
Interpretacje

***Dolina Issy i Smutek tropików:* powinowactwo, choć nie z wyboru**

Marek Zaleski

TEKSTY DRUGIE 2021, NR 3, S. 218–238

DOI: 10.18318/td.2021.3.15 | ORCID: 0000-0002-9418-4095

Dolina Issy i Smutek tropików ukazały się w tym samym roku i – zdawałoby się – nic ich ze sobą nie łączyło: pierwsza była powieścią, druga relacją z podróży¹. Nic oprócz może jednego: były książkami rówieśników naznaczonych doświadczeniem ekspatriacji. Claude Lévi-Strauss opuścił Francję, gdzie w roku 1940 jako Żydowi groziło mu śmiertelne niebezpieczeństwo. Czesław Miłosz był uciekinierem ze świata totalitarnego. Zanim zostali autorami, zaraz po wojnie, w latach 1946–1947, obaj pracowali na stanowiskach attaché kulturalnych w ambasadach swoich krajów w Waszyngtonie, ale jakkolwiek w raporcie dyplomatycznym Miłosza z kwietnia 1946 roku pojawia się informacja, że nawiązał kontakty z „Mrs Dwoitchenko-Markoff”, politolożką ze współzałożonej przez Lévi-Straussa w Nowym Jorku *École libre des hautes études*, nazwisko Francuza w raportach nie pada

Marek Zaleski

– profesor nauk humanistycznych w Instytucie Badań Literackich PAN, kierownik Zespołu do Badań nad Literaturą i Kulturą Późnej Nowoczesności. Ostatnio opublikował zredagowaną wraz z Adamem Lipszycem książkę zbiorową *Ciała zdruzgotane, ciała oporne. Lektury afektywne XX wieku* (2015). Kontakt: marek.zaleski@ibl.waw.pl

1 Tekst ten jest rozwinięciem mojego wystąpienia na konferencji naukowej „Miłosz. Przed i po” zorganizowanej na Uniwersytecie Śląskim w Zabrzu 10–11 października 2019 roku.

i nic nie wiadomo, by kiedykolwiek się spotkali². Nie jest jednak wykluczone, że obaj mogli znaleźć się na tym samym koktajlu dyplomatycznym. Za to całkiem prawdopodobne jest już to, że zauważyli się jako autorzy swoich książek. *Pensée captive* Miłosza ukazała się w roku 1953 u Gallimarda i wywołała w paryskich kołach intelektualnych zamieszanie. *Tristes tropiques*, jak oznajmia data postawiona przez autora, pisane były od października 1954 do marca 1955. Wydane w roku 1955 w paryskim wydawnictwie Plon (Gallimard odrzucił maszynopis!) okazały się oszałamiającym sukcesem: jurorzy nagrody Goncourtów ubolewali, że nie mogą nagrodzić znakomitej literacko książki antropologa jako dzieła należącego do *non-fiction*³. Miłosz, który napisał i wydał swoją powieść tylko nieco wcześniej⁴, mógł o książce Lévi-Straussa czytać w prasie francuskiej, choć o tym nie wspomina. Nazwisko Lévi-Straussa pojawia się w tekstach Miłosza bodajże jedyny raz, w rozmowie Miłosza z Anną Frajlích z 1980 roku, kiedy ten, zapytany o powinowactwo poezji i antropologii, odpowiada:

[...] czytam trochę w tej dziedzinie. Ostatnią książką, którą czytałem, była książka francuskiego – jakby go nazwać, nawet nie wiem, jaki termin zastosować – uczonego, René Girarda, polemika z antropologią Lévi-Straussa i z Freudem zresztą też. To wszystko są rzeczy, które dobrze jest wiedzieć, tylko najlepiej – kiedy się pisze wiersze – o nich zapomnieć.⁵

Wzajemna wiedza o sobie czy niedoszłe spotkanie to kwestie, które nie odgrywają tu zresztą roli. Podobieństwo obu tych książek bierze się z czegoś innego aniżeli materia zdarzeń i okoliczności życiowych bądź nawet wpływów

2 Por. *Raporty dyplomatyczne Czesława Miłosza 1945–1950*, Biblioteka „Więzi”, Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, Oddział Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza, Warszawa 2013, s. 42.

3 C. Lévi-Strauss, *D. Eribon Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Opus, Łódź 1994, s. 74.

4 Wedle informacji podanej przez Agnieszkę Kosińską w kompendium *Czesław Miłosz. Bibliografia druków zwartych* (Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, Kraków–Warszawa 2009, s. 47), Miłosz pisał swoją powieść od jesieni 1953 do czerwca 1954. Publikowana w odcinkach paryskiej „Kulturze” (1955 nr 1/2-6), ukazała się w Instytucie Literackim w 1955, francuskie tłumaczenie powieści, *Sur les bords de l’Issa*, opublikował Gallimard w roku 1956. W zdeponowanym w Bibliotece Narodowej archiwum Miłosza można znaleźć egzemplarz *Tristes tropiques* z 1955 roku.

5 Cz. Miłosz *Rozmowy polskie 1999–2004*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 282.

intelektualnych. Jest szczęśliwą anachronią, zbiegiem okoliczności, który doszedł do skutku, ale miała na to wpływ intelektualna atmosfera lat powojennych. Istotny był zamysł, z jakim przystępują do pisania, i podobne jest też przesłanie, jakie ich książki niosą. W jednym i drugim przypadku ważna jest pętla czasu, w jakiej się znaleźli jako autorzy swoich książek, czynna w tym wszystkim *Nachträglichkeit*: opowiadana historia jest poszukiwaniem, które jest zarazem rekuperacją i reaktywacją. Lévi-Strauss opowiada o podróży, w jaką wyruszył przed laty w tropiki, które już wtedy odchodziły w przeszłość i bardziej były fantazmatem niż realnością. Porzucając brzeg nudnej wiedzy uniwersyteckiej, wybrał więc coś, co na jego oczach zamieniało się w legendę o raju utraconym etnografa, który z badacza terenowego zmieniał się w uczonego z uniwersyteckiej katedry antropologii. Miłosz puszcza swą łódeczkę z kory nie z nadzieją, że przybije do brzegu ziemi obiecanej, ale będzie tratwą ratunkową, która pozwoli wydostać się z matni, odnaleźć twardy grunt, który utracił. W obu wypadkach u początku tego zamierzenia znajdujemy silny gest autobiograficzny. Dla młodego sawanta z uniwersyteckiego zacisza badania terenowe przeprowadzone w Amazonii okazały się nieprzecenioną przygodą duchową, bo pozwoliły mu obcować z żywymi istotami, a nie z ideami. Pozwoliły mu także sformułować własne *credo* naukowe, przede wszystkim zaś, jak wszystkim podróżnikom-argonautom, podążać za własnym marzeniem. Clifford Geertz pisze, że autor *Smutku tropików* w głębokiej Amazonii miał nadzieję odnaleźć Russowską umowę społeczną, „żywą i w dobrym stanie”, a także „cnoty niezmaconego życia”, i co więcej – „był przekonany, że je znalazł”⁶. Co może ważniejsze, amerykański kolega po fachu zwraca szczególną uwagę na osobisty charakter tekstu Francuza: to traktat powstający z pełną świadomością, że to, jak się pisze, jest równie ważne jak to, co się pisze. Ale nie chodzi mu tylko o literacki wymiar przedsięwzięcia (skądinąd dlań oczywisty). Chodzi zgoła o inny – wymiar projektu tożsamościowego, niepozbawiony zarazem intencji sformułowania deklaracji światopoglądowej. Geertz powiada:

W całej antropologii nie ma prac bardziej autorefleksyjnych niż *Smutek tropików*, prac, które równie często wskazywałyby na siebie jako na artefakty i równie rozmyślnie ukazywały, o czym p o z o r n i e traktują. Jest to klasyczny przykład książki, której tematem w dużej mierze jest ona

6 C. Geertz *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 60.

sama, której celem jest [...] ukazanie własnej egzystencji jako rzeczy stworzonej.⁷

Stworzyć siebie, odnaleźć siebie – obie książki można potraktować jako realizowanie projektu biograficznego. Dla Miłosza, jak o tym doskonale wiemy od niego samego, pisanie *Doliny Issy* stanowiło kurację, *writing cure*, trochę na podobieństwo *talking cure* prowadzonej w gabinecie terapeuty. Chodziło mu o zakończenie psychomachii, jaką sobie zaaplikował od chwili podjęcia decyzji, by wystąpić o azyl polityczny, przypieczętowanej przystąpieniem do pracy nad *Zniewolonym umysłem*. Sukces tej książki sprawił, że mimowolnie zdobył sobie reputację pisarza politycznego wykorzystywanego na froncie kulturalnym zimnej wojny między Zachodem a Związkiem Sowieckim. Rozpoczęta w alpejskim ustroniu, a potem kończona na francuskiej prowincji, powieść oznaczała wyjście ze świata politycznego zgiełku i zanurzenie się w świat rytuałów i transgresji, codziennej krzątaniny, szaleństw oraz namiętności, wreszcie w świat zabaw dzieci i dorosłych. Nie przypadkiem więc może ten jedyny raz, kiedy nazwisko Lévi-Straussa pada u Miłosza, pojawia się ono u niego jako czytelnika René Girarda polemizującego z autorem *Mysli nieoswojonej*, czyli pojawia się na okoliczność polemiki, w której kluczową kwestią pozostaje to, czy u źródeł kultury leży rytuał (jak sądził Girard), czy też mit (jak utrzymywał Lévi-Strauss)⁸. Miłosz – jak nietrudno się domyślić – stanąłby po stronie Girarda. Po pierwsze, mit jako forma świadomości miał dla niego znaczenie niejednoznaczne, wręcz złowrogie. Już jako autor esejów okupacyjnych, które potem znalazły się w książce *Legandy nowoczesności*, dokonał krytyki mitów nowoczesności. Jego zdaniem pracowały one bowiem na rzecz kryzysu europejskiego, którego efektem była, jak pisał Jacques Maritain, autor tłumaczonej przez Miłosza dla podziemnego wydawnictwa książki *Drogami nieszczęścia*, II wojna światowa, nazywana przez niego „europejską wojną domową”⁹. Po drugie, Miłosz, autor napisanego

7 C. Geertz *Dzieło i życie*, s. 46. Podkreślenia moje – M.Z.

8 Jej omówienie można znaleźć w artykułach: L. Scubla *Lévi-Strauss and Girard on mythology and ritual*, transl. by T.C. Merrill, w: *The Palgrave handbook of mimetic theory and religion*, ed. by J. Alison, W. Palawer, Palgrave Macmillan, New York 2017, s. 85-93, DOI: 10.1057/978-1-137-53825-3_12; H.J.L. Jensen *The Bible is (also) a myth: Lévi-Strauss, Girard, and the story of Joseph*, „Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 2007, vol. 14, s. 39-57.

9 Skądinąd Mateusz Werner *Legandy nowoczesności* właśnie z uwagi na zawartą tam krytykę myślenia mitycznego uznaje za powinowatą z krytyką zawartą w sławnym dziele Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera. Por. M. Werner *Dialektyka oświecenia po polsku*. „Legandy nowo-

w roku 1954 eseju *Niedziela w Brunnen*, deklarujący się jako człowiek „pobożny”, właśnie w pracy rytuału upatrywał mechanizm łączliwości w łonie zarówno religijnej, jak i ogólnoludzkiej wspólnoty. To rytuał ustanawia i podtrzymuje wspomniane przez Geertza „cnoty niezmaconego życia”. Już od pierwszego zdania *Dolina Issy* Miłosz wprowadza ton, który osadza opowieść w koleinach powtarzalności, lokuje ją *sub specie aeternitatis*, ustanawia perspektywę niele-dwie boskiego oka: „Należy zacząć od opisu Kraju Jezior, w którym mieszkał Tomasz. Te okolice Europy długo były pokryte lodowcem i jest w ich krajobrazie surowość północy. Ziemia jest tu na ogół piaszczysta i kamienista, zdatna pod uprawę tylko kartofli, żyta, owsa i lnu”¹⁰. Tak rusza opowieść, w której znajdujemy opis obyczajów mieszkańców doliny odmierzanych kalendarzem pór roku i kalendarzem liturgicznym, przyspiewki i ludowe wierzenia zaczerpnięte z litewskiej, pogańskiej jeszcze mitologii – autor poczyną sobie, jak nie przymierzając etnograf prowadzący badania terenowe. Stwarza świat, w którym powieściowym postaciom asystują niewidzialne „Siły” niczym tajemnicze siły *mana*, będące przedmiotem uwagi antropologów studiujących kultury wysp Polinezji. Cały ten etnograficzny sztafaż tworzy koloryt miejsca, w którym dokonują się *rites-de-passages* powieściowego bohatera. Zarówno *decorum* świata powieściowego, jak i jej oczywisty charakter literacki w naturalny sposób pracują na rzecz jej autoreferencjalności, podobnie jak i staroświecka, zaczerpnięta z tradycji *bildungsroman* figura narratora albo zapraszające do szukania literackich powinowactw nieoczywiste postaci – czarownika Masiulisa czy Magdaleny – istniejące na poły fantasmagoryjnie w dziecięcej wyobraźni dorosłego już autora. Czemu służy taki charakter powieściowej instalacji? Miłosz odsłania szyfr, cytując w rozmowie z Renatą Górczyńską (występującą pod pseudonimem Ewa Czarnocka) zdanie Louisa Iribarne’a powiadającego, że jego powieść to „zamaskowany traktat teologiczny”. To brzmi przekonująco – bo owe cnoty niezmaconego życia, by znowu posłużyć się sformułowaniem Geertza, można uznać za wywodzone z filozofii scholastycznej, nieobcej przecież Miłoszowi. Miłosz, pisząc swoją powieść, szuka remedium na truciznę heglowskiego historyzmu, którego dalsze rozwinięcie lewicowa międzynarodówka intelektualna znalazła

czesności”, w: *Miłosz i Miłosz*, red. A. Fiut, A. Grabowski, Ł. Tischner, Gould Center for Humanistic Studies Milosz Institute, Claremont McKenna College, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 435 i n.

10 Cz. Miłosz *Dolina Issy*. Posłowie: *Lekcja literatury z Markiem Zaleskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 5. Podejmuję tu wątek zasygnalizowany jedynie w moim posłowie.

w marksizmie. Odwiedza krainę swoich myśli, ojczyznę z wyboru – tę, którą opiewał w wierszu *Notatnik: Bon nad Lemanem*; miejsce, gdzie, jak o tym napisze wkrótce w *Traktacie poetyckim*, władzę sprawuje słowo „JEST” tożsame ze „STAJE SIĘ”, świat, w którym absolutyzowany jest ruch jako zasada ontologiczna. W przypisie poczynionym do amerykańskiego wydania *Traktatu* (i przypisie do równoległego polskiego wydania) wprost odsyła do wykładni czynnej na gruncie filozofii, w której dokonał się odwrót od teologicznego ujęcia świata¹¹. Formuła Iribarne’a–Miłosza daje się zatem tu przywołać. Ale jak odnosi się do przedstawionego świata powieściowego? Czy w świecie *Doliny Issy* słowo „JEST/STAJE SIĘ” sprawuje władzę? A jeśli, to jak?

