

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Witaj, Smutku!

autor / autorzy:

Ewa Kosowska

źródło:

„Laboratorium Kultury” 1 (2012), s. 6–17

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2012-1_kosowska.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

egzystencjalizm, strukturalizm, Françoise Sagan, Claude Lévi-Strauss

abstrakt:

(na końcu artykułu)

article title:

Welcome, Tristes!

author / authors:

Ewa Kosowska

source:

„Laboratorium Kultury” 1 (2012), pp. 6–17

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2012-1_kosowska.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

existentialism, structuralism, Françoise Sagan, Claude Lévi-Strauss

summary:

(at the end of the article)

Ewa Kosowska

Prof. zw. dr hab., kulturoznawca i filolog, kieruje Zakładem Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Jest autorką i redaktorką kilkunastu książek oraz wielu artykułów, w których prezentuje wyniki indywidualnych i zespołowych badań nad różnymi aspektami kultur tradycyjnych i współczesnych.

Witaj, *Smutku!*

W 1954 roku młoda, niespełna dziewiętnastoletnia Françoise Sagan (właściwie *Françoise Quoirez* (1935-2004)) zadebiutowała powieścią, która stała się nie tylko przebojem sezonu, ale i ważnym punktem na mapie francuskiej literatury współczesnej. Niewielka książeczka *Bonjour Tristesse* (*Witaj smutku!*), to wyznania młodej dziewczyny, knującej dość prymitywną intrygę w celu zerwania planowanego, powtórnego małżeństwa ojca. Niewinna z pozoru prowokacja okazuje się przyczyną nieodwracalnej tragedii – niedoszła macocha, rozczarowana, zawiedziona i do głębi zraniona niewiernością ukochanego ginie w wypadku, który ma wszelkie cechy samobójstwa. W nastrojowej scenerii nadmorskiego kurortu, w atmosferze upalnego lata, nudy i pierwszych seksualnych zauroczeń bohaterka snuje opowieść o niełatwej inicjacji w dojrzałość, o przeistaczaniu się dziecka w kobietę, o marzeniach, zawiedzionych nadziejach i utracie złudzeń.

W roku 1955 Claude Lévi-Strauss (1908-2009), starszy od Saganki o prawie dwadzieścia lat, wydaje jedną z najgłośniejszych po wojnie prac antropologicznych, której tytuł *Tristes tropiques* (*Smutek tropików*) na trwałe zapisał się w dziejach antropologii. Istnieje między tymi dwoma propozycjami przedziwna korespondencja, której nie sposób sprowadzić jedynie do melancholijnego dystansu wobec

opisywanej rzeczywistości, sugerowanego w obu tytułach. Nie wyczerpuje jej także autobiograficzna konwencja, która wykorzystując narrację pierwszoosobową zdaje się dopuszczać czytelnika do ukrytych zakamarków pisarskiej duszy, ani nawet sukces, jaki odniosły oba *Smutki* na rynku czytelniczym.

W dziesięć lat po zakończeniu wojny, która przeorała świadomość Europejczyków i kazała zwątpić w oficjalnie respektowany system wartości, pytaniom o trwałość reguł moralnych i misji cywilizacyjnej towarzyszyła fascynacja egzystencjalizmem – postkartezjańskim prądem filozoficznym, który proponował rozważania nad naturą ludzkiego istnienia. Zarówno Albert Camus, Antoine de Saint-Exupéry jak i – a może przede wszystkim – Jean Paul Sartre, akcentując niepewność egzystencji, rolę przypadku, samotność wśród ludzi, reaktywowali jednocześnie marzenie o świecie czystym, uporządkowanym, przewidywalnym. Nie było to marzenie nowe, wszak idea złotego wieku znana była już Hezjodowi, ale w dobie nowożytnej to właśnie kultura francuska położyła podwaliny pod jego nową wersję, tworząc mit dobrego dzikusa. Od Montaigne’a do Rousseau poprzez relacje misjonarzy i podróżników stopniowo konstruuje się zbiorowe wyobrażenie o rajskich zakątkach globu, oddalonych od cywilizacji, nieskażonych intrygą, egoizmem ani pogonią za bogactwem, zakątkach zamieszkałych przez ludzi prostych i dobrych. To wyobrażenie, jak pisał Giuseppe Cocchiara:

Wprowadzi [...] do świadomości europejskiej problematykę, która będzie różnie formułowana w różnych okresach, Z całą pewnością można jednak stwierdzić, że już od samych swych narodzin dostrzeżga w dzikim autentycznego człowieka natury z jego prawami i religią naturalną, a jednocześnie pobudza zainteresowanie tym wszystkim, co dotyczy człowieka i spraw ludzkich.

