

Anna Wieczorkiewicz

SZKICE O DRODZE DO INDII

Topika
„orientalnej” podróży
w kulturze współczesnej



SZKICE O DRODZE DO INDII

Anna Wieczorkiewicz

SZKICE O DRODZE DO INDII

Topika
„orientalnej” podróży
w kulturze współczesnej



Recenzenci
Elżbieta Konończuk
Zbigniew Mikołajko

Redaktor prowadzący
Patrycja Szwedo-Kielczewska

Redakcja
Jerzy Lewiński

Korekta
Krystyna Komorowska

Indeksy
Patrycja Polek

Projekt okładki i stron tytułowych
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
Fotografia autorstwa Anny Wieczorkiewicz

Studio DTP
Beata Stełęgowska. Usługi Wydawniczo-Poligraficzne

Publikacja dofinansowana ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy grantowej DNM/SP/513842/2021

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 PL (CC BY 3.0 PL)
(pełna treść wzorca dostępna pod adresem:
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/legalcode>)

Anna Wieczorkiewicz, Uniwersytet Warszawski, ORCID 0000-0002-4497-8452

ISBN 978-83-235-5690-9 (druk)	ISBN 978-83-235-5698-5 (pdf online)
ISBN 978-83-235-5706-7 (e-pub)	ISBN 978-83-235-5714-2 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2022

Druk i oprawa: Totem.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
Topos i droga do Indii	9
Orient płynny i ruchomy	12
Zdeptany szlak i zdeterytorializowana wyobraźnia	14
Wyobraźnia podróżnicza	16
Metoda szkicowania	18
Treść szkicownika	20
1. ZNAKOWANIE DROGI	25
„Do Indii podróżuj, duszo!”	25
Dziedzictwo włóczęgów Dharmy	29
Indie od medytacji po muzykę	31
Wersja polska	35
Transportery indyjskości	37
Kultura konsumpcyjna – współczesny kontekst orientalizacji	39
Gry w Orient	42
Potencjał marki „Orient”	46
2. INDYJSKI BALSAM NA DUSZĘ	48
Dystans dla wzroku i mowy	48
<i>Everywoman</i> wybiera terapię	53
Makdonaldyzacja doświadczenia duchowego	57
Idea poszukiwań	61
Fiasko terapii	64
Indie idiomatyczne	65
Ciągłość i różnica	67
3. PODRÓŻNICZE FANTAZJE DOBRE NA KAŻDY WIEK	71
Wzorzec podróżnika	71
Cały świat trzymany w dłoniach: wariant dla dwudziestolatka	72
Praca nad projektem: wariant dla wieku średniego	78
Praca nad projektem: wariant dla emerytów	81
O potrzebie podróży do Indii	87

4. INDYJSKIE ZWIERCIADŁO	89
„Wszystko jest w Indiach”	89
„Przybysz z Polski” czyta świat. Książki i języki	91
Awers i rewers wiedzy	93
Światowość turysty	97
Spojrzenie socjalistyczne i kolonialny <i>entourage</i>	100
Inne ścieżki, inne języki	107
Banalność wizerunków	110
Brzemień postturysty	113
5. OD MISTYKI PRZESTWORZY DO CZYSTEJ TRANSLOKACJI	118
Powietrzna droga i podróż lotnicza	118
Załamanie nowoczesnego szlaku	120
Lotniska pełne znaczeń	123
Przypominany widok	124
Samolot – symbol nowoczesności	127
Lot w indyjskość	128
6. POCIĄGIEM, AUTEM, RIKSZĄ... ODZYSKIWANE MIEJSCA PODRÓŻY	133
Nieważne pociągi	133
Pociągi: obraz Indii i miejsce przygody	135
Całe Indie jeżdżą koleją	138
Austinem przez Indie	141
Lokalny świat w pojazdach	144
Sabotażyści autentyczności	148
Gdzie się podziiali tamci riksarze...	152
7. ULICA JAK RZEKA, MIASTO JAK DŻUNGLA	158
Natura miasta	158
Test dla podróżnika: przekroczyć ulicę	160
Zrozumieć ulicę	163
Praktyka ruchu drogowego	167
Podróżopisarz <i>contra</i> badacz społeczny	170
Koleiny podróżopisarstwa	172
8. PRZEZ BRUD I BIEDĘ DO PRAWDZIWYCH INDII	175
Obszary „prawdy”	175
Problematyczny pakiet	178
Indyjska bieda	179
Współczucie upolitycznione	182
Bieda bliska i daleka, własna i cudza, straszna, malownicza... Literackie opracowywanie motywu	185
Brud i choroba	190
Głód	192

9. MAPA I ZEGAREK. PRAGNIENIE WOLNOŚCI I JEJ GRANICE	197
Pamięć mapy	197
Znikające mapy	202
Wolność w przestrzeni	206
Wolność w czasie	208
Czas – twórca przygód	210
10. REAKTYWACJE	214
Pochwała niewiedzy – uroki łożikowania	214
„Na wschód od zachodu” – czyli gdzie?	218
Nowe egzotyki	224
Wolność i pieniądze	227
Przygoda zamieniana w sukces	230
11. „JADĘ TAM, GDZIE CHCĘ”. WOLNOŚCIOWA TOPIKA A PROBLEM RAM PODRÓŻY	236
Problematyczny „koniec świata”	236
Zorganizowane <i>versus</i> indywidualne	237
Podróżnicza buchalteria i wartość dodana	238
Wolność organizowana	241
Uwikłanie w czas	242
Budulec do ram podróży	244
Dyktatura Złotego Trójkąta	247
Kultywowanie wyboru	249
Kultywowanie sytuacji kontroli	252
12. O TYM, JAK KLOSZ PRZEMIENIA SIĘ W SIEĆ. SPECYFIKA WIEDZY O EGZOTYCZNYCH PODRÓŻACH	258
„Pojechałam sama” – czyli jak?	258
Idea samodzielnej podróży	259
Zanurzenie w sieciach	262
Biblia backpackerów	264
Biblia – czy słaby węzeł sieci?	266
Wiedza zawężlona w książce	268
O szkodliwości konkurencyjnych sieci	269
O potrzebie bezpiecznych korytarzy	271
13. PRZEDMIOTY ORIENTALIZUJĄCE W CODZIENNYCH PRAKTYKACH	275
Przedmioty orientalizujące	275
Ludzie i rzeczy – narracyjne sploty biografii	276
Tryby orientalizacji	281
Ruchy rzeczy i porządki biografii	291
SUMMARY	294

CYTOWANA LITERATURA	299
NOTA EDYTORSKA	308
INDEKS NAZW OSOBOWYCH	309
INDEKS POJĘĆ I TERMINÓW	313

WSTĘP

Topos i droga do Indii

W roku 1924 ukazała się ostatnia powieść Edwarda M. Forstera *Droga do Indii* (*Passage to India*). Na początku lat sześćdziesiątych XX w. fabuła została przeniesiona na deski teatrów brytyjskich i amerykańskich za sprawą scenariusza pisarki indyjskiego pochodzenia Santhy Ramy Rau, a wkrótce potem zaadaptowana na cele produkcji telewizyjnej. W latach osiemdziesiątych na podstawie powieści Forstera nakręcono film kinowy (polskie tłumaczenie tytułu brzmiało *Podróż do Indii*). Ekranizacja zachowała tajemniczą atmosferę powieściowej narracji. Punktem wyjścia opowieści jest podróż: dwie kobiety – pani Moore, matka brytyjskiego urzędnika Ronny’ego, oraz jego narieczona Adela Quested – przyjeżdżają do Indii. Chcą nie tylko odwiedzić mężczyznę bliskiego ich sercu, lecz także poznać „prawdziwe Indie”. To drugie pragnienie uważane jest za aberrację przez zamieszkających w Indiach Brytyjczyków.

Forsterowska opowieść ukazuje aporie kontaktu brytyjskich kolonizatorów z indyjskością (przez jednych deprecjonowaną, przez innych mityzowaną), a także Hindusów z brytyjskością (przez jednych odrzucaną, przez innych poddawaną próbom oswojenia). Mistrzostwo autora polega na tym, że postacie – w zasadzie dość jednoznaczne – zanurzone są w opowieści, która jednoznaczna nie jest. Powieść i oparty na niej film dowodzą, że kontakty między przedstawicielami różnych kultur znamionuje ambiwalencja żywych emocji i sprzecznych interesów.

W roku 2006 Elizabeth Gilbert opublikowała autobiograficzną powieść *Jedź, módl się, kochaj*, która szybko została uznana za bestseller i przeniesiona na ekran (2010). Autorka skorzystała z własnego doświadczenia: opowiedziała, jak świeżo rozwiedziona kobieta, wciąż przeżywająca traumę rozstania z byłym towarzyszem życia, wyjeżdża w podróż. Na szlaku znajdują się Włochy, Indie, Indonezja (właściwie tylko jedna jej wyspa – Bali). Każdy kraj oferuje jej co innego, przy czym słowo „oferuje” jest tu jak najbardziej uzasadnione:

Nie zależało mi na dokładnym poznaniu tych krajów; to już zrobiono. Jeśli rzeczywiście chciałam coś dokładnie poznać, miał to być za każdym razem aspekt samej siebie na tle kraju, w którym właśnie z tą sprawą tradycyjnie już świetnie sobie radzono. Chciałam poznać sztukę doznawania radości w Italii, pobożności w Indiach, a w Indonezji – równoważenia jednego z drugim (Gilbert 2007, s. 32).

