

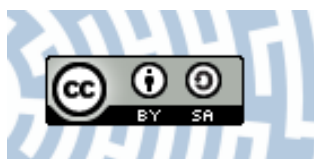


You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Wiedza i mit w podróży: antropologiczne wyprawy do Obcych

**Author:** Anna Maj

**Citation style:** Maj Anna. (2020). Wiedza i mit w podróży: antropologiczne wyprawy do Obcych. W: J. Dziewit, M. Pacukiewicz, A. Pisarek (red.), "Kulturowe historie podróżowania" (S. 61-74). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



Anna Maj

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-3958-267X>

## Wiedza i mit w podróży: antropologiczne wyprawy do Obcych

### Podróż jako źródło wiedzy

Pytania badawcze, które chcę postawić, dotyczą relacji między podróżowaniem a wiedzą. Warto bowiem – w moim przekonaniu – wciąż na nowo pytać, jaka wiedza jest celem podróży (antropologicznej, naukowej, poznawczej, turystycznej): czy chodzi o zbieranie informacji, nabywanie doświadczeń, przeżywanie przygód; czy jest to wiedza, którą da się kolekcjonować, niczym zdjęcia i artefakty kulturowe przywiezione z podróży. I wreszcie: czy podróż daje w ogóle jakąś pewną wiedzę, a jeśli tak, czy jest to wiedza o świecie i Innym, czy raczej o samym podróżniku, jego ograniczeniach, słabościach, tożsamości i uprzedzeniach kulturowych. Podróż o charakterze spotkania międzykulturowego można przecież zawsze postrzegać jako sytuację redefiniującą (przynajmniej potencjalnie) granicę między swojskością a obcością. Judith Adler przypomina, że już w 1592 roku Justus Lipsius, filozof, filolog, humanista i podróżujący naukowiec, ujął podobną myśl w swych poradach dla innych peregrynantów: „Każden może się gapić, może wędrować i podziwiać, ale tylko nielicznym dane jest podążać, poszukiwać, uczyć się i zdobywać prawdziwą pewność i wiedzę (którą podróż jest zaiste)”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>J. Lipsius, *A Direction for Travailers*, za: J. Adler, *Origins of Sightseeing*, w: *Travel Culture: Essays on What Makes Us Go*, ed. C.T. Williams Praeger, Publishers, Westport 1998, s. 5. Tłum własne.

Historycznie (i komunikologicznie) rzecz ujmując, podróżowanie łączyło się też zawsze z opowiadaniem o podróży, a zatem – po pierwsze – z tworzeniem kanonu wiedzy na dany temat (rozpowszechnianej zarówno poprzez akty komunikacji bezpośredniej, jak i zmediatyzowanej, zawsze jednak zmieniającej świadomość odbiorców) i – po drugie – z tworzeniem mitu, konstruowaniem pewnego wyobrażenia. Nieobce były przecież podróżnikom opowieści o nieznanymi krainach, upiększanie, koloryzowanie – to wszystko, co psychologia nazywa „pracą pamięci” (rozumiejąc ją jako nie do końca świadomą, lecz niewątpliwie nieuniknioną aktywność o charakterze kreatywnym), a także świadomie budowany suspens, groza, mitologizacje, swoista autoapoteoza – opowieści o własnej chwale, bohaterstwie, walkach z potworami, zbójcami i innymi niebezpieczeństwami. Można widzieć w tym element osvajania dzikości czy obcości (swoisty rewanż kultury na naturze), ale też wykorzystywanie naiwności słuchaczy przez pokolenia podróżników, którzy liczyli u publiczności na brak kompetencji pozwalających skonfrontować opowieści z realiami<sup>2</sup>. Zarazem jednak – jak zauważa Claude Lévi-Strauss, pisząc swoją specyficzną opowieść z podróży – wszyscy bez końca chcemy słuchać tych historii, a opowiadających je traktujemy jak bohaterów<sup>3</sup>.