Dzikus staje się miarą porównania, którą mierzy się świat klasyczny i świat nowożytny [...] Mit dobrego dzikusa zawiera w sobie jeszcze jedną cenną zaletę [...]: uznanie dla wszystkiego, co proste i elementarne w przeciwstawieniu do tego, co sztuczne i stworzone¹.

Sztuczność i konwencjonalność jest losem człowieka cywilizacji, którego istnienie zależy od przystosowania się do coraz bardziej skomplikowanych wymogów życia społecznego. Możliwość realizacji indywidualnych potrzeb i celów komplikuje się coraz bardziej na kolejnych stopniach technologicznego rozwoju. Tęsknota za

1. G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, PIW, Warszawa 1971, s. 40 -41.

światem prostym i czystym, za pierwotnym, naturalnym porządkiem, w którym wszyscy wszystkim pozwalają żyć szczęśliwie, wyziera spoza pesymizmu diagnoz filozoficznych, spoza literackich opisów, spoza etnograficznych relacji.

Nie omija także egzystencjalistów. Marzenie, które przetrwało kataklizm pierwszej i drugiej wojny światowej, zaczęło po raz kolejny odsłaniać swoją iluzoryczną naturę. Francja przeżywała kolejne upokorzenia i rozczarowania. Obrachunki z konformizmem, który owocował naganną moralnie kolaboracją z faszyzmem, klęska wojny w Indochinach, postępujący rozkład potęgi kolonialnej – stały się gruntem, na którym egzystencjalizm mógł się swobodnie rozwijać. Fakt, że zwłaszcza Francuzi szukali oparcia w stosunkowo wyrafinowanym systemie filozoficznym, że go formułowali i rozwijali, nie powinien zaskakiwać, gdy weźmiemy pod uwagę tradycje francuskiego racjonalizmu i system edukacyjny, w którym zapoznanie licealistów z pismami wybitnych filozofów należało do kanonu. Bohaterka *Smutku...*, zmuszona do poprawienia wyniku egzaminu, próbuje czytać Bergsona. Fragment jego dzieła, który odczytuje kilkakrotnie, by zrozumieć i w rezultacie odrzucić książkę, jest znamieny dla obcego jej sposobu myślenia, porządkowania i oceniania świata:

Mimo niejednorodności, jak się z początku wydaje, skutków i ich przyczyny i mimo że odległa w istocie rzeczy wydaje się droga od reguły zachowania do jej afirmacji, przeżycie wewnętrzne mówi nam, że umiłowanie ludzkości czerpiemy z kontaktu z działalnością twórczą rodzaju ludzkiego².

Zbuntowana bohaterka nie chce znać reguł, a tym bardziej ich akceptować; nie ma zamiaru kochać ludzi za ich twórczość, czyli kulturę, a chociaż i reguły, i twórczość bywają przedmiotem jej cichej fascynacji – tego tragicznego lata wystarczy jej czerpanie satysfakcji z własnej inteligencji i potajemnych kontaktów z młodą mężczyzną.

Dla Saganiki aura egzystencjalistyczna była czymś naturalnym i oczywistym – wychowała się w niej i dorastała do samodzielnego stawiania pytań o wartość istnienia i wartość rządzących nim reguł. Smutek egzystencji, ta, jak pisał Paul Eluard, „dominanta miłości/ Której urok urasta/ Jak bezcielesny potwór”³ staje się udziałem jej bohaterki wraz z inicjacją w dojrzałość i pierwszymi doświadczeniami

2. F. Sagan, *Witaj, smutku!*, przeł. A. Gostyńska, J. Olędzka, Iskry, Warszawa 1956, s. 48.

3. P. Eluard, *La vie immédiate*, przeł. J. Kulmowa. Motto do: F. Sagan, dz. cyt.

potwierdzającymi słusność diagnozy Alfreda de Musseta: „nie igra się z miłością”. Jej smutek ma wymiar indywidualny, ponieważ Cecylia jeszcze nie wie, że powtarza jeden z inwariantów kultury francuskiej: próbę osiągnięcia radości życia (*joy de vivre*) przy pomocy intrygi. I dopiero dowiaduje się, że jeśli przeszkodą w osiągnięciu własnego celu jest drugi człowiek, to eliminacja przeszkody zamienić może przewidywaną satysfakcję w niespodziewaną melancholię.