Kontakt podróżniczy z odmiennymi kulturami dokonuje się dość płynnie – nie widać tego rodzaju sprzeczności, o których pisał Forster. Na mocy szybkich i oczywistych skojarzeń Indie mają być miejscem, w którym da się pozyskać „sztukę pobożności”. Bohaterka jedzie tam, by sięgnąć po produkt, którego w jej rodzimym środowisku brakuje. Zestawienie tej historii z opowieścią o Adeli Quested, pani Moore i ich Indiach wydobywa różnicę między dwoma projektami podróży – jednym, pochodzącym z początku XX w., ale zakorzenionym w myśleniu dawniejszym, a drugim, z początku wieku XXI, wychylonym w przyszłość. W wyniku jakich procesów powstała ta różnica? Co leży u jej podłoża? Na jakie pozapodróżnicze zjawiska wskazuje? Tego rodzaju pytania dały początek szkicom zawartym w tej książce. Interesowała mnie także kwestia ogólniejsza – działanie mechanizmów przetwarzających topikę drogi do Indii. Postacie przywołanych bohaterek – Adeli i Elizabeth – potraktowałam jako cechujące się swoistym rodzajem egzemplaryczności zwracającym uwagę na specyfikę kontekstów, z których pochodzą.

Technikę zestawień uważam za efektywne narzędzie wyjaśniania procesów kulturowych, zwłaszcza na etapie formułowania pytań. Nie chodzi w niej o szukanie spektakularnych zestawień, ale o wybór takich, które wydobywając znaczące różnice, wskazują na pewien rodzaj wciąż przerywanej i na nowo scalanej ciągłości. To za jej sprawą bohaterka powieści Gilbert wspomniała o „sztuce pobożności”.

Na ciągłość tę wskazuje już sam tytuł powieści Forstera, stanowiący nawiązanie do poematu amerykańskiego poety Walta Whitmana *Passage to India*. „Do Indii podróżuj, duszo” – pisał autor w tym utworze (Whitman 1992, s. 295). O duszy wspominał nie bez przyczyny – romantyzm, z którego wyrastał, uprawomocnił nową koncepcję ludzkiego wnętrza i kazał w nim szukać źródeł autentycznych jednostkowych jaźni. Jednak wiek XIX to także epoka konstituowania się nowoczesnych ideologicznych i praktycznych ram dla wiary w możliwość poznawania i ulepszania cywilizowanego świata. Te dwie tendencje nadały specyficzne znaczenie wciąż aktualnemu toposowi drogi do Indii.

Oczywiście kontakty świata zachodniego z Indiami sięgają czasów znacznie wcześniejszych, ale to właśnie romantyzm dopracował perspektywę, w której Wschód jawił się jako miejsce, gdzie warto udać się nie tyle ze względu na korzyści handlowe czy polityczne, ile w poszukiwaniu szczególnego rodzaju mądrości – takiej, która w świecie Zachodu została zapomniana. Wiersz Whitmana można

odczytać jako wykład kluczowych elementów topiki drogi do Indii w tej właśnie wersji (omówię go dokładniej w szkicu *Znakowanie drogi*). Zawartą w nim myśl o kulturach Wschodu jako źródle, z którego Zachód może zaczerpnąć ożywczą energię duchową, przepracowywano potem w różnych okresach i w różnych obszarach kultury, od elitarnej po popularną. Topos drogi do Indii, który stanowi nić przewodnią zebranych tu szkiców, zrodzony został z tej właśnie idei.

Samo pojęcie toposu wywodzi się z klasycznej retoryki, będącej sztuką praktyczną. Oznaczało chwyt oratorski, półgotową formę retoryczną, pełniącą rolę schematu argumentacyjnego o dużej sile perswazji. Topos miał apelować do inteligencji, emocji, nawyków i upodobań odbiorców. Jak wskazuje źródłosłów – greckie *topos koinos* (τόπος κοινός), łacińskie *locus communis* – jest to miejsce wspólne, czyli powtarzalne w różnych wypowiedziach. Chwyt ten powtarza się, gdyż jest skuteczny i nadaje się do dowodzenia różnych (także całkiem sobie przeciwstawnych) racji. Stosując określone rozwiązania retoryczne, mówca przekonywał słuchaczy o słuszności pewnych twierdzeń i skłaniał do podejmowania określonych decyzji¹. Warto przy tym pamiętać, że – jak zauważa Janina Abramowska – ówczesna retoryka była sztuką mowy żywej, wygłaszanej z pamięci, w pewnym stopniu improwizowanej. Stąd oba porządki – wypowiedzi i repertuaru – mieszczą się pierwotnie i nakładają na siebie w przestrzeni mentalnej mówcy. Nie bez znaczenia są tu także techniki „sztucznej pamięci”, polegające na kojarzeniu elementów myślowych z odpowiednimi punktami w przestrzeni realnej (Abramowska 1982, s. 7–8).

Łączą się tu zatem praktyka i wyobraźnia: tekst powstaje ze względu na planowane odegranie w konkretnej przestrzeni; odegranie sięga do mnemonicznych technik, za sprawą których wyobraźnia porusza się po imaginacyjnej przestrzeni, a wszystko to dzieje się ze względu na cel perswazyjny, który retor pragnie osiągnąć.

Toposy rozumiane szerzej, w planie kulturowym, ożywiają wyobraźnię i skłaniają ludzi do podejmowania pewnych działań w sferze codzienności – na przykład do wyborów dotyczących stylu ubierania się, jedzenia czy sposobu spędzania czasu wolnego. Z tego punktu widzenia droga do Indii to nie tylko rzeczywiste podejmowane podróże i opowieści o nich, ale i pewien pomysł na mniej lub

¹ Zdaję sobie sprawę z roli, jaką odgrywa pojęcie toposu na gruncie badań literaturoznawczych, zwłaszcza od czasu, gdy sięgnął po nie Ernst Robert Curtius (Curtius 2018), przyjmując też do wiadomości wielorakość zastosowań tego pojęcia. Jak zauważała Janina Abramowska: „topos stał się terminem-workiem, mieszczącym wszystkie niemal rodzaje elementów powtarzalnych: od słów-kluczy, poprzez obrazy, motywy i tematy, do schematów fabularnych i typów postaci. Zignorowane zostały różnice co do stopnia złożoności, poziomu tekstu, na którym zjawisko się sytuuje, a także czasowych i przestrzennych granic owej powtarzalności – twórczość jednego autora, prąd, literatura europejska, kultura ludzka w ogóle?” (Abramowska 1982, s. 4). Literaturoznawcze ujęcia są niewątpliwie inspirujące, ale mnie interesuje przede wszystkim potencjał kryjący się w reinterpretacji klasycznego terminu retorycznego związanego z praktyczną, performatywną sztuką przekonywania.

bardziej fragmentaryczne organizowanie życia w różnych jego aspektach. Takie ujęcie toposu – będącego półgotową, otwartą na wiele treści formą – pozwala wyjaśniać mechanizmy różnych praktyk kulturowych. Ku takiemu wyjaśnianiu zmierza ten zbiór szkiców.

Orient płynny i ruchomy

Może się wydać, że w podtytule tej książki zbyt swobodnie posłużyłam się pojęciem orientalnej podróży – wszak nie oznacza ona tego samego co droga do Indii. Nawiązałam jednak do tej formuły rozumienia Orientu, która funkcjonuje na gruncie kultury popularnej – formuły dość mglistej, a jednocześnie pozwalającej w sugestywny sposób wskazywać na pewne cechy zjawisk i przedmiotów oraz charakteryzować stylizowanie różnych obszarów życia. (W takim sensie posługiwały się pojęciem Orientu osoby biorące udział w badaniach etnograficznych, z których korzystałam). Oczywiście zdaję sobie sprawę, że Orient i orientalizm to terminy stosowane na gruncie historii kultury i sztuki, gdzie mają inne niż tu znaczenie (MacKenzie 1995). Co więcej, historia orientalizmu polskiego ma własną specyfikę, odbiegającą od zachodnich formuł orientalizowania (Chrzanowski 1988; Kieniewicz 1978; Reychman 1964; Wachulak 2017). Na ten teren nie będę jednak wkraczać. Kiedy w różnych miejscach tej książki wspominam o Oriencie, to idę ścieżką wyznaczaną przez analizowany przeze mnie materiał, traktując Orient jako mitologizowany obszar istniejący w wyobraźni potocznej i jako efektywną formułę zaczarowywania życia codziennego. Wiąże się on z określonym zespołem idei i symboli pobudzających do różnego rodzaju działań, zarówno tych podróźniczych, jak i takich, które aktualizują się w sferach domowych codzienności. Stąd też cudzysłów, jakim opatrzyłam tę względną, w dużym stopniu subiektywną orientalność. Ponieważ materiał dotyczy podróży do Indii, głównie do tego obszaru odnosić będę to pojęcie, siłą rzeczy zawężając jego użycie.

W tym kontekście uwaga badawcza skupia się nie tyle na samym Oriencie, ile na praktykach orientalizowania. Nawiązuję tu luźno do tego rozumienia orientalizowania, które wprowadzone zostało w krąg dyskusji akademickich przez klasyczną pracę Edwarda Saida *Orientalizm*. Said, opierając się w dużym stopniu na przykładach ze świata arabskiego, pisze o Oriencie jako o dyskursywnie skonstruowanym projekcie kulturowym stanowiącym jednocześnie narzędzie i efekt imperialnej ekspansji: Orient, będący „rodzajem języka, myśli i obrazów” (Said 1991, s. 118), jest wbudowany w zachodnie struktury wiedzy i praktyki władzy. Dyskurs tworzony przez Zachód ustanawia ontologiczną i epistemologiczną różnicę między Wschodem a Zachodem:

Orientalizm odcina się w gruncie rzeczy od realnego Wschodu: sens orientalizmu zależy w znacznie większej mierze od Zachodu i opiera się na zachodnich technikach przedstawiania, które czynią Orient jasnym i zrozumiałym w ramach orientalistycznego dyskursu. Przedstawienia te zawdzięczają swoją użyteczność systemowi zachodnich instytucji, tradycji, konwencji, uzgodnionych kodów – a nie odległemu, amorficznemu Wschodowi (tamże, s. 49).