Dla czytelnika Miłosza słowo „jest” uchodzi za kluczowe słowo jego metafizyki. Powieściowa podróż rekonwalescenta, literacka podróż w czasie okazuje się podróżą do krainy „JEST”, dlatego że – jak o tym pisałem – w Miłoszowskiej metafizyce słowo „jest” uczynione przez poetę wehikułem powtórzenia¹² – czyli warunku transcendentального (warunku zaistnienia rzeczywistości) – przechowuje także to, co „było”, a więc – paradoksalnie – zawiera w sobie również owo „staje się”, pozbawia jednokrotnego, unikatowego charakteru: zakorzenienia w bycie. Świat w *Dolinie Issy* to świat doświadczanej zmysłowo obecności, lecz czy świat wiecznych esencji? Raczej ćwiczenie literackie na temat świata, „jaki mógłby być”. Niegdyś takim ćwiczeniem był *Świat, poema naiwne*. To nostalgiczny artefakt, świat dostępny w dziecinnym światoodczuciu utraconym przez dorosłego. Zapis wrażliwości kogoś, kto zaczyna być świadomy cudzego spojrzenia, a zatem własnego bycia w świecie jako stawania się wobec innego, kogoś coraz bardziej świadomego względnosci wszelkich stałych obrazów i wyobrażeń, nieuchronności zmiany

11 Por. przypis do ustępu „[...] a w gromach / Zapada się dom złoty, słowo JEST / i STAJE SIĘ sprawuje odtąd władzę”: „Obraz świata, tak przedstawiał się chrześcijańskiemu średniowieczu, był statyczny. Był to świat wiecznych esencji i sam ich byt stanowił przedmiot kontemplacji. Imię Boga według Tomasza z Akwinu było tożsame z esse, samym bytem. Rozpad esencji i odkrycie ruchu przyszły stopniowo, kulminując w przekonaniu o powszechnej ewolucji. Dla ludzkich społeczeństw, ale również dla sztuki miało to ogromne konsekwencje. Jedną z nich była nostalgia, za jaką człowiek wspominał zgubiony dom złoty bytu. Zderzenie zasady statycznej i zasady dynamicznej zyskało dla niektórych polskich myślicieli sens polityczny. Taka była opinia filozofa Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (1776-1853); według niego walka pomiędzy konserwatywną siłą *être* (franc. «być») a rewolucyjną siłą *devenir* (franc. «stawać się»), rozdzierała Europę od czasu Francuskiej Rewolucji”. Cz. Miłosz *Traktat poetycki*, z moim komentarzem, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 67. Ten sam tekst znajduje się w *Treatise on poetry* wydanym w tym samym roku przez Ecco Press.

12 Pisałem o tym w tekście *Miłosz, poeta powtórzenia* w „Tekstach Drugich” (2001 nr 3/4, s. 127-139).

jako warunków koniecznych doświadczania tego, co „jest”, wreszcie śmierci. Wyobraźnia autora nie jest więc statyczna, sama jest ruchem. Podróż będąca imaginacyjnie przeżywanym ruchem powrotnym jest rodzajem ćwiczenia duchowego, niczym w *circuitious journey*, „podróży okrężnej” będącej udziałem romantycznego i potem postromantycznego bohatera opisywanego przez M. H. Abramsa¹³. Dla Miłosza jako czytelnika Eliotowskiego *Burnt Norton* przeszłość jest tyleż funkcją terażniejszości, co przyszłości. *Dolina Issy* opiera się na wzorze myślenia, który zostanie podjęty w *Rodzinnej Europie*, a i później: neoplatoniska, a potem chrześcijańska metafora życia jako pielgrzymki wygnañców w poszukiwaniu utraconej ojczyzny po latach odnawia się u niego w postaci fascynacji wierzeniami w *apokathastasis*. Można by też rzec, że tak jak powieść Miłosza reaktywuje wzorec *circuitious journey*, tak książka francuskiego antropologa oprócz wskazanych już przez Geertza tropów literackich reaktywuje tradycję podróży-poszukiwania (*quest*) i podróży-pielgrzymki (*pilgrimage*) opisywanej przez Jessie Weston w pracy *From ritual to romance* oraz po latach przez Victora Turnera¹⁴. I co znamienne, akcentowany jest w tej książce motyw przemiany bohatera, który pozostaje dla siebie jeśli nie tajemnicą, to przygodą, kimś, kto bierze udział w nie do końca dla siebie zrozumiałym, dziwnym odnowicielskim przedsięwzięciu. Etnolog, podsumowując swoją podróż, dzieli się tym zdziwieniem:

Przez dziwny paradoks, zamiast otworzyć przede mną nowy świat, moje pełne przygód życie zwracało mi raczej mój dawny świat, podczas gdy ten, do którego chciałem się dostać, rozłaził mi się w palcach. Im bardziej ludzie i kraje, na których podbój wyruszyłem, traciły dla mnie, wraz z ich osiągnięciem, na wartości, jakiej się spodziewałem, tym częściej

13 Por. M.H. Abrams *Natural supernaturalism. Tradition and revolution in romantic literature*, The Norton Library, New York 1973, s. 146-329. Tu w podjęciu tradycji gatunkowej mógł być Miłoszowi pomocny Eliot, bowiem jak pisze Abrams, „Eliot jest niezwykle pomysłowym odnowicielem toposu poety w jego okrężnej podróży przez pamiętną dla niego przeszłość, która kończy się na rozpoznaniu ogrodu i domu, od którego zaczął, jest opowiedziana tak, że uwzględniając punkt widzenia bohatera, zakłada późniejszą o nim wiedzę, jest zajęta tym, co jest stałe w czasie, rozważa kwestie własnej poetyki, a także (powracając na koniec do swojego początku) zawiera proces jej formowania się” (s. 328).

14 Por. J.L. Weston *Legenda o Graalu. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, przeł. H. Bogucka, PIW, Warszawa 1974 (wyd. oryg. 1957); V. Turner *Pielgrzymka jako proces społeczny* (1974), w: tegoż *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005; V. Turner, E.L.B. Turner *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009 (wyd. oryg. 1978).

te zwodne, choć obecne obrazy ustępowały innym, zachowanym przez moją przeszłość i do których nie przywiązywałem żadnej wartości, kiedy związane były jeszcze z otaczającą mnie rzeczywistością. W drodze przez krainy oglądane dotychczas przez niewiele oczu [...] nie spostrzegalem już ani ludzi, ani otaczających krajobrazów, towarzyszyły mi pierzchające wizje wsi francuskiej, której się wyrzekłem, albo fragmenty muzyki lub poezji będących najbardziej konwencjonalnym wyrazem cywilizacji Starego Świata, a przecież musiałem przekonywać samego siebie, że dokonałem wyboru przeciw niej, gdyż inaczej naraziłbym się na niebezpieczeństwo odwrócenia sensu, jaki nadałem memu życiu.¹⁵

To syrenie wołanie Starego Świata uosabia dla Francuza fraza z etiudy Chopina natrętnie towarzysząca na płaskowyżu Mato Grosso w nieoczekiwanych okolicznościach. „Dlaczego Chopin, który nigdy mnie nie pociągał?” (St, 375) – pyta i odpowiada, że był to konieczny regres, którego musiał dokonać, by znowu móc odnaleźć się w niedalekiej przyszłości w muzyce Debussy’ego i Strawńskiego, a i przetrwać doświadczenia, jakie zebrał w Nowym Świecie: „postęp jest może pełniejszy, gdy odbywa się w odwrotnym kierunku” (St, 375). W starym odkrywał nieoczekiwane prefiguracje nowego, które nadały nowemu pełniejszych znaczeń. „Dokonywałem podwójnego postępu: zgłębiając dzieło dawnego kompozytora, odkrywając piękno niedostępne dla tego, kto nie poznał najprzód Debussy’ego”. Jak widać, mamy tu do czynienia z czynną preposteryjną historią kultury, tą samą, która bohaterowi „akademickiej” powieści *Mały świątek* literaturoznawcy Dawida Lodge’a podsuwała pomysł pracy doktorskiej „Eliot jako prekursor Szekspira”, a po latach kazała Mieke Bal czynić Louise Bourgeois „poprzedniczką” Berniniego¹⁶. Na fali tego „regresu” Levi-Strauss w brazylijskim pustkowiu zasiada do pisania sztuki *Apoteoza Augusta*, rozgrywającej się w starożytnym Rzymie, lecz podejmującej temat ważny aktualnie dla autora: jeden z protagonistów jego sztuki „myślał, że dokonał wyboru przeciwko cywilizacji, a odkrywa, że użył skomplikowanych środków, by do niej powrócić” (St, 376).