Natomiast dla Lévi-Straussa, który z pełną świadomością odwoływał się do doświadczeń psychoanalizy i marksizmu, ugryzienie egzystencjalne miało z pozoru mniejsze znaczenie, ale tylko z pozoru. Katalog pytań zasadniczych, jakie towarzyszyły mu podczas spisywania „wspomnień etnograficznych”, charakter wątpliwości i rozmiary rozczarowania sytuują jego prozę antropologiczną po stronie antropocentryzmu egzystencjalnego. Podróżując po świecie w poszukiwaniu materiałów etnograficznych, a zwłaszcza odwiedzając „smutne tropiki”, dostrzegał w nich te same inwarianty, które kształtowały jego „rodzinną Europę”. Świadomie podążał tropem Lukrecjusza, który w dziele *O naturze rzeczy* pisał:

Trwa materia, by mogły z niej powstać z nowym wiekiem
Nowe pokolenia, by rosły i twoim śladem
Idąc, ten sam znalazły i rozkwit, i upadek⁴.

Lukrecjusz też bywał egzystencjalistą. A przy tym jako jeden z pierwszych filozofów kładł nacisk nie tylko na powtarzalność, ale i na znamienną relację: to nie od nas zależy materia, to my jesteśmy zależni od niej. Marks, pisząc o zasadzie dziedziczenia ziemi zauważył, że to nie pierwotny dziedziczny gospodarstwo, ale gospodarstwo dziedziczne pierwotnego⁵. A Fromm dodawał: To nie my mamy rzeczy, to rzeczy mają nas. Wynikałoby z tego, że w infrastrukturze materialnej tkwi istota tego, co przekazywane następcom: idea, więź, wartość. Jeśli zniszczymy ten przekaz, jeśli zburzymy tradycyjną infrastrukturę, protezę kulturowej pamięci i diachronicznego przekazu⁶,

4. Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, III, 967-969, przeł. E. Szymański. Cytowany fragment został użyty jako motto do:

C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1964, s. 11.

5. Zasadę tę przypomniał Paul Jorion. Por. wywiad, jaki przeprowadził z nim Jean-Gabriel Fredet dla „Le Nouvel Observateur” 31.03.2011; cyt. za *Wezwijcie Robespierre’a!* „Forum” 26.04.2011, s. 23.

6. Wsparcie dla takiej interpretacji można znaleźć w wywodzie Marshalla Sahlinsa: „Następstwa kulturowe są identyfikowane albo jako ciągle, albo jako nieciągle, tak jakby istniały alternatywne rozdaże fenomenalnej rzeczywistości rozmieszczone komplementarnie w każdej przestrzeni kulturowej. Rozróżnienia te, poprzez cały szereg kategorii podstawowych organizujących mądrość potoczną, przenikają głęboko: statyczne *versus*

to pozbawieni jej ludzie szybko wygubią swój specyficzny dorobek społeczny i duchowy, otwierając się na każdą propozycję, która będzie stwarzała perspektywę materialnej stabilizacji. Nie darmo starożytni pilnowali, by „nie został kamień na kamieniu”, a posypana solą ziemia wroga była przez długie lata jałowa i bezużyteczna. Nie darmo ojcowie salezjanie zmieniali tradycyjny układ wsi Bororo

I nie darmo cytat z Lukrecjusza stał się mottem dla *Smutku tropików*. Ta opowieść o niszczeniu dorobku „dobrych dzikusów” to nie tylko spazmatyczna, a jednocześnie bardzo racjonalna próba zrozumienia Innego za pośrednictwem otaczających go, mocno już przetrzebionych, synchronicznie dokumentowanych realiów. To także opowieść o straconych złudzeniach, o smutnym kresie mitu „dobrego dzikusa”, którym za pośrednictwem Francji przez kilkaset lat karmiła się cała Europa. To opowieść o przemijaniu, o melancholii kresu, o smutku tropików.