Z perspektywy refleksji kulturoznawczej konieczne jest zatem zawsze dookreślenie, kim jest Obcy, a kim podróżnik (narrator), jak rozumiemy i rozpoznajemy swojskość i obcość, a także jak konstruowana jest narracja o obcości, jakimi środkami medialnymi i w jaki sposób medium wpływa na tę narrację i reprezentację. Istotne jest też, by pamiętać o elitarności wiedzy, jaka płynie z podróżowania w ciągu stuleci – co w pewnym sensie trwa aż po dziś dzień, mimo upowszechnienia się podróży turystycznych, banalizacji destynacji podróżnych i wszelkich ułatwień komunikacyjnych, które redefiniują (lub wręcz niwelują) sens peregrynacji. Jednak to od zaangażowania w doświadczenie zależy efekt – i ewentualne zaistnienie refleksji podróżnego

---

<sup>2</sup>Więcej na ten temat pisałam w książce *Media w podróży* (Wydawnictwo Naukowe ExMachina, Katowice 2009), zwłaszcza w rozdz. 3. Warto przytoczyć tu także liczne świadectwa historyków, m.in. Antoniego Mączaka, który w swych pracach dokumentuje rozmijanie się podróżników z prawdą. Por. A. Mączak, *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku*, Wydawnictwo Novus Orbis, Gdańsk 1998, s. 8.

<sup>3</sup>C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960, s. 15.

na temat obcości. Nawet turysta masowy może w ten sposób przeżywać swą podróż, choć sprawnie funkcjonujący przemysł turystyczny najczęściej skutecznie temu zapobiega.

Niewątpliwie duże znaczenie mają tu wszelkie uprzedzenia i stereotypy<sup>4</sup>, które wpływają na rozumienie świata i obcej kultury, zachęcając lub zniechęcając do dalszych interakcji, które mogłyby rozwiązać lub potwierdzić uprzedzenia i stereotypy. W ujęciu Paula Watzlawicka „komunikacja z *Obcym* to niekończący się proces definiowania, potwierdzania, negowania i redefinicji istoty naszych relacji z innymi”<sup>5</sup>. Inaczej rzecz ujmując, jest to swoiste koło hermeneutyczne, z którym mierzy się każdy podróżny. Jak zauważa XIX-wieczny angielski publicysta William Hazlitt, podróżujący po Francji i Włoszech:

Zasadą podróży zagranicznej jest brać ze sobą zdrowy rozsądek, a pozostawiać uprzedzenie. Celem podróżowania jest widzieć i uczyć się; taka jest jednak niecierpliwość naszej niewiedzy, taka zazdrość naszej miłości własnej, że przeważnie budujemy z góry pewne przekonanie (w samoobronie czy też jako barierę przeciwko lekcjom doświadczenia) i zdumiewamy się, walczymy ze wszystkim, co się z tym nie zgadza<sup>6</sup>.

Wiedza i mit zatem towarzyszą sobie nieodłącznie w podróży, a racjonalizm i rzeczowe obserwacje mieszają się z opowieściami o potworach i emocjonalnymi opisami niemożliwego, tworząc swoiste podróźnicze *silva rerum*. Można je odnaleźć zarówno w narracjach historycznych, jak i we współczesnych blogach podróźniczych.

---

<sup>4</sup> U. Żydek-Bednarczuk, *Spotkanie kultur. Komunikacja i edukacja kulturowa w glottodydaktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 58–59. Jak podkreśla badaczka, znajomość autostereotypów i stereotypów jest kluczowa dla powodzenia komunikacji międzykulturowej. To one bowiem stanowią matrycę, dzięki której porządkujemy świat relacji z Obcym, przyporządkowując jego i siebie do określonych kategorii.

<sup>5</sup> P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York 1967, za: tamże, s. 18.

<sup>6</sup> W. Hazlitt, *Notes on the Journey through France and Italy (1826)*, w: *Collected Works of William Hazlitt*, ed. A.R. Waller, A. Glover, t. 9, London–New York 1903, za: A. Mączak, *Odkrywanie...*, s. 249.

