinizm, wdzierając się w obszar nieznanych i często objętych religijnym tabu gór, zweryfikował ich wymiar sakralny oparty na religijnych wzorach, nie zatarł jednak całkowicie swobodnego doświadczenia *sacrum*: wielu alpinistów przyznaje, że „musi jednak Coś być” (R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1996, s. 40; dziękuję doktorowi Wojciechowi Kaliszewskiemu za zwrócenie mojej uwagi na tę publikację). Wydaje się jednak, że w dyskursie alpinistycznym współcześnie w sposób radykalny zmieniły się proporcje, w efekcie mamy do czynienia z doświadczeniem ponadreligijnym i intymnym. Problem ten stanowi jednak osobny temat badawczy.

²³ Por. V. Turner, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, tłum. M. i J. Dziekanowie, Warszawa 2005, s. 24.

²⁴ *Ibidem*, s. 25.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 40–43 *passim* oraz *idem*, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, wst. J. Tokarska–Bakir, Warszawa 2010, s. 115–116.

jako taką właśnie fazę liminalną, eksponującą doświadczenie i prowokującą narrację; to również tłumaczyłoby tę specyficzną ambiwalencję doświadczenia alpinistycznego, które zdaje się kontestować kulturę, a jednocześnie często wykorzystywać fragmenty jej wzorów. Również Ryszard Nycz dowodzi, że doświadczenie oznacza nie tylko swoiste „poddanie próbie”, ale równocześnie — o czym przekonują analizy etymologiczne — implikuje imperatyw zaświadczenia²⁶. W przypadku alpinizmu to właśnie poddany rytmowi rytuału splot narracji i doświadczenia kształtuje podmiot, który dokonuje rekombinacji dotychczasowych komponentów posiadanej wiedzy i w ten sposób na „kulturowym sobie” eksperymentuje.

Andrzej Wilczkowski wskazuje jako początek alpinizmu rok 1786 (zdobycie Mont Blanc) i zestawia tę datę z wybuchem Rewolucji Francuskiej:

chodzi tu o (krwawo) wykluwające się upodmiotowienie jednostki ludzkiej w całym społeczeństwie²⁷.

Proces oswobodzania podmiotu będzie toczył się również w ramach literatury alpinistycznej. Przykładem może tutaj być angielska książka wyprawowa, która wraz z rozwojem eksploracji Himalajów zerwała z oficjalnym schematyzmem wynikającym z Ruskinowskich wzorców estetycznych i wiktoriańskiego pedestrianizmu, w efekcie czego zaczęła nabierać tonu coraz bardziej indywidualnego i osobistego²⁸. Z biegiem czasu intymne narracje zaczęły, zdaniem Jana Gondowicza, upodabniać się do „omfaloskopii”, czyli „studiowania własnego psychopepka”²⁹. Wydaje mi się jednak, że nie mamy tutaj do czynienia z fetyszyzmem, ani też wskazanym przez Michela Foucaulta „antropologicznym snem”, epistemologicznym kultem człowieka jako „prawdy wszystkich prawd”³⁰. Jeszcze przed wojną Michał Pawlikowski upatrywał w alpinizmie sposobu konfrontacji człowieka z ideami wytworzonymi przez niego na swój temat, a zatem swoistego samoograniczenia:

Człowiek chory na człowieczeństwo zwrócił się do gór, jako do jedyne go rezerwatu wolnego od siebie samego i od własnych swych śladów³¹.

²⁶ Por. R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu. Uwagi na wstępie*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 14 oraz D. Wolska, *Doświadczenie — ponownie rzeczywista kwestia humanistyki*, w: *ibidem*, s. 50.

²⁷ A. Wilczkowski, *Cwaniacy czy frajerzy?*, „Bularz” 1991, s. 42.

²⁸ Por. D. Holata, *O pochodzeniu książki wyprawowej*, „Bularz” 1991, s. 73–83.

²⁹ J. Gondowicz, *Książka–nie–książka*, *op. cit.*, s. 133.