Dzisiaj, kiedy wyspy Polinezji, zalane betonem, są zamienione w lotniskowce ciężko zakotwiczone w głębi mórz Południa, kiedy cała Azja przedstawia widok strefy zakażonej, kiedy magazyny benzynowe drażą Afrykę, a lotnictwo wojskowe i cywilne kała czystość puszczy amerykańskiej czy melanezyjskiej, zanim jeszcze zniszczy jej dziewiczość — czyż dzisiaj rzekome wyzwolenie przez podróż może dać nam co innego niż pokaz najbardziej pożałowania godnych form naszej egzystencji historycznej? Wielka cywilizacja zachodnia, twórczyni cudów, którymi się cieszymy, nie potrafiła widocznie stworzyć ich nie wydając z siebie jednocześnie ich przeciwieństwa. Ład i harmonia Zachodu jako jego najświetniejsze dzieło i podstawa, na której wznoszą się budowle o fantastycznej różnorodności, wymaga eliminacji olbrzymiej masy produktów ubocznych i szkodliwych, którymi ziemia jest dziś skażona. To, co nam na wstępie ukazują podróże, to nasze nieczystości rzucone w twarz świata.

Rozumiem teraz namiętność, szaleństwo i oszustwo opowieści podróżniczych. Przynoszą one złudzenie tego, co już nie istnieje, a powinno jeszcze dziś istnieć, abyśmy mogli uciec od

dynamiczne, bycie *versus* stawania się, stan *versus* działanie, warunki *versus* proces i – czyż nie powinniśmy tego uwzględnić? – rzeczownik jako przeciwstawienie czasownika. Od tego dzieli nas tylko bardzo mały logiczny krok od pomieszania historii ze zmianą tak, jakby trwałość struktury w czasie (pomyślimy o *pensée sauvage*) nie była również historyczna”. M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kolbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 159-160.

przygnębiającej świadomości, że dwadzieścia tysięcy lat historii już się rozegrało. Nie ma na to rady, cywilizacja nie jest już tym delikatnym kwiatem, który chroniło się i hodowało z wielkim trudem w kilku osłoniętych miejscach ziemi, wśród ludności nieokrzeseanej, groźnej może przez swą żywotność, lecz przyczyniającej się do urozmaicenia i wzmocnienia siewu. Ludzkość ograniczyła się do monokultury i przygotowuje się do masowego produkowania cywilizacji, jak buraków. Jej jadłospis będzie zawierał wyłącznie to danie.

Dawniej narazano życie w Indiach lub w obu Amerykach, by przywieźć stamtąd towary, które dzisiaj wydają się nam śmieszne: drzewo sekwoja (*bois de braise*, stąd Brazylia), purpurę lub pieprz, za którym w czasach Henryka IV dwór szalał do tego stopnia, że podawano ziarnka pieprzu do chrupania, w bombonierkach. Te wrażenia wzrokowe lub węchowe, to radosne ciepło dla oczu, ta doskonała ostrość dla podniebienia stwarzały dodatkowy rejestr doznań zmysłowych na klawiaturze cywilizacji, która nie podejrzewała nawet, jak jest cikliwa. Czy możemy zatem powiedzieć, że nasi nowocześni Marco Polo przywożą z tych samych krajów, tym razem w formie fotografii, książek i opowiadań, moralne przyprawy korzenne, których nasze społeczeństwo łaknie tym silniej, im silniej czuje, że stacza się w otchłań nudy?⁷

W historii Europy nuda pojawia się okresowo. Zresztą taka jest jej natura. Jeżeli więc dzisiaj ktokolwiek ma ochotę porzucić na moment przynajmniej ten egzystencjalny smutek, nudę i zniechęcenie – ślad niedawno minionej epoki – i oddać się radości poszukiwania w dziele Claude'a Lévi-Straussa inspiracji i motywacji do dalszego poznawania siebie za pośrednictwem Innego – ma do tego pełne prawo. Jeśli satysfakcja, płynąca z etapowego poznawania, czytania i interpretacji może być dzielona, jeśli spotkanie w rozmowie może stwarzać szansę na lepsze zrozumienie i porozumienie, warto taką okazję wykorzystać.