Podobnie taką podróżą okrężną okazuje się *Smutek tropików*. Był sprawozdaniem z podróży rzeczywiście odbytej, ale w nie mniejszym stopniu również

15 C. Lévi-Strauss *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1964, s. 374-375. Kolejne przywołania oznaczone jako St z numerem strony.

16 Por. M. Bal *Wędrujące pojęcia kultury w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013, s. 88.

był biograficznie dziełem autoreferencjalnym: zaaplikowanym sobie ćwiczeniem intelektualnym, afirmującym osobiste doświadczenie filozoficzne i antropologiczne. Susan Sontag w eseju *Kim jest antropolog* poświęconym tej właśnie pracy Lévi-Straussa powiada, że jest ona książką, w której gra toczy się o stawkę najwyższą. Zapisanego tam doświadczenia nie da się odnaleźć w niczym, co do tej pory wyszło spod pióra badaczy społeczeństw pierwotnych, jak pisze z emfazą Sontag:

Badacz w rodzaju Lévi-Straussa to całkiem nowy gatunek antropologa. Nie jest on, jak ostatnie pokolenie antropologów amerykańskich, tylko skromnym, zbierającym dane „obserwatorem”. Nie chce też przy okazji upiec żadnej – chrześcijańskiej, racjonalistycznej, freudowskiej czy innej pieczeni. Zasadniczo chodzi mu o osiągnięcie zbawienia własnej duszy poprzez zadziwiający i ambitny akt intelektualnej *katharsis*.¹⁷

Książka Miłozsa nie jest autobiografią dającą się porównać z jakąkolwiek wcześniej napisaną po polsku książką będącą nostalgicznym powrotem do „kraju lat dziecińczych”. Jej autor też robi wszystko, by utrudnić, jeśli nie udaremnić próbę łatwego przypisania go do jakiegokolwiek intelektualnej ortodoksji. I również w jego wypadku gra toczy się o stawkę nie lada: u Miłozsa wysiłek pisarski jest nakierowany na odzyskanie utraconej równowagi ducha, na wymyślenie siebie na nowo. Wróćmy jednak do książki Francuza, by odkryć powinowactwo gestu, a i wielu tropów zawartych w tekstach ich obu. Wiele już napisano o symbolicznej strukturze książki Miłozsa i czynnej w niej tradycji literackiej. Wnikliwi czytelnicy Lévi-Straussa dopatrują się w jego tekście podobnych zabiegów:

Smutek tropików jest, całkiem rozmyślnie, symbolicznym tekstem literackim, [...] zastosowaniem spojrzenia *s y m b o l i s t y* na kulturę pierwotną: Mallarmé w Ameryce Południowej. [...] To, że Lévi-Strauss zainteresowany jest umieszczeniem siebie i swego tekstu w literackiej tradycji Baudelaire’a, Mallarmégo, Rimbauda, a w szczególności – chociaż, o ile mogłem stwierdzić, nigdy o nim w *Smutku tropików* nie wspomina – Prousta, wynika jasno ze sposobu, w jaki pisze, z tego, co pisze, i z tego, co mówi, że chciałby zrobić: dekodować i w dekodowaniu odkryć moc

17 S. Sontag *Przeciw interpretacji i inne eseje*, przeł. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski, Karakter, Kraków 2012, s. 107.

użycia zmysłowej wyobraźni człowieka neolitycznego. *Smutek tropików* jest w pewnym wymiarze zapisem umysłowości symbolicznej, która – co jak podkreśla Lévi-Strauss – nie dotyczy jedynie jego Indian, lecz także jego samego – igra w lasach i sawannach Amazonii.¹⁸

Geertz widzi w tym dziele hermeneutyczny tekst tropiciela korespondencji ukrytych w otaczającej nas *semiosis* i konkluduje:

Książka jest zapisem umysłowości symbolicznej (Francuza), który napotyka inne umysłowości symboliczne (Bororo, Kaduweo, Nambikwero) i pragnie przeniknąć ich całościowe, wewnętrzne związki logiczne, aby odnaleźć w nich replikę samej siebie – „najbardziej fundamentalnej formy myślenia”.¹⁹

Miłosz właściwie nie robi niczego innego. Można powiedzieć, że gdy podąża w opowieści za swoimi postaciami, „wszywa się” w tekst swojej książki, szukając wzorów i korespondencji nie tyle – albo nie tylko – własnego, ile uniwersalnego postępowania. Ten gest czynny jest także w wierszach pisanych w sąsiedztwie czasowym, w tych ze *Światła dziennego* i tych pisanych w Bon nad Lemanem i Brie-Conte-Robert: pojawiająca się w nich autobiograficzna i zarazem antropologiczna, historyczna, a niekiedy zgoła etnograficzna refleksja znalazła teraz swój powieściowy destylat – odmienny, ale zarazem wpisujący się w porządek znaczeń wprzęgniętych w ustanawianie nowej ekonomii mającej odtąd regulować autorskie przedsięwzięcie.

Miłosz szuka tego, co zgubił nieopatrznie w szerokim świecie. W rozmowie z Górczyńską mówi, że powieść ma „strukturę symboliczną” i jest próbą „człowieka wyrzuconego kompletnie z orbity”, próbą sięgnięcia „do swoich skarbów”, i podobnie jak w przypadku wielu postaci literackich jest próbą ponownego sięgnięcia do „sakramentu w dzieciństwie”, jakiegoś „jasnego wspomnienia” czy obrazu, „który ich ratuje w trudnych przejściach” ... „Niektóre stronicie są powrotem do sakramentalnych jasnych i pogodnych doznań z dzieciństwa, a inne – wyrazem wewnętrznego bólu, udręki, rozterki, obrachunku życia w ogóle”²⁰ – to seans przeprowadzonej na sobie analizy

18 C. Geertz *Dzieło i życie*, s. 62.

19 Tamże, s. 65.

20 Cz. Miłosz, E. Czarnecka [R. Górczyńska] *Podrózny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*. Komentarze, Bicentennial Publishing Corporation, New York 1983, s. 110.