³⁰ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, t. 2, Gdańsk 2005, s. 162–163.

³¹ M. Pawlikowski, *Góry i człowiek (rozdział z historii kultury)*, Warszawa 1939, s. 39.

Wydaje mi się, że bardzo dobrze status podmiotu w ramach modelu alpinizmu oddaje określenie autorstwa Jerzego Kukuczki. W swojej książce stwierdza on, że u podstaw alpinizmu leży „wiedza o sobie”:

Góry to dla mnie ciągła rozmowa ze sobą. Pójdę dalej czy nie? Czy stać mnie jeszcze na to?³².

Zwróćmy uwagę, że ta wiedza łączy z sobą ciało i narrację, obiektywny kontekst i subiektywną osobowość. Splatają się one konstytuując podmiot w jego dialogu z samym sobą; niejednokrotnie właśnie tę rozmowę możemy śledzić na kartach literatury alpinistycznej, ma ona takie znaczenie i funkcję.

Nie jest przypadkiem, że „wiedza o sobie” może budzić skojarzenia z Foucaultowską koncepcją „troski o siebie”. Jak zauważa Bartłomiej Blesznowski, idea ta stanowi próbę swoistego „uwolnienia podmiotu” przez francuskiego badacza³³. Praktycznie całe dzieło Michela Foucaulta poświęcone jest analizie sposobów tworzenia i zniewalania współczesnego podmiotu, „rozpisywanego” niejako na wielość otaczających go dyskursów przez prawdy jego własnej wiedzy; podmiotowość okazuje się jedynie narzędziem epistemologii: w efekcie starożytna zasada „troski o siebie”, oznaczająca świadome kształtowanie siebie jako podmiotu moralnego, zostaje w czasach nowożytnych zastąpiona całkowicie postulatem „poznania siebie”, który czyni podmiot dwuznacznym elementem wiedzy, w pełni kontrolowanym i nadzorowanym przez zmienne historycznie kryteria „prawdziwości”³⁴. Koniec życia Foucaulta podporządkowany jest jednak próbie wykroczenia poza tę pesymistyczną wizję człowieka, odnalezienia w jej ramach szansy na wolność i samostanowienie podmiotu. Zainspirowany starożytnym piśmiennictwem Foucault odkrywa ideę „kultury siebie”, która oznacza „estetyzację podmiotu”, czyli proces jego samokształcenia; owa „sztuka samorealizacji”

obraca się wokół kwestii Siebie, zależności i niezależności jednostki, jej uniwersalnej formy i związku, jaki może i musi zawiązać z innymi, procedur, za pomocą których sprawuje kontrolę nad sobą, i sposobu, w jaki osiąga pełną suwerenność. [...] Idą tu ze sobą problematyzacja i niepewność, kwestionowanie i czujność³⁵.

³² J. Kukuczka, *Mój pionowy świat*, [Katowice 2007], s. 60–61.

³³ Por. B. Blesznowski, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucault jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa 2009, s. 152–163.

³⁴ M. Foucault, *Techniki siebie*, w: *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 253.

³⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, t. 3, Warszawa 2000, s. 601–602.

Kształtowaniu siebie służyć ma „sobąpisanie”, czyli „przeoglądanie się” podmiotu we własnych zapiskach:

chodziło o zbudowanie siebie jako podmiotu racjonalnego działania w oparciu o przyswojenie, ujednoczenie i upodmiotowienie fragmentarycznego i starannie dobranego tego–co–już–powiedziane³⁶.

Dlatego właśnie

pisarstwo jest dla Foucaulta polem, które jednoczy zdezintegrowaną, zawłaszczoną przez gry sił podmiotowość. [...] To [...] praktyka w której spotykają się filozofia i życie³⁷ —

ale również, w sferze bardziej potocznej — rozdzielane wciąż ciało i dusza, myśl i doświadczenie. Michel Foucault zdawał sobie oczywiście sprawę, że nie jesteśmy w stanie współcześnie odtworzyć modelu starożytnego; może on jednak stanowić dla nas swoistą inspirację.