## Swojskość i obcość w teorii podróży

Obcy pojawia się w teorii podróży i teorii społecznej nadzwyczaj obficie: u Alfreda Schutza, Georga Simmla, Roberta Mertona, Bernharda Waldenfelsa, Florianiana Znanieckiego, Tzvetana Todorova i innych badaczy. Każdy definiuje go nieco inaczej. Już Simmel zauważa, że „obcy” to ktoś niejednoznaczny, kto łączy znane i nieznanne, ktoś zarazem bliski i daleki, kogo cechuje mobilność, lecz nie jest wędrowcem (a raczej jest nim jedynie przejściowo, zanim stanie się sąsiadem)<sup>7</sup>. U Schutza *stranger* stara się zdobyć akceptację dla siebie w nowej grupie społecznej – to imigrant lub klasowy imigrant, przybysz, *new-comer*<sup>8</sup>. Właśnie o takim doświadczeniu pisze też – co ciekawe w pierwszej osobie – etnograf Antoni Kroh, opowiadając o swoim dzieciństwie. Jako mały, chorowity warszawiak Kroh został przez rodzinę zmuszony do konfrontacji z obcością kulturową i zamieszkania w Bukowinie Tatrzańskej, gdzie przeszedł przyspieszoną enkulturację do góralszczyzny i kultury ludowej:

Dzieci sąsiadów mówiły niezrozumiale i zachowywały się dziwnie. Ale już podczas pierwszej zabawy pojąłem, że to one są normalne, a ja dziwny, z tej oczywistej przyczyny, że ja jestem sam, a ich kilkanaścioro. Język, ubranie, pochodzenie, zachowanie, nazwisko – wszystko, czego dotychczas używałem na co dzień, kompromitowało mnie, zdradzało obrzydliwie, sztydziło ze mnie<sup>9</sup>.

Wspomnienia te można porównać do sytuacji każdego podróżnego czy imigranta w obcym środowisku kulturowym. Jest to niewątpliwie pierwsze stadium kontaktu międzykulturowego, o którego interesującej dynamice pisze Geert Hofstede, ukazując „krzywą akulturacji”<sup>10</sup>. Przechodzi ona przez fazy: euforii, szoku kulturowego i adaptacji, by dojść do stanu równowagi.

---

<sup>7</sup> G. Simmel, *Obcy*, w: tegoż, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp S. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 504.

<sup>8</sup> A. Schutz, *Collected Papers*, t. 2. *Studies in Social Theory*, ed. A. Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague 1964, s. 105, za: K. Podemski, *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 30.

<sup>9</sup> A. Kroh, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Prószyński Media, Warszawa 1999, s. 9.

<sup>10</sup> G. Hofstede, G.J. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2007, s. 337.

W zależności od charakteru pierwszego i kolejnych kontaktów proces ten przebiega pozytywnie lub negatywnie dla nowej kultury, co wpływa na jej akceptację i przyjęcie przez przybysza (asymilacja/dwukulturowość albo samopoczucie lepsze niż we własnej kulturze) lub odrzucenie (wyobcowanie). Równolegle pojawiać się może albo deprecjacja, albo apoteoza kultury własnej (wyjściowej)<sup>11</sup>. Hofstede zwraca uwagę, że jednokrotne przejście przez krzywą akulturacji nie chroni człowieka przed kolejnymi szokami kulturowymi w kolejnych kontaktach międzykulturowych, a co więcej, po dłuższym okresie emigracji może wręcz nastąpić „zwrotny szok kulturowy”. Ma to miejsce wówczas, gdy przybysz powracający do swojej dawnej kultury nie czuje się w niej swojsko, przeszedł już bowiem powtórne „zaprogramowanie umysłu”, a zatem utożsamiał się z wzorcami kultury właściwej dla kraju, do którego wyemigrował<sup>12</sup>.

Na zmienną dynamikę poznania obcego zwraca też uwagę Alfred Schutz:

Obcość i swojskość nie są ograniczone do obszaru społecznego, ale są ogólnymi kategoriami interpretacji świata. Gdy napotykamy w naszym doświadczeniu coś poprzednio nieznanego, co wychodzi poza zwyczajowy porządek, poza ład naszej wiedzy, rozpoczynamy proces badania. Wpierw definiujemy nowe fakty, próbujemy uchwycić ich znaczenie; następnie przekształcamy krok po kroku nasz generalny schemat interpretacji świata w taki sposób, żeby ten obcy fakt

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 338–339.