Zdaniem Saida figury języka kreującego ten Orient to „jego obcość, jego odmienność, jego egzotyczna zmysłowość”; czas gramatyczny tworzący ten dyskurs to czas „wieczysty terazniejszy” (tamże, s. 117).

Koncepcja Saida ma już swoje lata – wspomniana książka po raz pierwszy opublikowana została w roku 1978. Od tamtego czasu inspirowała, pobudzała do dyskusji, a zarysowane w niej koncepcje spotykały się z różnymi propozycjami reinterpretacyjnymi. Obecnie pojęcie Orientu uległo destabilizacji, choć nie straciło swojej retorycznej mocy i nadal stanowi podstawę mocnych argumentów w wielu rodzajach dyskursów. Tłumacząc różnice kulturowe, badacze próbują jednak na nowe sposoby korzystać z kategorii przestrzennych. (Sprzężone ze sobą pojęcia Wschodu/Zachodu do nich wszak nawiązują, choć oczywiście nigdy nie sprowadzały się wyłącznie do tego). Jak zauważają Akhil Gupta i James Ferguson, „«dystans» między bogatymi w Bombaju i bogatymi w Londynie może okazać się mniejszy niż ten dzielący różne klasy w «tym samym» mieście” (Gupta, Ferguson 2004, s. 282). Prosty układ skojarzeń rozpada się. Efektem dysjunkcji (rozumianej jako rozchodzenie się dróg ekonomii, kultury i polityki²) jest „odrywanie się” wyobraźni od statycznie rozumianego miejsca (wyobraźnia rozumiana jest tu jako funkcja kultury). Nie znaczy to, że miejsce zostaje wyzute ze swojej symboliki. Zwiększa się natomiast mobilność symboli i trybów, w jakich może dojść do kontaktu z nimi.

Nie da się zatem *in extenso* stosować pomysłów Saida w odniesieniu do współczesnego świata, jakkolwiek nadal stanowią one cenną inspirację badawczą. Obecnie oczywistymi kontekstami, które trzeba mieć na uwadze, gdy zamierza się rozważać współczesne praktyki orientalizowania, są kultura konsumpcyjna i kultura popularna, traktowane nie jako sfery biernej recepcji, ale jako obszary, w których toczy się wyteżona praca symboliczna. Na swój sposób wyznaczają one układy dominacji i podporządkowania i w związku z tym określają pole wolności dla różnych form ekspresji.

² Jak pisze Arjun Appadurai: „Nowa globalna ekonomia kulturowa musi być postrzegana jako złożony, alternatywny łańcuch zachodzących na siebie treści, którego nie można już dłużej wyjaśniać w kategoriach istniejących modeli centrum–peryferie [...]. Złożoność obecnej globalnej gospodarki ma związek z dysjunkcją, zasadniczym rozchodzeniem się dróg ekonomii, kultury i polityki” (Appadurai 2005, s. 51).

Warto też pamiętać o tym, że perspektywa orientalizująca zyskuje swoistą odwróconą paralelę w innej – okcydentalizującej. Ta ostatnia polega na zestereotypizowanym sposobie postrzegania „Zachodu” przez „Wschód”, przy czym demonizowany „Zachód” staje się tu nosicielem cech zdecydowanie negatywnych (Buruma, Margalit 2005; Carrier 1995). Jak ujmuje to Natalia Bloch:

Okcydentalizm operuje tymi samymi binarnymi opozycjami, co orientalizm – materializm kontra duchowość, nowoczesność kontra tradycja, indywidualizm kontra wspólnotowość – tyle że odwrotnie je wartościuje: pozbawiony korzeni kosmopolita z wielkiego miasta i mechaniczne społeczeństwo a organiczna wspólnota krwi i ziemi; jałowa umysłowość i bezduszny rozum a wewnętrzne życie ducha i autentyczna religijność. Przedstawiciele „Zachodu” zatem to powierzchowni materialści oddający cześć pieniądzu, jakby był Bogiem, amoralni nihilisci szukający wyłącznie przyjemności, wyobcowani egocentrycy i hipokryci (Bloch 2018, s. 84)³.

Orientalizacja i okcydentalizacja to także użyteczne pojęcia pozwalające badać funkcje, jakie pełnią pewne symbole, obrazy, praktyki. Zorientalizowane bądź zokcydentalizowane wyobrażenia o innej niż własna organizacji rzeczywistości włączane są w materię życia. Skutkiem jest powstawanie obszarów orientalizowanych i okcydentalizowanych, których jednak nie należy traktować jako bezwzględnie determinujących tryb pojęciowego ujmowania relacji między „Wschodem” i „Zachodem” ani też aktualizowania się tych relacji w konkretnych praktykach.

Zdeptany szlak i zdeteritorializowana wyobraźnia

Istnieją różne powody, które czynią topikę drogi do Indii wartą uwagi. Powód najbardziej oczywisty to fakt, iż cieszy się ona zadziwiającą żywotnością. Liczne świadectwa pozostawione w literaturze, w sztukach plastycznych i w sztuce użytkowej stanowią dowód na różnorodność sposobów, w jaki ją realizowano. Wprawdzie demistyfikacja zachodniego doświadczenia Orientu okazała się stymulująca dla sposobu, w jaki nauki o kulturze ujmują jego poznawczy potencjał, niemniej jednak doświadczenie to wciąż jest ponownie zaczarowywane na gruncie kultury popularnej. Można wymienić wiele scenariuszy podróży do Indii – od tych osnutych na motywach poszukiwania źródeł wschodniej duchowości poczynając, poprzez te, w których kluczowe jest obcowanie z miejscami ważnymi dla cywilizacji,

³ Bloch na podstawie badań terenowych, jakie przeprowadziła w Indiach, stwierdza, że w istocie obraz ludzi z Zachodu, jakkolwiek z grubsza daje się ująć w tę ramę kategoryczną, w szczególności jest znacznie bardziej wyrafinowany, zawiera wiele odcieni, zwłaszcza jeśli oparty jest na praktyce kontaktu z przybyszami z Zachodu, jaki dokonuje się w obszarze turystycznym (Bloch 2018, s. 85).

poprzez rekreacyjne wersje plażowego wypoczynku, intensywnego imprezowania czy trekkingi górskie aż po turystykę medyczną (Cohen 2011; Diekmann, Hannam 2011; Mehta 1996; Podemski 2005; Saldanha 2002, 2007). Różne wzorce tematykacji Indii występują także w obszarach niezwiązanych bezpośrednio z podróżą – podsuwane są poprzez towary konsumpcyjne, praktyki zdrowotne i rekreacyjne. Reklamy produktów zwanych indyjskimi czy orientalnymi, podobnie jak poetyckie nazwy różnych tras wycieczkowych po Indiach, ukazują spektrum fantazyjnych narracji, które jakoby możemy aktualizować we własnych biografiiach, przy czym wydaje się, że cechują się one konserwatyzmem, odpornym na te treści, które płyną z obszaru krytyki postkolonialnej. Wiąże się to z drugim powodem, dla którego warto rozważać topikę drogi do Indii.

Powód ten to rola, jaką przypadek Indii odgrywa w kształtowaniu się myśli postkolonialnej. Wielu badaczy aktywnych na tym polu pochodzi z Indii, a swoją edukację traktują oni jako wdrażanie do myślenia w trybach zachodnich. Działając na polu międzynarodowej myśli akademickiej, włączają tę kondycję w proces tworzenia teorii postkolonialnej. Obszarem ich refleksji są język pojęciowy, tradycja intelektualna, stosunki społeczne, instytucje, praktyki codzienności. W pracach takich badaczy, jak Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Indie stawały się *experimentum crucis* dla formułowania rozwiązań teoretycznych. Narracje o tym kraju są przez nich relatywizowane na różne sposoby, a świat Zachodu nie jest ich jedynym dysponentem; zresztą samo pojęcie świata Zachodu niekiedy zdaje się rozmywać.

W tym kontekście szczególnie wymowny okazuje się ten fragment *Nowoczesności bez granic*, w którym Arjun Appadurai odwołuje się do przykładu ze swego życia:

W styczniu 1988 moja żona (która jest białoskórym historykiem Indii) i ja (tamilski bramin, wychowany w Bombaju i przemieniony w *homo academicus* w Stanach Zjednoczonych), wraz z naszym synem, trzema członkami rodziny mojego starszego brata i świtą złożoną z jego kolegów i pracowników, postanowiliśmy odwiedzić Świątynię Meenaksi w Madurai, jednym z wielkich pielgrzymkowych centrów w południowych Indiach. Moja żona prowadziła w tym miejscu badania przez dwie dekady z przerwami (Appadurai 2005, s. 87).