za pośrednictwem literatury. Analizy, w której perypetie powieściowego bohatera uzyskują wymiar nieledwie alegoryczny, pozwalający je umieścić w matrycy kulturowej. „Ja nie traktuję *Doliny Issy* jako powieści, gdzie postaci mają być psychologicznie uzasadnione, tylko dla mnie jest to *faïry tale*, baśń”²¹ – powiada Miłosz Górczyńskiej. Wcześniej zaś mówi o tym, że i powieściowe realia są figurami umownego *decorum* potraktowanego ironicznie, tak jak – jego zdaniem – zostały potraktowane już kiedyś w *Panu Tadeuszu*, a więc pochodzą z prywatnego muzeum wyobraźni meblującej dom jego umysłu. Nie inaczej jest chyba u Lévi-Straussa. Geertz, który przyjął rolę przewodnika po jego „dziele i życiu” – z czego tu skwapliwie korzystam – pisze, że *Smutek tropików* mieści w sobie różne gatunki dyskursu, które „zestawione jak obrazy na wystawie”, tworzą „Historię Poszukiwania”:

opowiadają dzieje „opuszczenia znanych nudnych miejsc, nudnych, dziwnie groźnych brzegów, podróży z przygodami do innego, mroczniejszego świata, pełnego różnorodnych fantazmatów i dziwnych odkryć; kulminacyjnej tajemnicy, prawdziwego innego, oderwanego i nieprzezroczyściego napotkanego twarzą w twarz w głębokiej *sertao*; powrotu do domu, by snuć opowieści, nieco tęskne i nieco nużące, nierozumiejącym, którzy bojąc się ryzyka, pozostali z tyłu.”²²

Francuski uczyony zatem także mebluje swoje prywatne muzeum. Jak była już o tym mowa, w chwili kiedy pisze swoją książkę, tropiki to świat, którego już nie ma. Tu zastrzeżenie: trudno nie zauważyć, że w obu wypadkach jest to muzeum, na którego dachu znalazło się laboratorium meteorologiczne wyposażone w czułe instrumenty pomiarowe – od tego, co wydarzy się w atmosferze i jaka aura jest spodziewana, zależy, kiedy opuścimy nasz azyl, a i to, dokąd się udamy w poszukiwaniu nowych eksponatów mających wyposażyć już nowe wystawy strukturujące nowe przestrzenie wyobraźni. Obecność tej drugiej funkcji muzeum-laboratorium jest bardziej widoczna u Lévi-Straussa – jego książka pełna jest przestróg i krytycznych odniesień do zachodniej nowoczesności. U Miłosza świat nad brzegami Issy okazuje się też obserwatorium europejskich zmian klimatycznych, ale wypracowane tam mapy meteorologiczne i prognozy będą zapisywane już w następnych tekstach – w *Traktacie poetyckim* i w regularnie pisanych esejach.

²¹ Tamże.

²² C. Geertz *Dzieło i życie*, s. 66.

Pozornie regresyjna *Dolina Issy* zapoczątkowuje nowy etap, pozwalając autorowi wymyślać się, a i pisać się na nowo, chociażby już w autobiografii, jaką jest *Rodzinna Europa*. Pod tym względem znamienne wyznania znajdujemy w *Przypisie po latach*, czyli w przedmowie do wydania *Rodzinnej Europy* w edycji *Dzieł zebranych* z 2001 roku²³. Zabawne: pisząc o tym, że książka była skierowana raczej do czytelnika zachodniego, sięga po antropologiczne metafory, ironicznie przemieszczając tradycyjnie umieszczone znaki wartości. Powiada, że „była zarówno kazaniem misjonarza wśród dzikich, jak i próbą odpowiedzi na pytanie, kim jestem”. *Dolina Issy*, swego rodzaju pierwsza część opowieści autobiograficznej, którą znamy z kolejnych książek Miłosza, kończy się pamiętną apostrofą:

Pozostaje ci życzyć szczęścia, Tomasz. Twoje dalsze losy pozostaną zawsze domysłem, nikt nie odgadnie, co z ciebie zrobi świat, ku któremu dążysz. Diabły znad Issy pracowały nad tobą, jak mogły, reszta nie należy do nich. Teraz uważaj na Birnika. Znów zasypia, obojętny na wszystko, nie wiedząc, że dzięki tobie, zostanie kiedyś wspomniany. Podnosisz bicz – i tutaj urywa się opowieść.²⁴

Już pierwsi czytelnicy traktujący jego powieść jako autobiograficzną wiedzieli, co zrobił z jej bohaterem wielki świat. Ci późniejsi, zachęceni przez autora w jego komentarzach do powieści, zwłaszcza przez Miłosza – autora przedmowy do jej wydania w edycji *Dzieł zebranych* w roku 2002, wiedzą jeszcze więcej.

Obie więc książki zdają sprawę z zamierzenia podróży do samego siebie. Rzecz jasna czynny w obu schemat fabularny, poszukiwanie, w każdej zrealizowany jest inaczej. *Smutek tropików* jest relacją z podróży, ale zarazem jest, jak powiada Geertz, „tekstem filozoficznym”: „kieruje ku centralnej kwestii myśli zachodniej: naturalnym podstawom społeczeństwa ludzkiego”²⁵. *Dolina*

23 „Moja sytuacja we Francji w latach pięćdziesiątych była, wyrażając się ogólnie, trudna. [...] Stanął przede mną problem mojej tożsamości. [...] Chciałem zaznaczyć swój sprzeciw wobec ich kręgu kulturalnego [tj. kręgu paryskich intelektualistów i szerzej zachodnich Europejczyków – M.Z.]”. Cyt. za: Cz. Miłosz *Rodzinna Europa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 5. Antropologiczne metafory pojawiają się i w odautorskim wstępie do pierwszego wydania *Rodzinnej Europy*: „Kręcące się jabłko ziemi jest malutkie i nie ma już na nim geograficznie, białych plam. Wystarczy jednak tutaj, w Europie, pochodzić z jej mniej uczęszczanych przez podróźnych okolic na wschodzie i na północy, żeby być przybyszem z Septentrionu” (s. 12).

24 Cz. Miłosz *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 277.

25 C. Geertz *Dzieło i życie*, s.58

Issy to powieściowa rejterada kogoś do niedawna uwodzonego heglowską logiką w świat życiodajnego anachronizmu, rejterada w Stary Świat, który skrywa pokłady witalności. To w nim zasiane zostały Augustyńskie „nasiona rozumu”, o których to pracy czytamy na kartach powieści. Wzeszły po latach wędrówek na kartach powieści, która okazuje się przystanią, skąd autor wyruszy już w dalszą podróż.

Tak więc i u jednego, i u drugiego nawarstwiona wieloczasowość tekstu-projektu biograficznego stanowi zapis poszukiwania siebie-utraczonego-przez-siebie-samego. Narzędziem tego poszukiwania, albo może raczej dyspozycją umysłów zaangażowanych tutaj w owo poszukiwanie, jest właściwa im obu wyobraźnia antropologiczna. To ona wyposaża w odwagę, co pozwala zdobyć się na wotum nieufności wobec własnego czasu i przesądów własnego społeczeństwa. Rzecz by można, że wyobraźnia antropologiczna w przypadku etnologa to wymóg profesjonalny. Ale w przypadku pisarza? Może mieć charakter ambarasującego nadmiaru, lecz Miłosz wielokrotnie dawał jej dowody w wierszach i esejach. Wyobraźnia poetycka autora *Światła dziennego* ma zarazem charakter antropologiczny i Miłosz po latach, w *Ziemi Ulro*, skonstruuje cały wywód uzasadniający taką jej proveniencję²⁶. Pominąwszy wszystkie różnice, obie ich książki są książkami ludzi, którzy bardziej niż wyobraźni historycznej zawierają właśnie wyobraźni antropologicznej. Wyobraźnia antropologiczna, jak o tym pisze Andrzej Mencwel, nie okopuje się w polu aksjologicznym macierzystej wspólnoty, nie fiksuje się na tym, co jest tu i teraz, nasze własne, znane i oswojone, i co – jako takie właśnie – przesądza o rozumieniu siebie samych, rozumieniu na ogół kierowanym uprzedzeniami wobec obcości i inności: „Etnologia czy też antropologia kulturowa jest filozofią, która udaje się w podróż, a poznanie człowieka uprawia przez poznawanie cudzoziemców. [...] *Smutek tropików* Claude’a Lévi-Straussa jest jednym z niewątpliwych arcydzieł takiej filozofii”²⁷. Taka podróż, powiada

26 Wcześniej zwrócił na to uwagę Jan Błoński, choć nazbyt wyostrzegając budowaną przez siebie interpretację. W liście do Miłosza z roku 1961 pisze: „otóż mnie się zdaje, że zajmowała Cię nie zmienność historii, to, co przemija, i reguły tej zmiany, ale przeciwnie, to, co zostaje, tzn. kultura, cywilizacja, sumowanie się doświadczenia. Punkt widzenia nie historyczny właściwie, nie dialektyczny i heglowsko-marksistowski, ale antropologiczny i, ośmieliłbym się powiedzieć, strukturalny?... W *Dolinie Issy* uderzyło mnie właśnie szukanie wartości «cywilizacyjnych» na «niskim» piętrze życia społecznego, w obyczaju, tradycji, moralności, także w wierszach często to wraca [...]”. Cz. Miłosz, J. Błoński *Listy 1958-1997*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2019, s. 47.