<sup>12</sup> Tamże. Hofstede zauważa, że różnice kulturowe objawiają się poprzez symbole, bohaterów, rytuały i wartości. Wszystkie te elementy traktuje jako warstwy układające się koncentrycznie (w model cebuli), w których jądrze tkwią wartości (najważniejsze, ale też najmniej widoczne i stosunkowo niezmiennie), a na obrzeżach – symbole (zmiennie, widoczne i rozpoznawalne). Symbole, bohaterowie i rytuały stanowią wspólne praktyki kulturowe (s. 20). Co ciekawe, Hofstede w ramach rytuału sytuuje m.in. prowadzenie dyskursu (odwołując się do Teuna A. van Dijka), w innym natomiast miejscu wskazuje, że różnice pomiędzy krajami i grupami ludzkimi zakorzenione są w historii i można je podzielić na trzy grupy: tożsamość, wartości i instytucje (s. 335–336). „W przeciwieństwie do różnic w tożsamości, różnice w wartościach stanowią istotę odmienności kulturowych. [...] Wartości decydują o skutkach różnic tożsamościowych. Skłonności kolektywistyczne sprawiają, że grupy o określonej tożsamości izolują się od innych, z kolei silniejsze unikanie niepewności prowadzi do tego, że poszczególne grupy postrzegają się jako wrogie” (s. 336).

i jego znaczenie stało się spójne z innymi faktami z naszego doświadczenia i ich znaczeniami<sup>13</sup>.

W ten sposób, poprzez gromadzenie wiedzy na dany temat, poprzez nieustanną semiozę, proces analizy i interpretacji, dochodzimy z czasem do głębszego zrozumienia obcego i obcości. Dotyczy to niewątpliwie imigranta. Podróżny nie zawsze ma tyle czasu, by tego doświadczyć.

## Wiedza i mit w podróży i jej opisach

Może też z tego właśnie powodu tak często dochodzi w podróży do tworzenia mitu, mitologizacja bowiem pozwala konstruować prawdopodobny, stosunkowo logiczny model świata. W poszukiwaniu koherencji własnego doświadczenia podróżny uzupełnia brakujące elementy wiedzy wiedzą prawdopodobną, „domyślaną”, niepewną, irracjonalną.

Niepowtarzalne spotkania z obcymi służą łatwiej funkcjom metonimicznym, dostarczają niedwuznacznie przykładowej wiedzy o „Francuzie”, „Włoszech”, „Trzecim Świecie” lub nawet o ludzkości, bardziej niż wielokrotne, otwarte i złożone kontakty w trakcie życia na terenie własnym. Obserwacje i doświadczenia, zdarzające się raz w życiu lub nawet raz w roku, osiągają znaczną intensywność i – tak jak „ważne” teksty kulturowe – funkcjonują jako stosunkowo abstrakcyjne oznaczniki otwarte na zmienne interpretacje i zastosowania. Paradoksalnie dezorientacja i brak wiedzy o obiektach podróży jedynie powoduje, że tylko następne swobodne spotkania stają się materiałem prywatnych marzeń i odtworzanego mitu<sup>14</sup>.

Obcy-fakt (i Obcy-człowiek) poddawany jest licznym modyfikacjom i różnym reinterpretacjom, aż do stereotypizacji, spójnej z całokształtem wiedzy podróżnego. W efekcie nie zachodzi dogłębne poznanie, które jest

---

<sup>13</sup> A. Schutz, *Collected Papers...*, s. 105.

<sup>14</sup> J. Adler, *Travel as Performed Art*, „American Journal of Sociology” 1989, vol. 94, no. 6, s. 1382–1383.

często zakładanym celem podróży, ale zbieranie wrażeń po to, by utrwalić własny światopogląd i interpretację świata. Trzeba też wspomnieć o tym, że komunikacja międzykulturowa wymaga wykształcenia kompetencji, w skład których wchodzi nie tylko znajomość języka i kultury, lecz także niepisanych zasad zachowań komunikacyjnych (werbalnych i niewerbalnych), wiedza na temat tego, co objęte jest tabu kulturowym, swoista racjonalność i to, co potocznie nazywa się zdrowym rozsądkiem (inny jest on w każdym kręgu kulturowym).