Każdy z członków rodziny stawiał sobie inne cele – poczynając od uzyskania świątynnego błogosławieństwa, mającego zaowocować szczęśliwym małżeństwem córki (w przypadku brata autora), poprzez poznawanie własnych korzeni (w przypadku jego syna), odwiedzanie miejsc znanych z młodości, załatwienie interesów zawodowych, po dzielenie emocji z innymi członkami rodziny. Jednym z zamierzeń, których nie udało się zrealizować w czasie tej podróży, było spotkanie w Maduraj z kapłanem świątynnym, który niegdyś współpracował

z żoną autora. Kapłan ów przeniósł się bowiem do Houston, by działać na rzecz tamtejszej hinduskiej społeczności. Appadurai potraktował to jako jeden z wielu przejawów zyskiwania przez Maduraj wymiaru kosmopolitycznego. Na tym przykładzie widać, jak biografie rodzinne poszerzają się i dynamizują, a splecione wątki prowadzą „do zrozumienia globalizacji hinduizmu, transformacji «tubylców» w swego rodzaju kosmopolitów i faktu, że świątynia nie tylko przyciąga teraz ludzi z całego świata, ale także sama rozprzestrzenia się na zewnątrz” (Appadurai 2005, s. 89). Co więcej, wyobraźnia niejako „odrywa się” od miejsca, jakkolwiek miejsce nie zostaje opróżnione ze swojej symboliki. Historia opowiedziana przez Appaduraia pokazuje, jak problematyczne może być określenie zakresu sensów ewokowanych przez topos drogi do Indii:

W miarę nasilania się procesów deterytorializacji osób, obrazów i idei ich waga niespostrzeżenie wzrosła. Więcej ludzi na całym świecie zaczęło postrzegać swoje życie przez pryzmat możliwych sposobów życia oferowanych przez wszystkie rodzaje mass mediów. Znaczy to, że fantazja jest teraz praktyką społeczną; w wielu społeczeństwach uczestniczy na wiele sposobów w społecznym wytwarzaniu wielu ludzkich biografii (tamże, s. 83–84).

Dlatego – dowodzi autor – etnografowie powinni włączyć w zakres swych materiałów takie złożone formy ekspresyjnej reprezentacji, jak filmy czy powieści, stanowiące istotny materiał do badania konstrukcji i analizy naszych własnych przedstawień (tamże, s. 98). To właśnie będę czynić w tej książce.

Wyobraźnia podróżnicza

W toku wywodu posługiwać się będę pojęciem „wyobraźni podróżniczej” – ważne jest ono dla zrozumienia trybu, w jaki rozumiem mechanizm kulturowych aktualizacji toposu. Pojęcie to odnosi się do społecznie wytwarzanego trybu wizualizowania obszarów leżących poza przestrzeniami rutynowej codzienności, do kojarzenia tych obrazów z określonymi zespołami sensów i odnoszenia ich do własnej biografii – tej aktualnie przeżywanej, minionej lub tej, którą się projektuje. Jest ono w zasadzie zbieżne z pojęciem wyobraźni turystycznej (Salazar 2012; Salazar, Graburn 2014)⁴. Piszę jednak o wyobraźni podróżniczej (a nie turystycznej), gdyż określenie „podróżnik” konotuje określone projekty tożsamościowe, które w moim przekonaniu są silnie związane z tym rodzajem wyobraźni. (Wyjaśniam to dokładniej w szkicu 3).

⁴ Tak określiłam wyobraźnię podróżniczą w: Wieczorkiewicz 2018. W zamieszczonych tu szkicach rozwijam tamtą koncepcję.

Wyobrażenia podróźnicza jest poddana globalnym przepływowi, a więc deterytorializowana, ale także wciąż wiązana z przestrzennie sytuowanymi zespołami sensów i przetwarzana w różnych lokalnych układach. W jej badaniu niezwykle istotny jest aspekt performatywny, a więc sposób, w jaki imaginarium może być przekładalne na konkretne praktyki (Coleman, Crang 2002; Edensor 1998, 2014; Haldrup, Larsen 2009). Nie powstaje przy tym układ o charakterze deterministycznym. Chodzi raczej o relacyjne współlistnienie mniej i bardziej całościowych narracji podróźniczych podrzucanych przez różnego rodzaju przekazy i konkretnych praktyk podróźniczych (Diekmann, Hannam 2012).

Wyobrażenia podróźnicza w sposób immanentny wiąże się z całokształtem życia społecznego. Turystyfikacja codzienności przejawia się w bardzo wielu przestrzeniach i działaniach (Haldrup, Larsen 2009), zasilana przez symbole krążące w obszarach globalnego przemysłu kulturowego (Lash, Lury 2011). Nic więc dziwnego, że w analizach tych zjawisk coraz ważniejsza staje się kategoria mobilności. Rozumieć ją należy wieloaspektowo – jako odnoszącą się do ruchów zarówno ludzi, jak i przedmiotów, wyobrażeń czy idei (Hannam, Sheller, Urry 2006; Sheller, Urry 2004; Urry 2009). Nie chodzi tylko o to, by ruchy te dostrzegać, ale by nastawić badawczą uwagę na ujmowanie świata w ramach paradygmatu mobilności (Adey 2017; Cresswell, Merriman 2011; Urry 2008; Sheller, Urry 2016; Urry, Sheller 2006). Jak pisali Akhil Gupta i James Ferguson:

Bez wątpienia ludzie zawsze byli bardziej mobilni, a tożsamości mniej niezmiennie, niż mogłoby to wynikać ze statycznych podejść typologicznych antropologii klasycznej. Obecnie jednak gwałtownie rosnąca i przyspieszająca mobilność ludzi ma związek z tym, że wytwory kultury i praktyki kulturowe nie „stoją w miejscu”, co jest źródłem głębokiego poczucia wykorzenienia terytorialnego, erozji kulturowej odrębności miejsc oraz fermentu teorii antropologicznej (Gupta, Ferguson 2004, s. 270–271).

Zdeterytorializowana wyobrażenia, działająca w układach tworzonych przez globalny przemysł kulturowy, nieuchronnie wprowadza badaczy w stan dezorientacji. Na pierwszy rzut oka dostrzega się bowiem obraz znany z różnych przekazów, rozpoznaje jego kształty, po czym okazuje się, że tak łatwo rozpoznana forma ewokuje nowe, zmienne sensory. Trudno wyczuć, jaką strategię badawczą obrać. Czy analizować je w perspektywie genealogicznej, śledząc początki użycia, pytając o to, skąd wziął go dany użytkownik, czy genologicznej, określając gatunkową przynależność, a może funkcjonalnie, pytając raczej o ich obecną funkcję niż o niegdyśiejsze zastosowania? Każde z tych rozwiązań jest częściowe. Nasuwa się więc myśl, że należałoby iść we wszystkich tych kierunkach jednocześnie i chwycić sensory, które jawią się jako wpisane w dynamikę globalnych przepływów.

Metoda szkicowania

Z tej dezorientacji bierze się szkicowość prezentowanych tu tekstów. Sięgam w nich do przykładów skupiających w sobie cechy szerszych zjawisk i procesów. Staram się odnieść je do istotnych kontekstów, ale ogólniejszych sensów szukam nie tylko w tych samych kontekstach, lecz w tym, co wynika z zestawień przykładów i kontekstów. Nie pretenduję do przedstawienia całościowej historii toposu drogi do Indii ani do systematycznej analizy jego obecnej postaci. Ta książka ma być raczej szkicownikiem niż panoramą. Szkic, jak wiadomo, koncentruje się na tych elementach, które jego twórca uznaje za konstytutywne dla świata przedstawionego. Tak właśnie postępuję, zarysowując różne ujęcia wybranej przeze mnie problematyki, by pokazać pewne warianty kulturowego przetwarzania toposu drogi do Indii.

Materiał, z którego korzystam, z założenia nie był jednorodny. Sięgam do literatury podróżniczej i reportażowej, do filmów fabularnych i tych z obszaru *infotainment*; korzystam z forów i blogów podróżniczych oraz z wywiadów etnograficznych. Te – jak mogłoby się wydawać – heterogeniczne źródła traktuję jako komplementarne. Odwołując się do nich, chcę wskazać na zjawisko krążenia wiedzy podróżniczej. W istocie fragmenty zaczerpnięte z różnych obszarów kultury mogą stanowić aktualizację tych samych toposów. Narracje o podróżach i praktyki podróży ujmuję więc jako materiał integralnie ze sobą powiązany, dający wgląd w kulturowe rozgrywanie topiki.

Najwięcej uwagi poświęcam literaturze polskiej – w ten sposób zaznaczam miejsce, z którego jako twórczyni szkiców rozglądałam się wokół, najpierw rozpoznając najbliższe mi obszary symboliczne. Interesują mnie tendencje zaznaczające się w okresie powojennym, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Nie będę sięgać po książki starsze niż te z drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX w. – zajmę się więc okresem, który może objąć pamięć jednego pokolenia. Oczywiście w tym czasie zmienił się rynek wydawniczy. Obecnie książek o podróżach do Indii jest znacznie więcej niż w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych XX w. Pisane są przez autorów o innym przygotowaniu pisarskim (niekiedy w ogóle bez tego przygotowania) i przeznaczone dla czytelnika, który ma inne kompetencje w dekodowaniu znaków indyjskości ze względu na ich obecność w różnych obszarach codzienności oraz na większą dostępność różnorodnych treści medialnych. O ile wybór dawniejszych przykładów nie był trudny, o tyle współczesna dynamika podróżopisarstwa stawiała mnie w kłopotliwej sytuacji.

Ponieważ nie stawiałam sobie za cel prezentowania całościowego obrazu polskiego podróżopisarstwa o tematyce indyjskiej, wybierałam przykłady, które w klarowny sposób ilustrują konkretne zjawiska. Przywoływane przeze mnie

pozycje różnią się między sobą pod względem konstrukcji i stopnia wnikliwości. Niektóre za oś narracji mają podróż, inne stanowią serię obrazków na różne tematy albo też łączą oba wzorce. Nie twierdzę, że mówią one to samo; chodzi mi raczej o to, że czerpią ze wspólnego zasobu form i symboli, czyniąc z nich użytek określony przez zmieniający się horyzont wyobraźni. Zdaję sobie sprawę z niejednakowego gatunkowego zakorzenienia wybranych przykładów. Sądzę jednak, że zestawianie fragmentów pochodzących z reportażu, tekstów wspomnieniowych i książek podróżniczych w wyrazisty sposób pokazuje wędrówki i przemiany motywów i wątków kojarzonych z ogólnie rozumianą topiką drogi do Indii. Oczywiście motywy mogą być wykorzystywane na różne sposoby, mogą być ideologizowane, estetyzowane, ale pewne tendencje do ich użycia tworzą w wyobraźni koleiny, które pisarzom trudno ominąć.