Radość tropików jest propozycją spojrzenia na klasyczne dzieło Levi-Straussa z perspektywy grupy młodych humanistów, którzy – wyposażeni w poststrukturalne narzędzia badawcze postanowili zadać *Smutkowi*... nowe lub przynajmniej zrewitalizowane pytania. Ciąg spotkań badawczych z książką, będącą symbolem triumfalnego

7. C. Lévi-Strauss, dz. cyt., s. 34-35.

wejścia antropologii do refleksji humanistycznej XX wieku, zaowocował rozmaitymi próbami interpretacyjnymi, z których każda zasługuje na uwagę i każda może stać się inspiracją do dalszych, rozwiniętych i pogłębionych rozważań.

Badacze, dla których kontekst poszukiwań Levi-Starussa najczęściej jest już historią prenatalną, skupili się na śladach pozostawionych w jego tekście. Wpisali się tym samym w nurt współczesnych pozaempirycznych badań kultury, nie kryjąc zresztą długu zaciągniętego wobec Jamesa Clifforda, Clifforda Geertza i innych. Przywołali filozofię dialogu, teorie tożsamości, refleksje o podróży, ale w większości tych propozycji odnaleźć można znamienity ślad „epistemologii baptystycznej czyli osobistego zanurzenia się w terenie” (Ernst Gellner), pozwalającej spoglądać na doświadczenie spotkania z Innym przez pryzmat własnych sukcesów i porażek badawczych. Znamienne, że żaden z autorów na to doświadczenie się nie powołuje, ale niemal każdy z nich na swój sposób się z nim zmagają. Ci, którzy z różnych powodów mają je jeszcze przed sobą, rozwijają specyficzny wywód, oparty na pogoni za słowem, które prowadzi w autonomiczny świat dyskursu z pominięciem dialogu⁸. Spotkanie w jednym tomie tych dwóch typów badawczych doświadczeń wydaje się ważne i pouczające.

Inicjalny i ważny tekst Marka Pacukiewicza wskazuje na znaczenie konwencji pisarskich oraz powiązań intertekstualnych w procesie kształtowania dyskursu antropologicznego. Trop wskazany między innymi przez Clifforda Geertza jest tu uwyraźniony i zarazem wielorako identyfikowany. Pacukiewicz akcentuje graniczność dyskursów, które spotykają się na płaszczyźnie pisma, i snuje refleksję nad możliwościami wyjścia poza materię języka, poza graficzną formę litery unieruchamiającą myśl – w kierunku jej związków z rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem wobec rozmaitych praktyk dyskursywnych pozostaje w pewnym stopniu bezbronna i podatna na interpretacje, a zarazem silna i niezależna dzięki własnej dynamice i powtórzeniu gwarantującemu zmianę i nieuchwytność.

Małgorzata Rygielska konsekwentnie podąża za Lévi-Straussem „w głąb Brazylii, w głąb etnografii”. Oznacza to podjęcie niemałego trudu poznawczego, jakim jest uwyraźnienie sposobów pojmowania roli etnografii przez licencjonowanego filozofa, który w bardzo młodym wieku zaczął kierować katedrą socjologii na uniwersytecie w São Paulo. Kontakt z Brazylią, będącą dla Paryżanina ciągle Nowym Światem, to kontakt relacjami podróżniczymi i dokumentami etnograficznymi, kontakt z potomkami dawnych konkwistadorów, wreszcie kontakt ze społecznościami plemiennymi,

8. Por. E. Kosowska, *Granice człowieka*, w: *Granice kultury*, pod red. A. Gwóźdź, M. Kempnej-Pieniążek,

Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2010, s. 24.

którym, mimo konkwisty, udało się dożyć XX wieku. Paradoxy epistemologiczne, wynikające z permanentnego zderzenia wyobrażeń i rzeczywistości (od XVI do XX wieku), stają się dla Rygielskiej punktem wyjścia do fundamentalnych rozważań nad rolą etnografii i miejscem etnologa w świecie zderzających się kultur.