Niezajomość tabu może się okazać dla cudzoziemca o wiele bardziej kłopotliwa niż duże nawet braki w znajomości systemu językowego. Rodzimi użytkownicy języka, wykazujący znaczną tolerancję dla błędów językowych, nie są tak wielkoduszni, gdy w bezpośrednim kontakcie prowadzona jest rozmowa na temat podlegający tabuizacji. Ponieważ rodzimy użytkownik języka nie porusza zazwyczaj pewnych tematów publicznie, nie jest przygotowany na potraktowanie ich w sposób naturalny, kiedy mówi o nich inny. Cudzoziemiec natomiast, dla którego sfera przemilczeń wcale nie jest oczywista, bez zakłopotania może mówić o sprawach podlegających tabuizacji w przyswajanej przez siebie kulturze. Jednak nawet jeśli zorientuje się, iż popełnił gafę, rzadko będzie miał możliwość bezpiecznego wycofania się, ponieważ w wypadku tabu nie działają zwykle strategie przeprosin<sup>15</sup>.

Nie oznacza to, że poznanie Innego jest niemożliwe. Nie przebiega ono jednak tak idealnie, jak wskazywałyby na to postulaty edukatorów dobrego podróżowania (popularne zwłaszcza w czasach *Grand Tour*, ale też we współczesnej blogosferze, gdzie wielu jest ekspertów doradzających, jak „podróżować prawdziwie”)<sup>16</sup>.

Wiedza i mit są nierozzerwalnie współobecne także w podróżach badawczych nakierowanych na poznanie Obcego i jego kultury – w antropologii.

---

<sup>15</sup> A. Dąbrowska, M. Pasieka, *O czym ma milczeć cudzoziemiec. Tematy i słownictwo nieobecne w podręcznikach języka polskiego jako obcego*, „Język a Kultura” 2009, nr 21, s. 242.

<sup>16</sup> Por. A. Maj, *Media w podróży...*, zwłaszcza rozdz. 3. o przemianach medialnych opisów podróży (od podróży literackiej przez telewizyjną po nowomedialną).



Jak trudno zachować dystans badawczy w takiej sytuacji, najlepiej opisuje choćby upubliczniony pośmiertnie i fragmentarycznie prywatny dziennik Bronisława Malinowskiego, który wywołał niemałe zamieszanie w anglosaskim świecie naukowym<sup>17</sup>. Podróże antropologiczne nie są bowiem tak odległe od innych podróży, a antropolog jest człowiekiem z krwi i kości, jak każdy podróżny. Było tak w czasach, gdy dyscyplina się kształtowała, ale w pewnym sensie dotyczy to też współczesności, na co wskazują sami antropolodzy<sup>18</sup>. Różnica między podróżą turystyczną a podróżą antropologiczną polega w zasadzie na głębokości zanurzenia się w obcość kulturową, a zarazem na dokonywaniu tej immersji z premedytacją, wynikającą z celów badawczych.

Sam Malinowski w krótkim tekście pisanym po angielsku w latach 30., będącym konспекtem planowanej i nigdy nieopublikowanej książki *Kultura jako doświadczenie osobiste*, ujmuje to następująco: „Prawie wszyscy w jakimś stopniu podróżują, a nawet mieszkają za granicą. Tylko niektórzy rzucają się w różne strony ze specjalną pasją: to właśnie czyni kogoś antropologiem”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 642–643. Pojawiają się tu różne interpretowane uwagi o „nigrach” oraz o fantazjach erotycznych pod wpływem widoku nagości „dzikich”.