W ostatnim ze szkiców o literaturze analiza tekstów zostaje okazjonalnie odnoszona do kwestii odbioru czytelniczego – chcę bowiem także rozpoznać współczesny respons czytelniczy w odniesieniu do przemian badanej tematyki. Materiał czerpię głównie z portalu lubimyczytac.pl, współtworzonego przez internautów-czytelników, a także z dwóch innych podobnych: biblionetka.pl oraz nakanapie.pl. Na tym pierwszym – będącym obecnie największym i najprężniej działającym polskim portalem czytelniczym – opinii jest najwięcej; niekiedy wzajemnie do siebie nawiązują, dlatego też podawane przeze mnie przykłady pochodzą głównie z tego miejsca.

Ramę konstrukcyjną książki wyznaczają trzy szkice wstępne poświęcone przemianom topiki drogi do Indii w kulturze Zachodu oraz zamykające książkę trzy teksty dotyczące współczesnych polskich praktyk podróży i przedmiotów kojarzących się z podróżami do Indii.

Szkice wstępne z założenia są bardzo ogólne – mają bowiem zarysować konteksty rozważań. Specyfikę zjawisk i procesów chciałam wydobyć poprzez wyraziste przykłady, które dają się traktować jako emblematy pewnych zjawisk i procesów. Interesują mnie zarówno przykłady tekstów i ich przetworzeń, jak i praktyki.

Natomiast szkice o praktykach wiążących się z topiką podróży do Indii mają charakter empiryczny. Materiał stanowią wywiady, obserwacje etnograficzne, blogi i fora podróżnicze. Wywiady są efektem prowadzonego przez mnie w latach 2013–2016 w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW laboratorium etnograficznego „Orient w Warszawie” oraz badań zorganizowanych w ramach grantu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”⁵, w którym kierowałam modulem „Swojskość i obcość w mieście”. Wywiady powstały przy udziale studentów uczestniczących w tych przedsięwzięciach – w tym

⁵ Grant z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Obserwatorium Kultury (27508/12/A2), Uniwersytet Warszawski.

miejsu serdecznie dziękuję im za inspirującą współpracę. W kodach cytowanych wywiadów wskazuję badacza przeprowadzającego daną rozmowę⁶, numer archiwizowanego wywiadu i płeć rozmówcy. W przypadkach szkiców poświęconych praktykom podróżowania rozszerzam kody o informacje dotyczące form podróży, gdyż są one istotne dla analizowanych w tych rozdziałach treści. Rozmówcy zostali zanonimizowani zgodnie z zasadami przyjętymi w pracach etnograficznych.

W tym samym okresie prowadziłam obserwacje forów i blogów podróżniczych. Teren był w tych badaniach traktowany nie tylko jako miejsce fizyczne, ale i jako pole wytwarzania sensów dla różnych znaków Orientu. Jego granice miały płynny charakter, rozciągały się w przestrzeni realnej i wirtualnej.

Oczywiście ja także podróżowałam po Indiach. Mam za sobą jeden wyjazd przedsięwzięty w ramach badań terenowych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i trzy zorganizowane prywatnie (ostatni obejmował też Nepal). Każdy z nich trwał mniej więcej miesiąc i skupiał się na innym obszarze. Pozwalały mi one lepiej zrozumieć temat, ale nie wprowadzam autoetnografii do zestawu metod, którymi się posługuję. Nie chciałam bowiem szkicować autoportretu, ale obrazki pokazujące topikę drogi do Indii w kulturze. Poniżej zapowiem ich treść.

Treść szkicownika

Szkic **Znakowanie drogi** przygotowuje grunt dla kolejnych rozdziałów tej książki i zaznacza interpretacyjnie użyteczne konteksty. Wyjaśniam w nim, czym była romantyczna wersja toposu drogi do Indii i na czym polegało jego kontrkulturowe przetwarzanie. Pomaga to zrozumieć, jak kultura popularna tworzy koleiny w drodze do Indii i na czym mogą polegać próby wyjścia poza nie w warunkach deterytorializacji toposu i wzrostu niejednoznaczności samej idei drogi do Indii. Uwzględniam też perspektywę kultury konsumpcyjnej, sprawiającej, że znaki Orientu mogą stać się swoistą marką nadającą charakter towarom, praktykom czy stylom życia.

W szkicu **Indyjski balsam na duszę** pokazuję, jak w specyficznych horyzontach kultury Zachodu dokonuje się przepakowywanie zawartości toposu drogi do Indii. Wyjściowy materiał do analizy dają fabuły dwóch powieści i ich adaptacji filmowych – wspomnianych na wstępie *Drogi do Indii* Edwarda M. Forstera i *Jedź, módl się, kochaj* Elizabeth Gilbert. Otwartości toposu na adaptację różnych treści

⁶ Kody badaczy przeprowadzających wywiady: Joanna Baranowska – JoB; Justyna Błędowska – JuB; Justyna Jarząbek – JJ; Oskar Papis – OP.

chcę dowieść poprzez wprowadzenie w pole widzenia trzech innych przekazów filmowych, traktowanych przeze mnie jako szczególnego rodzaju wypowiedzi o wartości drogi do Indii. Są to filmy: *Pociąg do Darjeeling*, *Dawid chce odlecieć* i *Krzyk mrówek*. Analizy te wyjaśniają, jak wyrastające z różnych kontekstów kulturowych przekazy literackie i filmowe projektują użytkowanie toposu drogi do Indii, a także jak w warunkach formacji określanych skrótowo nazwami kultury terapeutycznej i kultury konsumpcyjnej topos ten bywa przetwarzany.

W szkicu **Podróżnicze fantazje dobre na każdy wiek** wychodzę od koncepcji podróży backpackerskiej, powiązanej z projektem tożsamościowym podróżnika. Zastanawiam się nad tym, jak pewne jej elementy, atrakcyjne ze względu na konotowane treści, wykorzystane są w projektach przeznaczonych dla osób, które ze względu na wiek i pozycję społeczną nie mieszczą się w kategorii backpackera. Przedmiotem mojej uwagi są trzy produkcje filmowe; traktuję je jako przykłady trzech wersji projektu. Punkt wyjścia to wieloodcinkowy serial *Obieżyświat* (tytuł oryginalny *Globe Trekker*), stanowiący wyrazistą promocję formuły backpackerskiej. Moja uwaga skierowana jest na odcinki o tematyce indyjskiej. W dalszej kolejności analizuję krótszą serię zatytułowaną *Droga przez Indie* (oryg. *Caroline Quentin. A Passage through India*) oraz film fabularny *Hotel Marigold* (*The Best Exotic Marigold Hotel*).

W następnych siedmiu szkicach sięgam do wybranych tekstów z literatury polskiej.

Pierwszy z tych szkiców – **Indyjskie zwierciadło** – wprowadza czytelnika w klimat współczesnego podróżopisarstwa. Traktuje o swoistym obciążeniu podróżopisarzy, jakim jest świadomość podejmowania ogranych już tematów i posługiwania się motywami, które utraciły znamiona świeżości. Odnosząc to do sytuacji wcześniejszej, cofam się do lat pięćdziesiątych XX w., by zarysować tendencje przemian w topice drogi do Indii.

W dwóch kolejnych szkicach: **Od mistyki przestworzy do czystej translokacji** oraz **Pociągiem, autem, riksą... Odzyskiwane miejsca podróży**, punktem wyjścia do refleksji jest sytuacja przemieszczania się do Indii i wewnątrz nich różnymi środkami transportu. Moim celem jest pokazanie, jak określone formuły mobilności wpisują się w wewnętrznie uspojniane podróżnicze imaginaria. Analizuję zatem przemiany symbolicznego potencjału różnych środków transportu – samolotów, pociągów, samochodów, rikszy itp. Interesuje mnie też sposób, w jaki te motywy wiązane są z różnymi koncepcjami podróży.

W szkicu **Ulica jak rzeka, miasto jak dżungla** kreślę mechanizm literackiego obrazowania indyjskich miast w kontekstach podróżniczych. Ukazuję specyfikę wykorzystania metaforyki „dzikiej natury” i pytam o jej funkcje. Formuła podróżopisarskich obrazów „wrzucenia w indyjską ulicę” zestawiona jest z obrazem

tworzonym w perspektywie antropologicznej. Zarysowane są też tryby przekształcania „niecywilizowanych”, chaotycznie zbudowanych miast w obszary, które są dla wyobraźni podróżniczej użyteczne.

W szkicu **Przez brud i biedę do prawdziwych Indii** skupiam się na motywach, które wpisując się w doświadczenie podróżnicze, mogą je uczynić moralnie dwuznacznym. Bieda, brud, głód, hałas czy chaos w specyficzny sposób zanieczyszczają bowiem obraz Indii pięknych i uduchowionych; z drugiej jednak strony, traktowane jako oznaczniki tego kraju, są nieodzowne dla powstania wiarygodnego obrazu.

W szkicu **Mapa i zegarek. Pragnienie wolności i jej granice** odnoszę się do kategorii przestrzeni i czasu, które w powiązaniu z topiką wolnościową pełnią istotną rolę w narracjach o podróży. Pytam o to, jak trudności, ograniczenia i uwikłania w życie codzienne znajdują odbicie w narracjach o podróżach, jak wyobrażenia przewyżcza je, ale także maskuje lub zafałszowuje ich działanie. Ukazuję przemiany w literackim opracowywaniu motywu ograniczeń. Traktowane mogą być one w kategoriach przestrzennych lub czasowych, co znajduje odbicie w sposobach obrazowania, budującego imaginarium w ramach paradygmatu mapy lub zegarka.