27 A. Mencwel *Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006, s. 10.

Mencwel, przywołując jako jej przykład dzieło francuskiego etnologa, „wyrywa z dogmatycznej drzemki: aby w cudzoziemcu uznać człowieka, trzeba w sobie zakwestionować tuziemca”²⁸. Antropologiczna wyobraźnia wyposaża także Miłosza. Porzuca swoich współczesnych. Niczym goszczący go w szwajcarskiej samotni Stanisław Vincenz zanurza się w swój czas „starowieku” i zdobywa się przy tym na gest radykalny: opuszcza filozoficzną terażniejszość, swoją kulturę umysłową wraz z jej przesadami, sufluje prawdy, do których jego współcześni nie mają ucha. Co w przypadku Miłosza wcale nie zostało tak zrozumiane, jak świadczą prostoduszne reakcje życzliwych mu czytelników²⁹.

Obie książki są także gestem separacji. Lévi-Strauss wykonuje ten gest, by wychowankom *grandes écoles* i wszystkim tym, którzy sądzą, że esencja człowieczeństwa gromadzi się w salach Sorbony i pod Łukiem Triumfalnym, dać do myślenia, Miłosz odbywa kwarantannę, by skończyć z niedawnym zauroczeniem, respektem żywionym dla marksistowskich dialektyków, którzy tymczasem odnaleźli się w roli maszynistów więziennych pociągów. Ale w obu wypadkach przyczyn gestu separacji można szukać, jeszcze bardziej poszerzając pole widzenia. Obie książki są książkami autorów zaniepokojonych formami rozwoju powojennej nowoczesności. W *Smutku tropików* przeczytamy: „Istnieje złośliwa definicja Ameryki jako kraju, który przeszedł wprost od barbarzyństwa do dekadencji, nie zaznawszy cywilizacji” (s. 87). Miłosz, będąc świeżo po swej amerykańskiej przygodzie, potraktowałby pewnie taką butadę ze zrozumieniem: jego krytycyzm w stosunku do Ameryki był wówczas bardzo silny. Obaj deklarowali się jako Europejczycy: uznawali uniwersalizm europejski za podstawę naszej cywilizacji, a etnocentryzm za podstawę więzi społecznej, ale postać, jaką przybierała coraz bardziej euro-amerykańska nowoczesność, budziła wątpliwości ich obu. Codzienny z nią kontakt przywodził na myśl nie tyle światy, ile utracone szanse:

Kiedy byliśmy w świecie, który dziś jest nam drogi i którego dziś wartość umiemy docenić, nie byliśmy tym, kto był w stanie owe wartości dostrzec. Dziś, kiedy to potrafimy, tamtego świata już nie ma. [...] Długo byłem obezwładniony tym dylematem, wydaje mi się jednak, że osad

28 Tamże, s. 11.

29 „«Czesiu, pisz dla ludzi!». Ale co według Zygmunta [Hertza – M.Z.] było pisaniem «dla ludzi»? Za najlepszą moją książkę uważał *Dolinę Issy*”. Cz. Miłosz *Zaczynając od moich ulic*, Instytut Literacki, Paryż 1985, s. 323.

niepokoju zaczyna wreszcie opadać. Mgliste kształty stają się wyraźniejsze, zamęt powoli ustępuje. [...] Zapomnienie nie tylko niszczyło i grzebało moje wspomnienia, uczyniło coś więcej. Wielki gmach zbudowany z ich fragmentów zapewnił więcej równowagi moim krokom i jaśniejsze spojrzenie oczom. Ich ład został zmieniony [...]. „Každy człowiek – powiedział Chateaubriand – nosi w sobie świat złożony ze wszystkiego, co widział i kochał, świat, do którego powraca zawsze, nawet wtedy, gdy przebiega i pozornie zamieszkuje świat inny”. Teraz przejście jest możliwe. [...] trzeba było dwudziestu lat zapomnienia, aby doprowadzić do spotkania oko w oko z dawnym przeżyciem. Pogoń za tym przeżyciem, długa jak ziemia, nie dała mi kiedyś zrozumieć jego sensu i odebrała mi jego bliskość. (St, 35-36)

Tak pisze Lévi-Strauss w prologu do książki, która okazuje się kierkegaardiańskim *renouvellement*, opowieścią o odzyskanym przeżyciu obecności sensu. Opowieść Miłosza jest właśnie o tym, o gęstości istnienia, i gdyby nie to, że została napisana rok wcześniej, ktoś mógłby pomyśleć sobie, że Miłosz rozpiął to jego wyznanie z prologu w całą powieść. Nie będzie też chyba przesadą stwierdzenie, że w wieku Auschwitz (czy Oświęcimia, jak wtedy pisano), Kołomy, taśmy produkcyjnej, baz wojskowych, pracy biurowej, masowej rozrywki, wakacji organizowanych przez agencje turystyczne i dla francuskiego antropologa, i dla polskiego poety, który za trzy lata miał ułożyć pierwszą polską antologię tekstów o kulturze masowej, sprawą nieobojętną była utrata świata kiedyś dla obu pierwotnego, świata będącego mitycznym skarbem, fantazmatem utraconej niewinności życia, której doświadczali w dzieciństwie, i nie tylko dlatego, że na Litwie kowieńskiej, nad Niewiażą trwała jeszcze archaika świata przednowoczesnego, albo dlatego że dzieciństwo jest życiem w świecie zaczarowanym – choć wrażliwość właściwa temu etapowi życia nie była dla obu bez znaczenia. Lévi-Strauss, pisząc o swoich decyzjach związanych z wyborem zawodu i drogi życiowej, formułuje znaczące uogólnienie: człowiek, który wierzy w istnienie świata wartości „niezależnych od chwili” historycznej, „nie żegna świata dziecięcego, raczej stara się w nim pozostać” (St, 46). Realność świata wartości „niezależnych od chwili” historycznej była także stawką, o którą grał Miłosz. I jako autor *Zniewolonego umysłu* nie był wcale pewny jej istnienia. Na rujnację zadowojenia w świecie, które dawało przedwojenne „europejskie wychowanie”, można spojrzeć jako na kolejne stadium odczarowania świata, odejście od wiary w istnienie rzeczy „pierwszych” i wartości „źródłowych”. Mencwel pisze:

Nie tylko antropologia jako nauka, lecz także ożywiająca ją wyobrażenia wydawały się rozdarte – pomiędzy rozumieniem pierwotności jako stanu uprzedniego a pojmowaniem jej jako ideału utraconego. To, co dla Morgana czy Tylora mogło być tylko uwagą uboczną, dla Benedict czy dla Lévi-Straussa stawało się wyznaniem wiary. Etnologia przestawała być filozofią, która udawała się w podróż, stawała się filozofią ucieczki. Ucieczki od społeczeństwa cywilizowanego, zurbanizowanego, industrialnego – i od jego kultury: standaryzowanej, homogenizowanej, korpumpowanej. Słowem – ucieczki od społeczeństwa masowego i kultury masowej.³⁰