Wydaje mi się zatem, że wiele tekstów alpinistycznych możemy potraktować właśnie jako „sobąpisanie”, swego rodzaju „rytuały siebie” zmierzające nie tylko do wyrażenia doświadczenia, ale też do ukształtowania podmiotu. Postaram się wykazać zasadność tej tezy na przykładzie tekstów dwóch alpinistów należących do różnych pokoleń: Jana Alfreda „Jaszca” Szczepańskiego i Mirosława „Falco” Dąsala.

Siedem kręgów wtajemniczenia Szczepańskiego to książka wspomnieniowa. Tytuł ilustruje perspektywę poznawczą autora: siedem „kręgów dali” to równocześnie kolejne stopnie awansu w pionowym rozwoju alpinisty, gdzie „każda z gór jest tylko drogą do dalszej i wyższej”³⁸. Już we wcześniejszej książce, *Przygody ze skałą, dziewczyną i śmiercią*, popularny „Jaszcz” przyjmuje tę pionową perspektywę — między wspinaczką a pisaniem poszukuje własnej drogi przez wspomnienia ku nieuniknionej starości:

wracamy do punktu startu, do Tatr pierwiastkowych: ścieżki i niedostępności. A ścieżka biegnie tylko w dół. To nie takie proste! Bo choć z jednej strony jest wrażenie dystansu i kresu — na przeciwną szalę rzucić można nie tylko wspomnienia, urok doświadczeń, konfrontację czasu z przeżyciem, kontrpunkt mijających i minionych dni, można również rzucić

³⁶ *Idem*, *Sobąpisanie*, tłum. M. P. Markowski, w: *idem*, *Powiedziane, napisane...*, *op. cit.*, s. 319.

³⁷ B. Blesznowski, *Batalia o człowieka...*, *op. cit.*, s. 162.

³⁸ J. A. Szczepański, *Siedem kręgów wtajemniczenia*, Warszawa 1959, s. 34.

mądrość całego wieku, filozofię, która nie tylko objaśnia, lecz zmienia... Życie jest ruchem jak czas. Ruch jest synonimem twórczości. Czy będę jeszcze kiedykolwiek pisał górskie wiersze?³⁹

Na kartach *Siedmiu kręgów wtajemniczenia* stale powracają rozważania nad wyraźnie utożsamianą ze wspinaczką strategią pisarską, która mogłaby połączyć młodość i „wiek kłęski”:

Więc może — powtarzać się? odklepać dawne „ramy wrażeń”? Jakże ich użyć, kiedy popękały, wygięły się, odpadł z nich szlif, spelzł połysk. I jak pisać o przeżyciach sprzed prawdziwych dwudziestu lat, jaką znaleźć linę, która by do mnie dzisiejszego sprowadziła mnie ówczesnego? Bo przecież nie chodzi o rozpamiętywanie dni bezpowrotnie minionych, o formułę pamiętnikarskiego spojrzenia, kierowanego z pozycji starości na chlubną przeszłość⁴⁰.

Stąd już tylko krok do wyrażenia przez autora formuły: „wyprawa nie kończy się nigdy”, w której zawarty jest zarówno model alpinizmu, jak i życia. Łączą się one jednak w pisarstwie i poprzez pisarstwo, które ma czerpać z nich dynamikę i splatać liny, które nie tyle powinny łączyć podmiot z biernie wspomnianą przeszłością, co przede wszystkim kształtować świadomość drogi, ogarniać jej całość. Zatem pisarstwo nie jest ilustracją, lecz dynamicznym procesem, który zmusza nas do wynajdywania kolejnych stopni i chwytów. Dlatego też autor tak często przywołuje swoje dawne zapiski, notatki, wiersze, teksty „ideologiczne” drukowane w przedwojennym „Taterniku”, ale nie tylko. Znaczące są momenty, gdy „Jaszcz” odnajduje siebie w lakonicznych, pozornie sprowadzonych tylko do funkcji informacyjnej, notkach z przewodnika:

Wzrok pada na stronice 150 i 151 przewodnika. Sąsiadują ze sobą, stoją obok siebie, jak żołnierz przy żołnierzu w równym szeregu. Czytam po jednej stronie: „Mała Krótka, 2218 m. Od zach. (pierwsze wejście): Jan A. Szczepański, 13 VII 1933”; i zaraz po stronie drugiej: „Jamska Kopa, 2070 m. Zejście do dol. Suchej (pierwsze): Jan A. Szczepański, 31 VIII 1955”. Mniejsza, że drogi są podrzędne, nietrudne. Łuk lat, most lat nie spina jeszcze dwu brzegów. Wyprawa jeszcze nieskończona, wyprawa nie kończy się nigdy⁴¹.

³⁹ *Idem, Przygody ze skałą, dziewczyną i śmiercią. Wspomnienia z Tatr*, Warszawa 1956, s. 361–362.

⁴⁰ *Idem, Siedem kręgów wtajemniczenia, op. cit.*, s. 309.

⁴¹ *Ibidem*, s. 308.

Itinerarium pęcznieje znaczeniem; wspinaczka przeradza się w historię podmiotu i domaga się kontynuacji. Wydaje mi się, że tutaj właśnie objawia się z całą siłą istota dyskursu alpinistycznego zespolonego z doświadczeniem, wcześniej lakonicznie wyrażona przez Mallory'ego. W tych tekstowych drobiazgach objawia się zresztą nieraz również historia alpinizmu, która staje się kontekstem historii podmiotu. Dlatego właśnie we wspomnieniach „Jaszczka” pojawia się fragment opowiadający o puszcze z biletami pozostawionymi przez taterników na szczycie Durnego; pośród „do cna zamazanych świstków” młody Szczepański znajduje między innymi bilet Jana Gwalberta Pawlikowskiego:

Tak w niepozornym strzępku streściła się dla nas cała epoka, owe czasy Pawlikowskich i Chałubińskich, przetwarzania legendy w sport⁴².

W ten sposób, w lakonicznym wielogłosie tekstów odsyłających do doświadczenia, przegląda się podmiot, z y j e podmiot.

Trudno książki Szczepańskiego nazwać po prostu „wspomnieniami” z racji ich swoistego „niedomknięcia”, dominuje w nich jednak spojrzenie wstecz. Z kolei pisarstwo Mirosława „Falco” Dąsala jest bliższe aktualnemu doświadczeniu, stara się je rejestrować „na gorąco” i możliwie najintensywniej eksponować jego procesualność. Nie wynika to jedynie z faktu, że właściwie wszystkie teksty Dąsala przyjmują formę dziennika: zapiski prowadzone w trakcie wypraw i wydane po śmierci alpinisty niewiele różnią się w swej formie od jedynej książki, którą autorowi udało się osobiście przygotować do druku — *Mniej-więcej niż Dhaulagiri*. „Falco” przynależy już do pokolenia powojennego. Kontynuuje ono przedwojenny model rozwoju alpinistycznego, eksponując konieczność przechodzenia kolejnych „kręgów dali” i „stopni wtajemniczenia” w pionie. Jego doświadczenie jest jeszcze intensywniejsze, staje się bezpośrednią treścią narracji. Pisząc o nowych książkach alpinistycznych, Dąsal ostrzega jednak, że w tej lawinie doświadczenia świadomy podmiot nie może się zatracić:

Tyle jest w tych książkach techniki, fachowości, jest cała ta, jak ją nazywam na prywatny użytek „fizjologia wspinania”, jest wszystko oprócz... właśnie, oprócz człowieka⁴³.

I właśnie w poszukiwaniu człowieka „Falco” upatruje rolę literatury alpinistycznej, przedstawiając projekt swojej przyszłej książki o zimowej wyprawie na K-2:

Opracowanie to widzę jako próbę stworzenia literatury górskiej nowego typu, coś na styku zapisu reportażowego i intymnego dziennika.