W szkicu **Reaktywacje** zastanawiam się nad możliwościami ożywiania całościowo rozumianej topiki drogi do Indii. Pokazuję strategie nadawania wagi opowieściom o podróży. Interesuje mnie także to, jaki typ podróżnika okazuje się obecnie atrakcyjny i na czym może polegać odnoszenie opowieści o podróży do horyzontu biograficznego czytelników.

W następnych szkicach wychodzę poza świat literatury, by zająć się obszarem praktyk.

W szkicu **„Jadę tam, gdzie chcę”. Wolnościowa topika a problem ram podróży** wychodzę od pozornie prostego podziału na turystykę zorganizowaną i niezorganizowaną, by pokazać jego dyskusyjność na gruncie badań odnoszących się do realizacji projektów podróżniczych. Interesuje mnie też to, jak w odniesieniu do podróżniczej ideologii tworzone są realne ramy podróży determinowane przez jej czas i koszt oraz to, jak w odniesieniu do tych determinant ujmowana jest przestrzeń przeżywania podróży.

W szkicu **O tym, jak kłosz przemienia się w sieć. Specyfika wiedzy o egzotycznych podróżach** omawiam sposoby konstytuowania się praktycznej wiedzy o podróżowaniu do Indii i w Indiach. Pokazuję, jak wiedza ta działa na różnych poziomach i jak wpływa na swych użytkowników. Interesuje mnie też kwestia ogólniejsza: jak w kontekście współczesnych przemian można rozumieć usieciowienie wiedzy.

Ostatni z zamieszczonych w tej książce szkiców **Przedmioty orientalizujące w codziennych praktykach** traktuje o przedmiotach kojarzących się z Orien-

tem. Przedstawione są one w kontekstach biografii ich posiadaczy. W toku wywodu pokazuję, jak w indywidualnych biografiach w miejscu oddalonym od geograficznego obszaru zwanego Orientem (terenem, w którym zbierano materiał była bowiem Warszawa) w prywatnych przestrzeniach, w konkretnych relacjach ludzi i rzeczy powstają tożsamościowe porządki, na różne sposoby wykorzystujące symboliczny potencjał przedmiotów. Zdecydowałam się zakończyć książkę rozdziałem o przedmiotach po to, by pokazać, że życie codzienne nasycone jest opowieściami o podróżach i o egzotycznych światach, które mogą być przywoływane na różne sposoby.

1. ZNAKOWANIE DROGI

„Do Indii podróżuj, duszo!”

W specyfikę toposu drogi do Indii wprowadzę za pomocą wspomnianego we *Wstępie* poematu Walta Whitmana *Passage to India*. Wyraźnie pokazuje on, na czym polegała przemiana dawniejszego rozumienia drogi do Indii – tego, w którym ciekawość eksploratorska splatała się z rywalizacją handlową i polityczną – w wersję nowszą, wiążącą ją ze szczególnym rodzajem doświadczeń.

Poeta napisał utwór w roku 1869, zainspirowany otwarciem Kanału Sueskiego. Rozpoczął obrazem podróży odkrywczych:

Podróż do Indii!
Zmagania wielu kapitanów, opowieści o wielu umarłych żeglarzach
Skradają się i zasnuwają moją duszę
Jak chmury i chmurki na niedosiężnym niebie (Whitman 1992, s. 295).

Zrazu mogłoby się wydawać, że to pieśń na cześć technologicznej ekspansji Zachodu:

Me dni opiewając,
Opiewając wielkie dokonania terażniejszości,
Opiewając solidne lekkie konstrukcje inżynierów,
Nasze współczesne cuda (co przewyższyły siedem ciężkich konstrukcji starożytności),
W Starym Świecie, na wschodzie, Kanał Sueski,
Nowy Świat spięty potężną siecią dróg żelaznych,
Morza usłane płataniną szlachetnych elokwentnych drutów.

Szybko jednak to spojrzenie skierowane w przyszłość zmienia kierunek:

Najpierw, i zawsze, o duszo, rozbrzmiewaj okrzykiem:
Przeszłość! Przeszłość! Przeszłość!
Przeszłość – tajemnicze niezbadane spojrzenie wstecz!
Rojna zatoka – ciżba śpiących i cieni!
Przeszłość! – nieskończony ogrom przeszłości!
Bo czymże jest terażniejszość, jeśli nie plonem przeszłości?

Wprawdzie dzięki geniuszowi inżynierskiemu fizyczna przestrzeń Ziemi staje się coraz bardziej spójna, dostępna i wewnętrznie komunikowalna, ale osiągnięcie to nie będzie pełne, jeśli przyszłości nie zepnie się z przeszłością:

(Jak wypuszczony pocisk, co lecąc nie zbacza z toru,
Tak terazniejszość początek i pęd swój bierze z przeszłości).

W toku utworu wielokrotnie powraca fraza *Passage to India* (przetłumaczona na polski jako „Droga do Indii”), nadając strofom specyficzny rytm. Najpierw sygnuje ona wątek o postępie, potem rozwija się w narrację o różnych rodzajach poznania. Pomaga wyrazić przekonanie, że obok wiedzy naukowej istnieje jeszcze inna mądrość. Po raz pierwszy akcent ten pojawia się w drugiej części poematu, gdy mowa jest o duszy: „Passage O soul to India!” („Do Indii podróżuj, duszo!”). Poeta chce być depozytariuszem wartości duchowych i ich wrażliwym strażnikiem. Jego ucho jest wyczulone na tajemny przekaz, a pióro potrafi wzmocnić go tak, żeby był słyszalny:

Azjatyckie mity rozjaśnij, pierwotne baśnie.
Nie tylko was, dumne prawdy świata,
I nie jedynie was, fakty współczesnej nauki,
Lecz mity i baśnie dawne, baśnie Azji i Afryki,
Dalekosiężne promienie ducha, marzenia swobodne,
Głębinne legendy i biblie,
Zuchwałe wątki poetów, religie prastare.

Jednoczenie ziemskiej przestrzeni, dokonujące się wysiłkiem podróżników i naukowców, wywołuje w ludziach pewien niedosyt – niedosyt ducha. Wzmaga się on wraz z powiększaniem się rozziwów między osiągnięciami współczesnej cywilizacji a pradawną mądrością wierzeń, mitów i legend¹. Ostatnia, dziewiąta część poematu rozpoczyna się wezwaniem do takiej podróży, która nie sprowadza się do przemieszczania się w przestrzeni geograficznej („Passage to more than India” [„To więcej niż podróż do Indii”]).

Chodzi tu o drogę inną niż ta, w którą wyprawiał się Kolumb. O tamtej zresztą też Whitman wspomina. Zaznacza, że warto zapisać w pamięci marzenia Kolumba, a także marzenia innych podróżników, odkrywców i wynalazców, żyjących

¹ Zob. także:

„Tam, z grodów Azji zstępują promieniście,
Zjawiają się Adam i Ewa, za nimi miriada potomków
Wędrują, tęskniąc, opętani pragnieniem wiedzy,
Pytając, stropieni, bezkształtni, w gorączce, nigdy dość szczęśliwi,
Z tym samym, ciągle smutnym refrenem:
Dlaczego, duszo nienasycona? I Dokąd, życie szydercze?”.

pragnienie wszechstronnego opanowania świata. W jego przekonaniu poezja może powiązać dwa obszary – tamten mityczny, religijny, zawierający prądawne mądrości, z tym, gdzie lokuje się progresywna wiedza; warto to robić w taki sposób, by nadal słyszeć głosy przeszłości:

Wody Indusu i Gangesu i wiele ich dopływów,
(Brzegami mej Ameryki przechadzam się, oglądam, przywracam wszystko),
Opowieść o Aleksandrze, o jego marszach wojennych i nagłej śmierci,
Po jednej stronie Chiny, po drugiej Arabia i Persja,
Ku południowi wielkie morza i Zatoka Bengalska,
Rzeki literatury, potężne eposy, religie, kasty,
Stary, tajemny Brahma w nieskończonej dali, delikatny i młody Budda,
Imperia centralne i południowe, ich posiadłości i panujący,
Wojny Tamerlana, panowanie Arangzeba,
Handlarze, władcy, odkrywcy, muzułmanie, Wenecjanie, Bizancjum, Arabowie
i Portugalczycy,
Pierwsi słynni podróżnicy, Marco Polo, Maur Battuta,
Wątpliwości nie rozwiane, mapa nieznana, białe plamy do wypełnienia,
Niemordowane stopy ludzkie, nieustrudzone ręce,
I ty, o duszo, co nie ścierpisz wyzwania
Średniowieczni żeglarze stają przede mną.

Poeta – bohater i współtwórca tej historii – w szczególny sposób zaznacza swą w niej obecność: wydobywa fakty z mroków, rzuca na nie światło, układa je w linearnym porządku i ostatecznie wyklada ich sens. Historia, którą opowie, jest historią Zachodu:

Świat zbudzonej przedsiębiorczości 1942 roku,
Jak siły żywotne ziemi na wiosnę coś zbiera w ludzkości;
Sklania się ku zachodowi wspaniałe słońce rycerstwa.