<sup>18</sup> Szerzej wykazałam to w rozprawie doktorskiej *Podróżowanie jako specyficzne doświadczenie percepcyjne w perspektywie komunikacyjnej* (2006). Por. klasyczną już literaturę na ten temat z okresu przełomu tekstologicznego w antropologii: J. Clifford, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, w: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford, G.E. Marcus, University of California Press, Berkeley, CA 1986; C. Geertz, *Zaświadczające Ja. Dzieci Malinowskiego*, w: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005; N.J. Rapport, „Surely everything’s already been said about Malinowski’s Diary!”, *„Anthropology Today”* 1990, vol. 6, issue 1, s. 5–9. Z nowszych prac warto wspomnieć o książce S. Pink, *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach*, tłum. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, w której autorka opisuje przenikanie się sytuacji badawczej z sytuacją turystyczną i rodzinną w swojej praktyce w kontekście fotografowania.

<sup>19</sup> B. Malinowski, *Kultura jako doświadczenie osobiste* (manuskrypt nieopublikowanej pracy planowanej jako książka), oprac. M. Young, fragmenty oryginału pochodzą z tek-

Jak jednak wskazuje *Dziennik* Malinowskiego, nawet naukowa obiektywizacja antropologiczna do pewnego stopnia ma charakter kreacyjny i mitologizacyjny; rzeczywiste doświadczanie obcego kulturowo świata jest bowiem zawsze nacechowane subiektywizmem, emocjami i wartościami charakterystycznymi dla kultury wyjściowej badacza, które musi on wyrugować kolejno w procesie obserwacji uczestniczącej, analizy zebranych danych i końcowej interpretacji wiedzy. W równej mierze dotyczy to mitologizacji Obcego, jak i samego Antropologa.

Przykład Malinowskiego pochodzi już jednak z czasów względnej dojrzałości antropologii jako nauki. Wcześniejsze opisy obcości kulturowej w jeszcze większym stopniu stanowią przedmiot działalności mitotwórczej. Adam Kuper stwierdza wręcz, że obraz społeczeństwa pierwotnego wytworzony w obrębie antropologii społecznej stanowi mit, którego podstawowym założeniem jest opozycyjność wobec kultury człowieka Zachodu. Kuper doszukuje się tradycji rozumienia Obcego jako „barbarzyńcy, dzikiego i pierwotnego” już w klasycznych tekstach pochodzących ze starożytnej Grecji i uważa ciągłość takiego myślenia za schedę po Grekach, obecną w XIX-wiecznym ujęciu ewolucjonistycznym kultur z innych kręgów kulturowych<sup>20</sup>. Jego zdaniem wszystkie teorie społeczne XIX wieku wywodzą się z obrazu kolonialnego porządku świata, spopularyzowanego głównie przez historyków prawa, klasycystów i teologów, którym brakowało doświadczenia terenowego. Badacz pisze wręcz o „trwałym

---

stu wystąpienia wygłoszonego podczas VI konferencji European Association of Social Anthropologists, Kraków 2000, referat cytowany przez Grażynę Kubicę we wstępie do pełnego polskiego wydania *Dziennika* Malinowskiego, s. 8. Co ciekawe, w pracy tej Malinowski odwołuje się do swojego dzieciństwa, którego część spędził w karpackiej wiosce (Ponice, k. Rabki). Było to dla niego pierwszym doświadczeniem obcości kulturowej: różnic językowych (wspomina o języku polskim, gwarze góralskiej i języku francuskim jako odmiennych przestrzeniach wyrażania), kulturowych (życie miejskie i wiejskie), etnicznych (Polacy, Rusini, Żydzi, Austriacy). Wspomnienia Malinowskiego z dzieciństwa mają w dużej mierze analogiczny charakter do cytowanych tu, późniejszych o kilka dekad doświadczeń Antoniego Kroha (podobne są zarówno powody oddalenia od rodziny, okolica kulturowego „zesłania” dzieci, jak i ich doświadczenia obcości kulturowej, językowej, etnicznej i społecznej).

<sup>20</sup> A. Kuper, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 17.

złudzeniu” i „manipulowaniu mitem”, które trwało ponad sto lat, mimo wkładu w dziedzinę takich badaczy jak Boas czy Malinowski.