⁴² *Ibidem*, s. 25.

⁴³ M. Dąsal, *Mniej-więcej niż Dhaulagiri*, Czładź 1990, s. 78.

[...] Narracja prowadzona na trzech planach równoległe: pierwszym — osobistym, bardzo wewnętrznym, drugim — obejmującym swym zasięgiem [...] tworzącą się mikrospołeczność i trzeci plan — wspinaczkowy, górski⁴⁴.

W tym pisarskim projekcie objawia się zatem dynamika alpinizmu, w model wspinaczki wpisany zostaje złożony system relacji pomiędzy podmiotem, Innym i kontekstem (nie tylko przyrodniczym).

Na kartach dzienników Dąsala widzimy bardzo wyraźnie proces poszukiwania i kształtowania siebie na bieżąco. Pisanie, jak i wspinaczka, stają się wręcz dramatyczną walką:

Ileż mam mówić o tym samym, walczyć o „ochłapy”, resztki — czego? Siebie!?

⁴⁵

Pisanie ma być linią, która połączy fragmenty życia, lecz nie narzucając im jakiegś gotowej formy, tylko pozwalając alpinistom uświadomić je sobie. Stąd pisanie staje się wręcz wyścigiem z życiem:

mam spore zaległości w pisaniu — dopiero jestem „wczoraj”, a i kilka pomysłów na nową, inną, książkę—nieksiążkę przyszło mi do głowy. Niech tylko uporam się z rzeczywistością, bez zwłoki przystąpię do Rzeczy. [...] Chciałbym być w zgodzie z sobą, chciałbym zachować własną tożsamość⁴⁶.

Pisany tekst zaczyna żyć własnym życiem, oddziela się wręcz od podmiotu:

zamykam się szczelnie w śpiworze i zaczynam pisać. Chaos myśli, uczuć, natłok słów — płynię patoka liter, zdań, wymyka się spod kontroli, zaczyna żyć własnym rytmem⁴⁷.

Równocześnie tekst tworzy wskazówki i punkty odniesienia — pisząc dziennik pod Lhotse w 1987, „Falco” zagląda do swoich zapisków z wyprawy na Lhotse w 1985 i porównuje daty⁴⁸; gdzie indziej zastanawia się, mając na myśli Edwarda Stachurę:

⁴⁴ *Idem, Każdemu jego Everest, op. cit., s. 139.*

⁴⁵ *Ibidem, s. 270.*

⁴⁶ *Ibidem, s. 162.*

⁴⁷ *Ibidem, s. 81.*

⁴⁸ *Por. ibidem, s. 73.*

Ciekawe co napisaliby [...], gdyby się wspinał, gdyby choć raz spróbował i spodobałoby mu się to...⁴⁹.

Intensywność książki i zapisków Dąsala powodują, że Jan Gondowicz nazwał ją „aktem jednorazowej odwagi”, czymś, co

wykracza poza konwencję. Wykracza, ale własnej stworzyć nie może —
ponieważ

im bardziej w jego książce zmniejsza się dystans między pisarzem a tworzywem, tym bardziej kurczy się sfera refleksji pomiędzy alpinistą a jego dziwnym rzemiosłem. Droga, jaką wybrał „Falco”, jest drogą samolikwidacji literatury górskiej⁵⁰.

Owszem, Dąsal był świadomy tego, że doświadczenie niejako „rozsadza” jego dzieło — sam zresztą nazywał je „książką–nie–książką” wymykającą się czytelnikowi:

Postanawiam dzisiaj rozpocząć na czysto pisanie książki, którą pisałem podczas trwania karawany, której nie można napisać, której nie można przeczytać, książki, jak ja ją w myślach nazywam — do „przezcucia”⁵¹.