W myśleniu Adama Pisarka dobrym sposobem na upostaciowienie serii niekonsekwencji, jakie Lévi-Strauss spotyka na swojej drodze stawania się etnografem staje się figura Don Kichota. Fascynacje lekturowe z wczesnego dzieciństwa, matrycujące sposób postrzegania świata i typ wyobraźni, długo trwają w utajonej postaci i czekają na możliwość samorealizacji. Dla Lévi-Straussa kontakt z antropologią stał się impulsem do świadomego przeżycia i ucieleśnienia tego, co Pisarek nazywa „syndromem Don Kichota” – do zmierzenia się z rzeczywistością, która nigdy nie jest taka, jak pisanie o niej, i do zmierzenia się z tekstem, który nigdy nie jest tożsamy z przedmiotem własnego opisu.

Bardzo interesujące rozważania Patryka Filipowicza, poświęcone próbie aplikacji filozofii dialogu i filozofii spotkania do analizy *Smutku tropików*, ujawniają przy okazji szansę na długo oczekiwane spotkanie dwóch dyskursów: etnograficznego i filozoficznego. To, co etnografia jako nauka empiryczna formułowała przynajmniej od czasów Malinowskiego, a więc postulat partnerstwa, otwartości, akceptowania inności, uwagi poświęconej człowiekowi innej kultury i wreszcie, a może przede wszystkim, odpowiedzialności – w filozofii spotkania i dialogu znalazło swoją intelektualną wykładnię i rozszerzenie do postaci autonomicznego problemu. Etnocyd, tak w formie skutków kolonialnego podboju, jak i holokaustu, zaowocował refleksją nad przyczynami wyniszczającej człowieka agresji (filozofia) i praktykami zmierzającymi do ocalania jego odmienności (etnografia). Trudno orzec, czy po każdym etnocydie mogły się pojawiać takie trendy myślowe. Ale w Europie zaczęto je zauważać od schyłku XIX wieku, a swoją dojrzałą postać przybrały w wieku XX. Spotkanie tych dyskursów, oglądane przez pryzmat *Smutku tropików*, to także okazja do rewizji granic między różnymi odmianami antropologii.

Adrianna Świątek śledzi różnice między doświadczeniem Lévi-Straussa i Antonina Artauda. Najważniejszej upatruje w typie emocjonalnego zaangażowania, które Lévi-Straussa prowadziło do poszukiwania homologii, czyli analogii struktur fundujących ludzkie uniwersum niejako na przekór powierzchniowej odmienności kultur, natomiast Artaudowi nakazywało zwrócenie uwagi na ekspresję i rytuał duchowego pokrewieństwa z ludem Tarahumarów. Autorka w wielkim skrócie sygnalizuje obecność niezwykle ważkiej problematyki, za jaką uznaje kulturowe motywacje skłaniające Europejczyków do eksploracji innych rejonów świata. Natomiast Magdalena Pospieszalska poszukuje paraleli między „utraconym

czasem” (Proust), a „utraconym stanem” (Rousseau, transcendentaliści amerykańscy – Thoreau). Podróże w poszukiwaniu utraconego stanu natury prowadzą, zdaniem autorki, do „porażającej konkluzji – stan natury wymaga ofiary złożonej z kultury, w której żyjemy”. W polu widzenia obu autorek zabrakło koncepcji Adama Kuperera, roztaczającego wizję społeczeństwa pierwotnego jako konstruktu dziewiętnastowiecznej myśli europejskiej, jako etapu, który nie istniał w rzeczywistości, ale za to stał się konstytutywną częścią mitologizowanej przeszłości. Uwzględnienie tej propozycji mogłoby zmodyfikować wnioski płynące z obu artykułów.

Rozważania Kamila Buchty są skupione wokół problemu etnograficznej auto-kreacji. Atmosfera swoistego skandalu, związanego z opublikowaniem dzienników Malinowskiego, w którym badacz nie krył swoich incydentalnych postaw i ocen, w kontekście pełnej aprobaty dla autobiograficznych wątków *Smutku tropików* powinna zastanawiać i budzić szereg pytań. Buchta dochodzi do wniosku, że przyjęta przez Lévi-Straussa konwencja wspomnień z podróży zaciera formalne podziały na postawę badacza i każdego człowieka konfrontowanego z tym, co inne. Ale nadmierne akcentowanie prymatu narracyjnych pokrewieństw *Smutku... ze* znanymi gatunkami literackimi usuwa z pola widzenia instytucjonalny cel badań etnograficznych. Można by w tym dostrzec pośmiertną klęskę Malinowskiego, który jako pierwszy wskazał, że cel (instytucji, przedsięwzięcia) ma charakter idealny, ale to właśnie funkcja decyduje o specyfice kulturowej zjawiska. Z tego między innymi względu etnografia nastawiona na analizę opisu narracyjnych funkcji tekstu nigdy nie będzie tożsama z etnografią nastawioną na odmienną i swoistość opisywanej kultury.