Utwór kończy się obrazem poety – żeglarza, wyprawiającego się do krainy początków myśli, do rajów rozumności. W podróży tej dusza wznosi się ku Bogu – takiemu jednak, który rozsadza chrześcijańskie rozumienie boskości. W ten sposób opowieść o rozwoju zmieniała się w inną – o niedosycie, który odczuwają mieszkańcy nowoczesności, i o przeczuwanych źródłach zaspokojenia. Whitmanowskie zastosowanie toposu zasadzało się na tym, że poeta ukazywał opozycję między zachodnią cywilizacją a mądrością Wschodu, po czym kreślił drogi wiodące od jednej do drugiej. Droga powrotna miała być drogą człowieka przez Wschód odmienionego – ten element jest kluczowy dla zrozumienia specyfiki toposu.

Sięgnęłam po ten poemat, gdyż pozwala on uchwycić te elementy w ich naracyjnym działaniu. Pojawiające się w nim słowo *passage* oznacza podróż, ale i przejście; pojęcie to sugeruje potencjał transformacyjny związany z procesem

przechodzenia. (Takie nachylenie semantyczne wykorzystane zostało przez antropologiczne pojęcie *rite de passage*, oznaczające obrzęd przejścia). Polskie tłumaczenie tej frazy na „drogę do Indii” zaciera ten element sensu. Taki kierunek interpretacyjny realizowany jest jednak przez aktualizację toposu w narracjach różnego rodzaju i w praktykach kulturowych.

Oczywiście zainteresowanie Wschodem w wieku XIX i później przybierało różne postacie. Zaznaczało się w nurcie rozważań filozoficznych, zwłaszcza u przedstawicieli niemieckiego romantyzmu (Herdera, Schlegla, Hegla, Schopenhauera, Nietzschego). Wytwarzało układy instytucjonalne, nakierowane na syntetyzowanie różnych formuł wiedzy i mądrości (takie jak Towarzystwo Teozoficzne założone w roku 1875). Utrwalało to dyskurs o zasadniczej odmienności tego, co wschodnie i co zachodnie. Nie będę szczegółowo omawiać tych kwestii², gdyż chodzi mi jedynie o skrótowe wskazanie konstytutywnych elementów topiki drogi do Indii w jej wersji przemodelowanej w XIX w. W tym kontekście staje się zrozumiałe to, że w początkach XXI w. wspomniana wcześniej bohaterka książki *Jedź, módl się, kochaj*, wyjaśniając indyjski kierunek swej podróży, mogła wspomnieć o chęci poznania „sztuki pobożności”, by wybór stał się oczywisty. Jej intencja była jasna, gdyż korzystała z kolein, jakie w wyobraźni potocznej złośliła topika drogi do Indii. Odnosiła się do pewnej wersji duchowości – tej mianowicie, która jako kategoria kulturowa nowoczesności wyłania się w drugiej połowie XIX w., zrodzona za sprawą kompleksowych procesów globalizacji politycznej i ekonomicznej oraz kulturowego integrowania się różnych obszarów świata (Veer 2009).

Warto przy tym pamiętać, że wytwarzanie nowoczesnej dychotomii, w której ramach duchowy Wschód i materialistyczny Zachód są sobie przeciwstawne, nie jest wyłącznie wytworem jednej ze stron. Wiele form kulturowych, opatrywanych mianem orientalnych, powstało w sytuacji kontaktu. Jednym z wydarzeń emblematycznych dla tego procesu jest z pewnością pojawienie się Bengalczyka swamiego Wiwekanandy na zgromadzeniu Parlamentu Religii Świata w Chicago w roku 1893. Przybył tam z własnej inicjatywy i wygłosił mowę na temat hinduizmu. Obraz, jaki przedstawił, apelował do żywotnych potrzeb zachodniego społeczeństwa. Zamazywał przy tym niektóre elementy hinduizmu (te, które raziłyby wiktoriańską obyczajowość), a eksponował inne. Jak ujmuje to Gavin Flood:

[Wiwekananda] jest częściowo odpowiedzialny za rozpowszechnienie przekonania o istnieniu duchowego Wschodu i materialnego Zachodu. Wierzył w duchową wyższość Wschodu i przyznawał pierwszeństwo Zachodowi w kwestiach materialnych, technologicznych i naukowych. Ta dychotomia przyczyniła się do wzmocnienia obrazu Indii jako „innego” dla Zachodu, wbrew rzeczywistości, która jest

² Szerzej na ten temat: Inden 2000.

o wiele bardziej złożona, jako że obie kultury zawierają silne składniki „duchowe” i „materialne” (Flood 2008, s. 271–272).

Wspominam o tym, by zaznaczyć wielokierunkowość przepływów ludzi i idei, za których sprawą trwa topika drogi do Indii. W swoich szkicach zakresiłam obszar badań tak, że skupiam się na zachodnich użytkownikach tej topiki; chcę jednak podkreślić, że nie uważam ich za jedynych jej twórców i użytkowników.

Spośród wielu możliwych perspektyw, w jakich można ukazać kulturowe przetworzenie topiki, zatrzymam się przy dwóch – jednej, tworzonej przez kontrkulturowość, i drugiej – przez kulturę konsumpcyjną. Wybrałam je spośród wielu możliwych, gdyż sądzę, że wydobywają one te czynniki przetworzeń, poprzez które można zyskać wgląd w jej złożoną mechanikę.

Dziedzictwo włóczęgów Dharmy

Ważnym etapem w przetwarzaniu myśli o Wschodzie jako źródle wartości zagubionych przez Zachód był czas ruchów kontrkulturowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Ożywianie i przekodowywanie treści związanych z toposem znajdowało wówczas odbicie w konkretnych praktykach kulturowych. Poręczna formuła przeciwstawiania Zachodu Wschodowi streszczała w sobie inne opozycje, takie jak materializm *versus* duchowość, dualizm ciała i umysłu *versus* duchowo-cieleśna integralność, a także takie, jak postęp techniczny/rozwój duchowy czy też społeczeństwo jednostek/wspólnotowość. Efekt przeciwstawień w lapidarny sposób ujmują Joseph Heath i Andrew Potter: „Do najbardziej niezachwianych przekonań kontrkultury należy wiara w to, że Azjaci są bardziej uduchowieni niż my, mieszkańcy Zachodu, a najlepszą drogą do wyzwolenia jest swojego rodzaju synteza myśli” (Heath, Potter 2010, s. 319–320). Zachodnioeuropejscy czytelnicy tekstów Hermanna Hessego, Carlosa Castanedy, *Tybetańskiej księgi umarłych*, *I Ching* czy pism Alana Wattsza szukali form przeciwstawiania się głównemu nurtowi życia społecznego. Chcieli realizować się w życiu pozwalającym przekroczyć krąg własnej kultury. Kiedy bitnicy odkrywali dla siebie *Biblię buddyjską* Dwighta Goddarda, kiedy sięgali po Williama Blake’a, a w końcu wyruszali „w drogę” – taką, jaką opisał Jack Kerouac w powieści pod tym tytułem (Kerouac 2005), czy Ginsberg w *Dzienniku indyjskim* (Ginsberg 1970) – naruszali rozróżnienie między doświadczeniem ekskluzywnym a demokratycznym.

Kerouakowscy włóczędzy Dharmy nie wędrują po Azji geograficznej; górą, na której bohater doznaje olśnienia, jest Desolation Peak w północno-zachodniej części Stanów Zjednoczonych. Buddyzm czy tantra wskazują im jednak

ścieżki doświadczania wolności i dostarczają języka mówienia o nich (Kerouac 2006). Jednak podróż do Indii geograficznych istnieje jako dający się zrealizować projekt. Ginsbergowski *Indyjski dziennik* z podróży odbytej na początku lat sześćdziesiątych XX w. pobudzał do tego, by naprawdę tam jechać. Ukazywał indyjskie doświadczenie w specyficzny sposób. Jego fragmentaryczny zapis nie tyle miesza, ile łączy w zapisie ekstatycznego doświadczenia to, co zapamiętane z indyjskiego bazaru, z tym, co zapisane na marginesie planu miasta, i z tym, co narkotyczna wizja przeniosła do Indii ze Stanów Zjednoczonych. Motywy bóstw indyjskich i amerykańscy „bogowie” współtworzą ruchomy, nigdy niezastygający obraz (Ginsberg 1970). Alternatywę wędrówki po Indiach niekoniecznie stanowiła podróż po jakimś innym kraju; to także odlot narkotyczny, zanurzenie się w świecie fantazji czy różne formy odejścia od społecznego zniewolenia ku praktykom wspólnotowości. Zmieniały się przy tym formy mediatyzacji doświadczenia i grupy, dla których było ono atrakcyjne. Jak pisze Hans-Christian Kirsch: „Odkrycie syntetycznych narkotyków daje początek przemianom kulturowym. Hipisi zastępują beatników. Kwas zajmuje miejsce haszysz. Muzyka pop zaczyna przejmować rolę, którą wcześniej odgrywały wiersze” (Kirsch 2006, s. 300). W epoce bitników eksploracja świata odbywała się więc w obszarze przenikania się subwersyjnie traktowanej sztuki i nauki, by odsłaniać to, co zlekceważyła uznana tradycja nauki i sztuki. A zatem kiedy Allen Ginsberg i Peter Orlovsky uczestniczą w eksperymentach Timothy’ego Leary’ego z narkotykami, poddają się doświadczeniu o walorach naukowych i transgresyjnych zarazem³.

Kiedy w lipcu 2008 r. nowojorskie Asia Society zorganizowało spotkanie upamiętniające podróż Ginsberga do Indii, Bill Morgan, autor książek o bitnikach i opracowań ich tekstów, zagałę dyskusję pytaniem: „Chcemy wiedzieć, czego on szukał w Indiach, pytamy, czy jechał po oświecenie”. Gary Snyder (sportretowany przez Kerouaca we *Włóczęgach Dharmy* jako Japhy Ryder) odpowiedział: „Szczерze mówiąc, sądzę, że poszukiwanie oświecenia to tylko niewielka część podróży; szukał też narkotyków, chłopaków, emocji, wrażeń”⁴. Ta historia spleciona jest z wielu wątków, pragnienia nie kierują się ku jednemu celowi. Obszar wędrówki ma topografię rysującą się wielorako – w zależności od tego, w świetle jakich pragnień ją oglądamy, sensory podróży cechują się płynnością i ambiwalencją.