Nazywając rzeczy po imieniu, historia teorii społeczeństwa pierwotnego to historia pewnego złudzenia. Jest ona naszym flogistonem, naszym eterem. Trwałość tego modelu jest osobliwie zadziwiająca, zważywszy, że jego podstawowym założeniem bezpośrednio zaprzeczały dowody etnograficzne oraz logika samej teorii ewolucji. Trudności te wyraźnie sformułowali wiodący badacze końca XIX i początku XX wieku (przede wszystkim Maine, Westermarck, Boas i Malinowski). Mimo to antropologowie przez ponad sto lat zajmowali się manipulowaniem mitem, który został stworzony przez badaczy uprawiających spekulatywną historię prawa pod koniec dziewiętnastego stulecia<sup>21</sup>.

Mit staje się zatem podstawą dyscypliny. Mierzenie się z mitem staje się natomiast podstawą zmiany paradygmatu.

## Wnioski i pytania

Krytycy współczesnej turystyki zdają się zapominać, że turystyka masowa jest tylko jednym z możliwych doświadczeń podróżniczych, typowych dla rozwiniętych społeczeństw konsumpcyjnych. Ma ona swoje korzenie we wcześniejszych epokach odkrywania i zdobywania świata, które miały swoje – odrębne od naszych – logiki, wrażliwości i cele polityczne. Z kolonializmu współczesna turystyka czerpie niewątpliwie pewność, że świat należy się turyście – to on znajduje się zawsze w centrum zdarzeń, zgodnie z ideą konstrukcji „świata-jako-wystawy” opisywanej przez Timothy’ego Mitchella<sup>22</sup>. To turysta może zatem świat przemierzać, percypować i konsumować. Jak wcześniej ujął to Dean MacCannell:

Zwiedzający pragną zobaczyć prawdziwe życie, chcą nawet zbratać się z tubylcami; jednocześnie gani się ich za to, że nigdy nie udaje się im osiągnąć tych celów.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 11.

<sup>22</sup> Por. T. Mitchell, *Egipt na wystawie świata*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2001.

Coraz częściej określenie „turysta” bywa używane jako ironiczny przydomek kogoś, kto zadawała się doświadczeniami w sposób oczywisty nieautentycznymi<sup>23</sup>.

Zdaniem MacCannella to nieporozumienie. Porównując dzisiejszych turystów z podróżnikami wcześniejszych epok, warto zwrócić uwagę na to, że podobnie jak dziś trudno o autentyzm, tak i wcześniejsze podróże (nawet te poznawcze i badawcze) niekoniecznie oferowały pewność poznania i głębię rozumienia Obcego. I choć wydawać się może, że współcześnie sprawy się komplikują, gdyż każde doświadczenie turystyczne i podróżnicze zakorzenione jest w uprzednim doświadczeniu medialnym (np. telewizyjnych narracjach o podróży do danej destynacji), a nawet coraz częściej jest z nim równoległe (np. blogowanie o podróży towarzyszy przemierzaniu świata), to przecież, jak wskazują liczne źródła, podróżnicy wcześniejszych epok także przemierzali świat z książką w ręku (początkowo wspomnieniami z peregrynacji swych poprzedników, z czasem z *bedekerem* lub innym przewodnikiem) bądź pod opieką lokalnego tłumacza czy bardziej doświadczonego podróżnego z własnego kręgu kulturowego. Doświadczenie podróży i rozumienie Innego jest zatem od wieków zapośredniczone medialnie w szerokim tego słowa znaczeniu. Możliwe też, że wykorzystanie w podróżowaniu nowych mediów jest istotne pod względem psychologicznym, ma bowiem na celu zwiększenie poczucia autentyczności, służy też w pewnej mierze autorefleksji i pracy pamięci oraz pogłębieniu obserwacji. Często wprawdzie jest to przedłużenie mentalnej bańki środowiskowej, niemniej jednak sprawia, że podróż staje się aktem komunikacyjnym, skierowanym do odbiorców lub potencjalnych odbiorców, a tym samym odbywa się ją i przeżywa bardziej świadomie. Pytaniem pozostaje, na ile dzięki temu możemy mówić o pogłębieniu wiedzy na temat Obcego. Na pocieszenie krytykom turystyki i turystycznej banalizacji obcości kulturowej przytoczyć można słowa Krzysztofa Podemskiego, które posłużą tu jako swoista koda dla prowadzonych przeze mnie rozważań nad charakterem wiedzy w podróży:

---

<sup>23</sup> D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2002, s. 147.