Propozycja Rafała Gajosa wynika z myślenia kategoryjnego: przyjmując za punkt wyjścia dla własnej wykładni „świat dzikich”, opisany przez Lévi-Straussa, Gajos posiłkuje się kategoriami utopii, dystopii i ideologii. Stosunkowo formalistyczne potraktowanie tych pojęć i przydawanie im sensu w ślad za kontekstualnie determinowanymi sposobami rozumienia sprawia, że stają się one swoistą sztancą, według której można odbijać kolejne interpretacje istniejących w długim trwaniu kultur. Procedura ta posiada ograniczoną wartość heurystyczną, ale skłania do refleksji nad trafnym spostrzeżeniem Lévi-Straussa, który z podziwem i pobłażliwością obserwował wśród studentów São Paulo kult najnowszych metodologii i protekcyjny stosunek do „uczty intelektualnych przeszłości”, „znanych zresztą tylko ze słyszenia”.

Niemal każdy z autorów tego tomu posługuje się cytatem: „Nienawidzę podróży i podróżników!”, a jednocześnie prawie żaden z nich (poza Rygielską) nie próbuje wyraźnie odpowiedzieć na pytanie o przyczyny tej postawy. Ani prześledzić wieloznaczności pojęć „podróż” i „podróżnik”, które w każdej epoce znaczący trochę

co innego i pojawiały się w innego rodzaju dokumentach. Scalanie ich w kategorii „relacje podróżnicze” odsłoniło swoją wieloznaczność dopiero w zestawieniu z wieloznacznością „relacji etnograficznych/ antropologicznych” i poststrukturalnych metod badawczych. W pewien sposób zbliża się do zespołu wspomnianych pytań Karolina Górczyńska, podejmując rozważania z kręgu filozofii podróży.

Wreszcie alternatywa swój-obcy posłużyła Kamilowi Kozakowskiemu do wstępnego opisu ambiwalencji obcości jako zjawiska towarzyszącego człowiekowi różnych epok i kultur. Autor stara się, przyjmując poczucie obcości za postawę naturalną, wskazać na jej różne odcienie i skomplikowaną aksjologię. Poczucie obcości może owocować chęcią poznania lub chęcią zniszczenia. Między tymi postawami rozciąga się cała gama możliwości, które manifestują gotowość człowieka do poszerzania granic jego świata lub przeciwnie – kierują go w stronę ksenofobii. Ideologizowanie obcości, czynienie z niej narzędzia prześladowania Innego, jest w ocenie autora ciągle aktualnym niebezpieczeństwem współczesnej cywilizacji.

Można zatem powiedzieć, że tematyka rozważań, podejmowanych przez młodych, współczesnych badaczy, stroni od banału – nawet wówczas, gdy zdarza im się zbyt pośpiesznie operować wybranymi narzędziami. Ich namysł nad człowiekiem i konsekwencjami relacji, tworzonych w wyniku spotkań o charakterze poznawczym, staje w wyraźnej opozycji do atmosfery egzystencjalnego zniechęcenia, tak dobrze oddanego przez Saganę, ale także silnie umocowanego w ówczesnym dyskursie antropologicznym. *Radość tropików* jest bowiem dokumentacją przyjemności czytania i uciechy interpretacji. Tęsknota za minionym i mijającym, tak silnie manifestowana w pamiętnym dziele Lévi-Straussa, po siedemdziesięciu latach od pierwszego wydania, przeradza się w melancholijną radość obcowania z „tamtymi” tropikami za pośrednictwem podówczas sporządzonego świadectwa. Okazuje się, że dystans czasowy nie tłumi wartości „tamtego” antropologicznego spojrzenia, które pobudza do refleksji kolejne pokolenie czytelników. I to chyba jest dzisiaj w *Smutku...* najradośniejsze.

Ewa Kosowska