Oczywiście możliwa jest taka lektura dzieła Lévi-Straussa – podsuwa ją sam tytuł – która pozwala je potraktować jako epitafium dla rajy utraconego, a na pewno zdewastowanego. Taką wykładnię podsuwają sami antropolodzy: „Będąc w części elegią, a w części elaboratem, *Smutek tropików* jest zawieszony między dawaniem świadectwa o «pierwotnym» świecie w zaniku a potwierdzeniem członkostwa w cywilizacji, która doprowadziła do upadku tego świata”³¹. Coś podobnego pisze też Susan Sontag, która zaczyna swój cytowany już esej wymownym zdaniem: „Większość poważnych idei naszych czasów zmaga się z uczuciem bezdomności”. Wszak raje utracone to krainy, gdzie doświadczamy błogiego uczucia zadomowienia. Powieści Miłosza tak się przeczytać nie da. Jest wolna od nostalgii, choć – podobnie jak w cytowanym wyznaniu Francuza – jest w niej miłość dla tego, co odeszło w przeszłość nie dość może zauważone. Ale ani to miłość ślepa, ani bezwarunkowa. Antropologiczna wyobraźnia Miłosza to wyobraźnia kulturalisty, kogoś, kto zdaje sobie sprawę, że wartości są konstruowane, stwarzane w historycznym działaniu. Jako autor *Doliny Issy* Miłosz nie jest ani trochę jakimś nowym Weysenhoffem, powieść stanowi pożegnanie z naturalistyczną wizją świata, która dla Miłosza, podobnie jak heglowski marksizm jest determinizmem, przeciwko któremu za chwilę zbuntuje się w *Traktacie poetyckim*. Sam o tym niedługo później napisał *explicito* na marginesie swoich rozważań o Brzozowskim:

30 A. Mencwel *Wyobraźnia antropologiczna*, s. 22.

31 K. Viswerswaran *Un/common cultures. Racism and the rearticulation of cultural difference*, Duke University Press, Durham 2010, s. 96. Cyt. za: Grażyna Kubica-Heller, „Smutek tropików” i smutni artyści, [https://www.academia.edu/7584183/Smutek_tropik%C3%B3w_i_smutni_arty%C5%99Bci._Klasyczne_dzie%C5%82o_Claudea_L%C3%A9vi-Straussa_jako_inspiracja_wsp%C3%B3%C5%82oczesnej_polskiej_sztuki_konceptualnej_Kultura_Wsp%C3%B3%C5%82oczesna_2013_nr_3_s._248-262_\(12.08.2019\).](https://www.academia.edu/7584183/Smutek_tropik%C3%B3w_i_smutni_arty%C5%99Bci._Klasyczne_dzie%C5%82o_Claudea_L%C3%A9vi-Straussa_jako_inspiracja_wsp%C3%B3%C5%82oczesnej_polskiej_sztuki_konceptualnej_Kultura_Wsp%C3%B3%C5%82oczesna_2013_nr_3_s._248-262_(12.08.2019).)

Otóż treścią *Traktatu poetyckiego* jest to samo, co gnębiło Stanisława Brzozowskiego, co gnębiło mnie w dzieciństwie i wczesnej młodości, tak że nawet napisałem o tym powieść *Dolina Issy*: bierność człowieka wobec Natury, wobec jej obrazu, jaki sobie tworzy. Albo, jeżeli kto woli, jest to „traktat” o powolnym wyzwalaniu się polskiej poezji XX wieku z oparów *fin-de-siècle’u*, z tej melancholii, jaka powstaje wskutek rozdzielenia na „ja” i „żelazne prawo”. Ktokolwiek zna poezję nowoczesną, nie zaprzeczy, że dotychczas gra ona, z małymi zmianami, na tej samej klawiaturze, co stara „moderna”. Zniszczyć tę zależność można tylko przenikając w nowy wymiar, w nasz ludzki żywioł: pamięci, historii.³²

Jego powieść jest rodzajem *ricorso*: powrotem do świata dziecka, ale tylko po to, by sprężyna historii nie traciła swej sprężystości, by odnowiony bohater wyruszył w kolejne *corso* – nadziejąc się na ostrze swego losu – na spotkanie nowoczesnego świata dorosłych, świata, który tak go w powieści odrzucał. Odrzucał nie tylko z powodu obecnej w nim hipokryzji, ale i m.in. z powodu wychowania aplikowanego dzieciom przez dorosłych, europejskiego wychowania do zadawania śmierci, do przemocy, wreszcie do kultu bohaterskiej śmierci w obronie ojczyzny i wspólnoty etnicznej. Jak pisałem w komentarzu do powieści Miłosza, jej zakończenie – gest pożegnania, jaki wykonuje autor, rozstając się ze swoim bohaterem, stanowi aluzję do zakończenia *Czarodziejskiej góry*. Ten intertekstualny trop akcentuje obecność historii jako konstruktu losu bohatera i historyczności samego przedsięwzięcia pisarskiego. Przydaje powieści Miłosza wysokiej proweniencji – staje się ona, jak powieść Manna, epitaforium dla pewnej epoki. Jest też zabiegiem asekuracyjnym: przestroga przed pochopnym sytuowaniem opowieści w porządku biograficznym, stanowiąc tu wyraźny efekt obcości – wszak bohatera Manna doścignie los w okopie wojny światowej. Niemniej pojawia się w zakończeniu jako wariant losu Miłoszowego bohatera. Na pewno nie skłania do optymizmu.

Ale jest jeszcze może i inna funkcja owego powieściowego wtajemniczenia czytelnika w historyczność zarówno tego, co indywidualne, jak i tego, co kolektywne. To za jej sprawą ujawnia się późna wiedza dorosłych: „my cywilizacje wiemy, że jesteśmy śmiertelne”. Jest jakoś znamienne, że artykuł Paula Valéry’ego, z którego ten znany cytat pochodzi, redakcja „Kultury” decyduje

32 Cz. Miłosz, „Co śmiem myśleć” (1960), w: tegoż *Wygania i powroty. Publicystyka rozproszona z lat 1951-2004*, red. A. Fiut, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019, s. 640.

się przedrukować w pierwszym numerze pisma³³. Kiedy Miłosz i Lévi-Strauss piszą swoje książki, nie ma już cywilizacji Kawaskerów i Ainów, Tupi-Kawahibowie, Nambikwarowie są własnymi cieniami – pod tym względem ich kondycja nie tak wiele różni się od kondycji mieszkańców doliny Niewiaży znajdującej się teraz w ZSRR, w syberyjskich pustkowiach umierają mieszkańcy Tatarstanu i świat na krawędzi wybuchu nowej wojny bardziej niż kiedykolwiek przedtem lęka się finalnej zagłady. Tymczasem w swoich elegijnych książkach obaj autorzy mówią o tym, co w świecie utracone, a co przesądzało o bliskości, o istnieniu ludzkiego kleju umożliwiającego trwa- nie ludzkich wspólnot i poczucia bezpieczeństwa, niezbędnego do tego, by czuć się w świecie zdomowionym. Co nie znaczy, że nie zdają sobie sprawy z tego, że już i w starym świecie poczucie bliskości regulujące stosunki między członkami wspólnoty staje się dość problematyczną kategorią.