Jest jednak i drugi aspekt tego pisarstwa: Michał Jagiełło trafnie nazywa książkę Dąsala „reportażem wewnętrznym”⁵², a to sytuuje nas blisko „sobapisania”. Zresztą konieczność pisania traktuje „Falco” jako konieczność tworzenia sobie pewnych schematów w rzeczywistości:

Po obiedzie, tradycyjnie już (coraz więcej tych tradycji, codziennych obyczajów — ale jest to też jakaś umiejętność przeżycia dłuższego okresu czasu w tym miejscu i otoczeniu, tworzenie sobie schematów), wyciągam się w śpiworze, trochę muzyki, trochę poezji i już, już zaczynam pisać, gdy głos Lacha rozwała w jednej chwili obiecujący nastrój⁵³.

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 105.

⁵⁰ J. Gondowicz, *Książka–nie–książka*, *op. cit.*, s. 133.

⁵¹ M. Dąsal, *Każdemu jego Everest*, *op. cit.*, s. 87.

⁵² Por. M. Jagiełło, *Ja i świat*, w: M. Dąsal, *Mniej–więcej niż Dhaulagiri*, *op. cit.*, s. 73.

⁵³ M. Dąsal, *Każdemu jego Everest*, *op. cit.*, s. 110.

A zatem „literatura alpinistyczna nowego typu” nie tylko rejestruje konflikt pomiędzy „Ja” i światem zewnętrznym, ale jest też próbą „dogonienia” siebie, konstruowania siebie, a zapiski stają się elementem rutyny — w sensie pozytywnym i dynamicznym. W tym miejscu powracamy do problemu rytuału i „rytualności” pisarstwa alpinistycznego. Rytm pisania odtwarza specyficzną powtarzalność rytuału, przeprowadza jednostkę poprzez kolejne etapy wtajemniczenia, rozumiane jako budowanie samoświadomości przez doświadczenie. Rytuał ten oczywiście nie ma charakteru sakralnego, nie ma obiektywnych, wspólnych dla szerszej grupy osób, widzialnych form, jednakże, jak prawdziwy rytuał, również prowadzi do przemiany podmiotu. Jak stwierdza Erika Fischer-Lichte, o ile uczestnik dawnych rytuałów osiągał na ogół trwały efekt (na przykład zmianę statusu społecznego), o tyle dzisiaj

o tym, czy doświadczenie destabilizacji własnego i cudzego postrzegania, utraty obowiązujących norm i reguł prowadzi faktycznie do nowej orientacji podmiotu, jego postrzegania rzeczywistości czy samego siebie w trybie trwałej transformacji, można rozstrzygnąć jedynie w każdym pojedynczym przypadku⁵⁴.

Nie oznacza to jednak, jak sądzę, degeneracji formy rytualnej⁵⁵ oraz całkowitego zsubiektywizowania jej na gruncie alpinizmu. Rytuał doświadczenia wyznacza rytm pisarstwu podmiotu, jego „sobąpisanie” można nazwać czymś w rodzaju „rytuału siebie”. Jak stwierdza zresztą Turner, procedury rytualne są załączkiem „performatywnych i narracyjnych gatunków kultury”⁵⁶, co w tym wypadku oznacza, że

narracja jest wiedzą [...] wypływającą z działania, czyli wiedzą doświadczoną⁵⁷.

⁵⁴ E. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2004. Cyt. za: A. Zeidler-Janiszewska, *Progi i granice doświadczenia (w) nowoczesności*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, op. cit., s. 37.

⁵⁵ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 141–147, dokonuje rozróżnienia na rytuał przejścia i ceremonię przejścia. Rytuał przejścia związany jest z przekonaniem jednostki o niezbędności samego obrzędu dla przemiany, z czym wiąże się przeświadczenie o wynikłym na tej drodze przekształceniu substancjalnym przedmiotu tych czynności; ceremonia przejścia ma natomiast charakter skonwencjonalizowany, a w nowożytnej kulturze europejskiej spełnia rolę komunikującą jedynie dokonanie się przejścia na drodze formalnej. W efekcie „ceremonializacja [...] idzie w parze z restryktywnością systemu społecznego”, co sprzyja „unifikacji zachowań” (s. 147). Z pewnością z podobną ceremonializacją mamy do czynienia w obrębie gór wysokich: współczesne wyczyny w Himalajach mają przede wszystkim aspekt medialny, nie są elementem konsekwentnej drogi rozwoju podmiotu, tak jak w przypadku alpinizmu.