Rzeczywista podróż może być dużo mniej bogatym intelektualnie i duchowo doświadczeniem niż podróż jedynie wyobrażona. Ale tylko podróż rzeczywista umożliwia bezpośredni, „żywy”, wielozmysłowy kontakt z innym światem, nawet jeżeli kontakt ten jest powierzchowny i wybiórczy<sup>24</sup>.

Reprezentacje medialne (wszelkie formy opisu, mniej lub bardziej tradycyjne) mogą mieć zarówno charakter realistyczny, jak i mityczny. Najczęściej wiedza miesza się w nich z wrażeniami, przeświadczeniami, stereotypami i mitem. Może to jednak jedyna forma, jaką podróżny jest w stanie sobie przyswoić i prawdziwie przeżyć. To właśnie w inkorporacji poczucia „bycia gdzie indziej”, w sensorycznym znużeniu i przeciążeniu informacyjnym, jakie oferuje doświadczenie podróży, tkwi sens czasowego przemieszczania się do Obcych kultur, miejsc, ludzi. „Podróżować, znaczy stawać się czasowo obcym”<sup>25</sup>. Może właśnie sens spotkania z Obcym polega na symbolicznej zamianie miejsc, a nie na antropologicznym zrozumieniu odrębnego systemu kulturowego i nabyciu nowych kompetencji międzykulturowych. Wiedza w podróży rodzi się, gdy podróżny doświadcza, że sam jest Obcym.

## Bibliografia

- Adler J., *Origins of Sightseeing*, w: *Travel Culture. Essays on What Makes Us Go*, ed. C.T. Williams, Praeger Publishers, Westport 1998.
- Adler J., *Travel as Performed Art*, „American Journal of Sociology” 1989, vol. 94, no. 6, s. 1366–1391.
- Clifford J., *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, w: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Dąbrowska A., Pasieka M., *O czym ma milczeć cudzoziemiec. Tematy i słownictwo nieobecne w podręcznikach języka polskiego jako obcego*, „Język a Kultura” 2009, nr 21, s. 241–257.

---

<sup>24</sup> K. Podemski, *Socjologia podróży...*, s. 12.

<sup>25</sup> T. Rachwał, *History of Indians*, w: „*We Are All Indians*”. *Violence, Intolerance, Literature*, red. W. Kalaga, T. Sławek, Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 9–19.

- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Zaświadczące Ja. Dzieci Malinowskiego*, w: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Hazlitt W., *Notes on the Journey through France and Italy (1826)*, w: *Collected Works of William Hazlitt*, ed. A.R. Waller, A. Glover, t. 9, London–New York 1903.
- Hofstede G., Hofstede G.J., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2007.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960.
- Kroh A., *Sklep potrzeb kulturalnych*, Prószyński Media, Warszawa 1999.
- Kuper A., *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- MacCannell D., *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczek*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2002.
- Maj A., *Media w podróży*, Wydawnictwo Naukowe ExMachina, Katowice 2010 [2008].
- Maj A., *Podróżowanie jako specyficzne doświadczenie percepcyjne w perspektywie komunikacyjnej* (niepublikowana rozprawa doktorska, 2006), Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Mączak A., *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku*, Wydawnictwo Novus Orbis, Gdańsk 1998.
- Mitchell T., *Egipt na wystawie świata*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2001.
- Pink S., *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach*, tłum. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Podemski K., *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Rachwał T., *History of Indians*, w: „*We Are All Indians*”. *Violence, Intolerance, Literature*, red. W. Kalaga, T. Sławek, Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 9–19.

- Rapport N.J., „*Surely everything's already been said about Malinowski's Diary!*”, „*Anthropology Today*” 1990, vol. 6, issue 1, s. 5–9.
- Simmel G., *Obcy*, w: tegoż, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp S. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford, G.E. Marcus. University of California Press, Berkeley 1986.
- Żydek-Bednarczuk U., *Spotkanie kultur. Komunikacja i edukacja kulturowa w glottodydaktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015.