Geertz powiada, że *Smutek tropików* można przeczytać także jako historię pewnego rozczarowania. Lévi-Strauss pisał swój traktat po to, by wreszcie przekonać się o daremności nadziei na poznanie „inności” jako obcości kulturowej, dojść w końcu do wniosku, że upragnieni jako obiekt poznania „dzicy” są „nieosiągalni”: „mogłem ich dotknąć, lecz nie potrafiłem ich zrozumieć”, „Niechże tylko ich odgadnę, a stracą swą dziwność” (St, 308). Czy jedynie oni? W Paryżu Sartre’a była to już oczywistość. Bliskość, jaką zapewnia własna kultura i doświadczenie życia we wspólnocie, w której dorastamy, znajomość jej kodów, która sprawia, że jesteśmy „jak inni”, okazuje się zwodnicza. Ważność tego, co dokonuje się między „mną” a „innymi”, stopnie i rodzaje międzyludzkiej bliskości i dystansu to w obu książkach sprawa zasadnicza. Powieść Miłosza jest powieścią o odkrywaniu i sondowaniu tego dystansu. „Dlaczego właściwie wszyscy grają komedię, wykrzywiają się, małpują jedni drugich, jeżeli naprawdę są zupełnie inni? I nic jeden drugiemu nie pokazują, co w nich prawdziwe”³⁴ – oto co trapi Tomasza. Miłoszowi nie trudno było podpisać się pod takimi zdaniami, bo poznanie, jakie staje się udziałem jego bohatera, sprowadza się w końcu do wiedzy, że „być jak inni”, to kroczyć w masce, odgrywać samego siebie. Ale bohaterowi Miłosza równie trudno jest się pogodzić z tym, że nie tylko inni są „inni”. O dochodzeniu do tej wiedzy traktuje powieść: jego Tomasz coraz częściej przeżywa kłopot z tym, kim jest. Jego własne „ja” – czyli miejsce dokonującej się, wymuszonej konfrontacji z Symbolicznym, owo „ja” anektującym – coraz częściej budzi zdziwienie

33 P. Valéry Z „Kryzysu ducha”, „Kultura” (Rzym) 1947 nr 1, s. 2-3.

34 Cz. Miłosz *Dolina Issy*, s. 158.

chłopca. „Dlaczego ja jestem ja?”³⁵. „Jak to jest, że jest się tym, kim się jest? Od czego to zależy? I kim byłby, gdyby został kim innym?”³⁶ Nic w tym zaskakującego: stanowi anomalię, jako że jest ekspozyturą unikatowego, idiosynkratycznego pragnienia uchylającego się od powtórzeń. „Ja to ktoś inny” – od tego zdania nie ma powrotu w raje tożsamości. Także dla antropologa, choć jak na uczonego przystało, próbuje szukać swego racjonalnego sobowtóra. A ten podpowiada mu, że tylko to, co ugruntowane poza „ja”, to, co społeczne i intersubiektywne, stanowi zasób symboli i znaczeń wyposażających nasze człowieczeństwo, tworzy zarazem instancję, ku której możemy się zwracać, instalując się w świecie na co dzień. „Ja jest nie tylko nienawistne, nie ma dla niego miejsca pomiędzy my i nic” – powiada autor *Smutku tropików* w zakończeniu swej książki i dodaje:

I jeśli opowiadam się ostatecznie za tym my [...], to dlatego że [...] mam tylko wybór między tym pozorem a nicością. [...] Ani jednostka nie jest sama w grupie, ani żadne społeczeństwo nie jest samo wśród innych, ani człowiek nie jest sam we wszechświecie [...] Przyjdzie czas, kiedy tęcza ludzkich kultur zapadnie się ostatecznie w pustkę wyżłobioną przez nasze szalenstwo; dopóki jednak jesteśmy tutaj i dopóki świat istnieje – ten wąty łuk, który łączy nas z nieosiągalnym, będzie trwał, wskazując drogę odwrotną do drogi naszej niewoli. (St, 412-413)

Lévi-Strauss, rozpoczynając swoją podróż, wygłasza pochwałę własnej „neolitycznej inteligencji”: to jej pozostałości będzie szukać w tropikach, to ona ma bronić go przed intelektualizmem i nazbyt abstrakcyjną wiedzą człowieka Zachodu. Wyjeżdża jako ktoś, komu bliska jest Russowska koncepcja „człowieka natury”. Kończy swą podróż (a przynajmniej książkę) jako kulturalista. „Tęcza ludzkich kultur” – nieobjęty świat znaków, „wąty łuk, który, który łączy nas z nieosiągalnym”, przesądza o człowieczeństwie, o poczuciu bezpieczeństwa, choć czasem kieruje na mylne drogi, drogi niewoli³⁷. Czy w powieści Miłosza

35 Tamże, s. 60.

36 Tamże, s. 106.

37 Na mylne drogi kieruje nas pycha i zadufanie w zbawienną moc rozstrzygnięć naukowych, jak powiada Lévi-Strauss chociażby w rozmowie z Didierem Eribonem. Niedawny racjonalny *homo oeconomicus* znalazł dziś nową inkarnację: to nieświadomy *homo geneticus* socjobiologów, tymczasem „zapomina się o tym, że zasadnicza właściwość kondycji ludzkiej należy całkowicie do trzeciego porządku: porządku kultury” (*Z bliska i z oddali*, s. 68).

lekcja, jakiej udziela czarownik Masiulis, gdy mówi o symbolicznej mediacji między nami a światem dokonującej się w naszych próbach bycia ciągle kimś innym, nie stanowi afirmacji porządku kultury właśnie? Czarownik znad Issy mówi o tym samym, o czym – zdaniem cytowanego wcześniej Geertza – mówi Lévi-Strauss: o „ukazaniu własnej egzystencji jako rzeczy stworzonej”. Skądinąd kiedy Masiulis mówi o tym, że „człowiek jest jak owca, nad którą Pan Bóg zbudował drugą owcę z powietrza i owca prawdziwa nie chce w żaden sposób być sama sobą, tylko tą drugą”, nie mówi o niczym innym aniżeli przyrodzonej nam potrzebie przekraczania własnej natury, przekraczania będącego dialektycznym ruchem instalowania się w nowej już historyczności, w nowym *milieu* kultury. Czy zapisana w Masiulonisowym wywodzie konieczność negocjowania aktualnej kondycji zgodnie z przyrodzoną człowiekowi negatywnością, nie czyni czarownika filozofem, którego pierwowzór Miłosz mógł odnaleźć, czytając nie tylko Hegla, lecz także Jean-Paul Sartre’a?

Geertz kończy swój esej o *Smutku tropików* buńczuczną kodą: „Ostatnie przesłanie *Smutku tropików* i *oeuvre*, które się z niego wywodzi, polega na tym, że teksty antropologiczne, podobnie jak mity i pamiętniki, istnieją w mniejszym stopniu dla świata, aniżeli świat istnieje dla nich”. Miłosz odpowiadał na pytanie, czy literatura istnieje dla świata, czy świat dla literatury, w sposób jednoznaczny. U autora powieści i u poety uznającego się za medium antropologicznej wyobraźni butada Geertza wzbudziłaby sprzeciw. Aż takim kulturalistą nie był, choć wiele razy z kulturalistami bywało mu po drodze.

Abstract

Marek Zaleski

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES (WARSAW)

The Issa Valley and Tristes Tropiques: Affinities, Although not Elective Ones

Czesław Miłosz's *Issa Valley* and Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* appeared in the same year and seem to have nothing in common: the first is a novel, the second a travel report. Both, however, were written by men of the same generation who lived as expatriates. The two books' similarity is rooted in the idea with which their authors started writing, as well as their message. In both cases, the time loop in which Miłosz and Lévi-Strauss find themselves as authors of their books, the *Nachträglichkeit* active in their project, is key: the story is a quest that is both recuperation and reactivation.

Keywords

Nachträglichkeit, circuitous journey, anthropological imagination, atmosphere