⁵⁶ V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, op. cit., s. 128.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 143.

O tym, że w przypadku alpinizmu rytm zachowań rytualnych przeniesiony został na proces opowiadania, świadczyć mogą również wyniki badań terenowych opartych na wywiadach kwestionariuszowych, jakie przeprowadziłem w latach 2001–2002 w środowisku alpinistów śląskich. Oczywiście rdzeń doświadczenia pozostaje nienazywalny i nieprzekazywalny, obudowane jest ono lakonicznymi formułami:

Wracamy do schroniska i często nawet nikomu nie mówimy, co przeżyliśmy — mówi Krzysztof Wielicki w rozmowie z Jackiem Żakowskim. — Czasem ktoś z klubu zapyta, co robiliśmy. — „Kielkowskiego na Kazałnicy”. — „I jak było?” Wtedy się mówi: „Biwak, trzy dni, fajna droga”. To co się przeżyło, zostawia się dla siebie, nikt się tego nie dowie. Zostaje własna cicha satysfakcja⁵⁸.

Z drugiej strony, z wypowiedzi moich Informatorów wynika, że rytualny charakter narracji, w formie swoistych „oralnych wykonań”, objawia się w obrębie grupy partnerów, którzy w ten sposób utwierdzają i potwierdzają własne, wspólne doświadczenia:

to jest ważna więź z przyjaciółmi, międlimy te opowieści ciągle [...] to już jest kanon [APMP⁵⁹: 901/XIV/11];

z kumplami się trzymamy, choć zimno, ale wracamy do tego, że było źle, już zaraz potem wspominamy, jak było [APMP: 898/XIV/8].

Zresztą również rola tych „międlonych” opowieści przekłada się na kształtowanie świadomości i postawy alpinisty:

na pewno nie zdajesz sobie z tego [niebezpieczeństwa — dop. M. P.] sprawy na szczycie, ale jak wrócisz do domu i to wszystko ogarniesz. Tam w górach wszystko jest bezpośrednie. Ale to też nie jest coś takiego, by to prowadziło do niepokoju. To się mówi przy piwie jako żart... Nawet nie żart, demaskujesz się po prostu przed kolegami, swoją głupotę i wiesz, że więcej tak nie zrobię. I my korzystamy z tych doświadczeń, a były sytuacje podbramkowe [APMP: 511/P/26].

⁵⁸ L. Cichy, K. Wielicki, J. Żakowski, *Rozmowy o Evereście*, Warszawa 1987, s. 154–155.

⁵⁹ Archiwum Prywatne Marka Pacukiewicza. Zachowuję oryginalny — kolokwialny i oralny — styl wypowiedzi.

Stąd waga „mówionej historii taternictwa polskiego”, która opiera się głównie na tego typu anegdotach⁶⁰.

Widzimy zatem, że proces rytualny, oznaczający doświadczenie graniczności i powrót do społeczeństwa jednostki wzbogaconej o to doświadczenie, ściśle zespolony jest z potrzebą narracji — to ona niejako przejmuje rolę rytuału zogniskowanego na podmiocie, kształtującego podmiot. Narracja ta nie jest ograniczona ani do „dobrego pisarstwa”, ani do formułczości eksponującej niemość doświadczenia; opowiada się innym o sobie i swojej wspinaczce, wreszcie — opowiada się siebie sobie.

⁶⁰ Por. A. Lwow, *Zwyciężyć znaczy przeżyć*, Londyn–Kraków 1994, s. 103.