³ Narkotyki będą towarzyszyć Ginsbergowi i Orlovskiemu w podróży po Indiach – jej zapis dostępny jest we wspomnianym już *Dzienniku indyjskim*. Z czasem poeta nauczył się mantrowania, a w roku 1971 zostanie uczniem tybetańskiego lamy (Kirsch 2006, s. 300).

⁴ *Video highlights from The Beats in India – A Symposium* (held at Asia Society, New York); Youtube, przesłano 19.10.2009 (dostęp: 2.11.2013).

Indie od medytacji po muzykę

Kultura popularna na różne sposoby opracowywała fascynację możliwością docierania w obszary poszerzającej się rzeczywistości. Droga do Indii jawić się więc mogła jako rozwiązanie alternatywne do narkotycznego upojenia lub jako jej przeciwieństwo. Tak ukazuje ją fragment opowieści jednego z członków zespołu The Beatles – George’a Harrisona. W serialu dokumentalnym BBC *The Beatles. Anthology* wspomina on swoją fascynację ruchem hipisowskim i rozczarowanie, jakie niebawem nastąpiło:

Czuliśmy, co się dzieje w Ameryce, chociaż byliśmy oddaleni o tysiące mil. Po prostu odbierało się te wibracje. Wszystko przemawiało za tym, żeby jechać i zamieszkać w dzielnicy Haight. W mojej głowie była tylko myśl: „Prochy to jest to, to jest odpowiedź, jedźmy tam. Jadę tam i zajmę się muzyką”. [...] Ujrzałem tam z całą jasnością, co naprawdę działo się w tym narkotykowym kulcie. To nie było to, co sądziłem na temat ludzi, którzy doznają przebudzenia duchowego, którzy prowadzą życie artystyczne. To było jak krzykliwa ulica, jak alkoholizm, jak nałóg. Wtedy przestałem brać ten okropny kwas. [...] Wtedy też na poważnie zająłem się medytacją. Jest coś, co nazywa się mantrą. [...] Pozwala zyskać techniki, które pomagają się wyzwolić, wznieść ponad sen, przebudzenie czy marzenie. Dotarłem do punktu, w którym pomyślałem: No dobrze, potrzebuję mantry, gdzie się po to idzie? Po mantrę nie idzie się do Harrodsa (*The Beatles Anthology*, odc. 7).

Człowiekiem, do którego „idzie po mantrę”, okazał się Maharishi; dawał on wówczas wykład w Londynie. Po wykładzie członkowie zespołu spotkali się z guru: „Powiedziałem: «Ma pan jakieś mantry? Proszę nam jakąś dać!». On na to: «Jutro jesteście w Bangor, powinniście przyjechać i przejść inicjację»” (tamże). Wyjazd na dziesięciodniowe seminarium w walijskim Bangor został przerwany wieścią o nagłej śmierci menedżera zespołu Briana Epsteina, ale droga do Indii i tak znalazła się w planach Beatlesów. W roku 1968 członkowie zespołu byli już u „źródeł wiedzy”, czyli w Rishikesh, by w aśramie Maharishiego poznawać tajniki medytacji transcendentalnej. Podróż Beatlesów do Indii podsyciała zachodnie zainteresowanie tym krajem i tak zwaną wschodnią duchowością, stanowiąc katalizator zachodzących już procesów.

Warto zaznaczyć, że nuty indyjskie pojawiły się w historii Beatlesów już przed tą podróżą. Harrison po raz pierwszy miał wziąć do ręki indyjski sitar w czasie kręcenia filmu *Help!* (1965). W jednej ze scen tłem muzycznym była gra indyjskich muzyków:

Pamiętam, jak wziąłem do ręki sitar i pomyślałem: zabawny dźwięk. Kupiłem więc płytę Ravego, przesłuchałem ją; wrażenie było niesamowite, wszystko wydawało się znajome – zwywało mnie. Kupiłem tani sitar w londyńskim sklepie Indiacraft.

Niezupełnie wiedziałem, co z nim począć. Kiedy pracowaliśmy nad *Norwegian Wood*, potrzebowaliśmy czegoś... Spontanicznie sięgnąłem po instrument, znalazłem właściwe dźwięki i zagrałem. Złożyliśmy to razem w jedną całość i okazało się, że utrafililiśmy (tamże; zob. też: Lavezzoli 2006, s. 171).

Te dźwięki będą powracać potem w muzyce Beatlesów. „George’a Harrisona pamiętać się będzie nie tylko z uwagi na rolę, jaką odegrał w zespole The Beatles, nie tylko jako artystę solowego; to także najślawniejszy zachodni muzyk, który rozpoznał wagę niezachodniej tradycji muzycznej i oddał jej głos” (tamże, s. 173) – pisze Lavezzoli. Autor ten zwraca też uwagę na nieustanne przemiany modusów, w jakich kultura popularna rozgrywa indyjskość: „Paradoks polegał na tym, że film *Help!*, mierząc w bezmyślny orientalizm, nie miał na celu pochwały kultury Indii, natomiast w czasie jego kręcenia George Harrison wszedł w kontakt z muzyką indyjską, co odmieniło jego życie” (tamże).

Przykład podróży Beatlesów do Rishikesh w Indiach wyraźnie pokazuje sposób, w jaki kojarzono ze sobą pewne motywy – takie jak Wschód, duchowość, świadomość, twórczość, rozszerzanie świadomości – a także, jak elastyczne były ich sensy⁵. Daje się ona traktować jako epizod, w zwięzły i wyrazisty sposób charakteryzujący kontrkulturowe tendencje lat sześćdziesiątych, jako jej znak rozpoznawczy. W ten właśnie sposób opisała to Gita Mehta w zjadliwej książce *Karma cola*:

Nie był to raczej przypadek, że to właśnie Beatlesi zakrzyknęli owo hejże na Wschód. Nobliwi panowie z Imperium Brytyjskiego pozostawili swoje wizytówki na Wschodzie już trzysta lat temu, a teraz ich wspianiali prawnukowie pozwolili sobie mogą na pewną wścibskość i zanurzyć się w mrocznych odmętach indyjskiej myśli. [...] Już wcześniej w naszym stuleciu intelektualizm braminów Zachodu przetarł nieco te ścieżki. Aldous Huxley tak gorliwie zajmował się Wedantą, aż udało mu się poszerzyć własny umysł. William Butler Yeats, współpracując przy przekładzie *Upaniszad*, odkrył „na Wschodzie coś, co my sami odziedziczyliśmy wewnątrz nas, coś, co teraz musimy wydobyć z siebie na światło dzienne”. Lecz to były przemyślenia jedynie kasty najwyższej, scholarów deliberujących o języku, znaczeniu i o rozpacz.

A teraz przychodziła kolej na populistów, na chłopców z The Beatles i z The Rolling Stones; to oni mieli stawiać pierwsze kroki w imieniu wielu drżących na Zachodzie serc. A sukces, jaki odnieśli, był daleko bardziej spektakularny (Mehta 1996, s. 68).

⁵ We wspomnianym dokumencie filmowym *The Beatles. Anthology* każdy z członków zespołu przedstawiał podróż do Indii inaczej (jedynym elementem powtarzającym się była informacja, że okres ten okazał się bardzo płodny twórczo), każdy też zrobił z niej inny użytek.

Mehta zręcznie wpisała ten epizod w historię kolonizacji, nie tyle poszerzając perspektywę, ile dodając jej nowy wymiar. Jak Huxleyowskie użycie toposu drogi do Indii jest znakiem ogólniejszej tendencji, tak i podróż Beatlesów to sytuacja, gdy ów topos nadaje kształt praktykom kulturowym. Dzięki tej formie dokonuje się ekspresja istotnych dla lat sześćdziesiątych treści⁶. Można powiedzieć, że Beatlesi – przemysłni użytkownicy toposu – stają się też materią pozwalającą na jego aktualizację. Nie pojawiają się na retorycznej scenie jak *deus ex machina* – wkraczają na grunt, po którym ktoś już stąpał i ukształtował jego teren.

Pytając o to, jak powstają zwyczajowe prawa użytkowania tego gruntu, przytoczę dwa przykłady diagnozujące ich działanie. (Chodzi zarówno o użytek ideologiczny, jak i o negocjowanie strategii stosowanych w sytuacjach kontaktu).

Przykład pierwszy podsuwa cytowana powyżej Gita Mehta. W książce z końca lat siedemdziesiątych XX w. komentowała „obecność mistycyzmu Wschodu na światowym rynku”. Oksymoroniczny tytuł *Karma cola* wskazywał na absurdalne wiązanie pojęć religijno-filozoficznych z agresywnymi produktami zachodniego rynku masowej produkcji. Tekst ma konstrukcję anegdotyczną – poszczególne eseje osnute są wokół różnych wydarzeń i spotkań z ludźmi. Szkicują sytuacje korupcji, przemocy czy też po prostu niezrozumienia, stanowiące produkt uboczny zachodniej fascynacji Wschodem; ale pokazują też przemiany w charakterze dawniejszego rozróżnienia między Wschodem a Zachodem. Mehta – jako hinduska dziennikarka wykształcona zarówno w Indiach, jak i w Wielkiej Brytanii – ustawia się na uprzywilejowanej pozycji kogoś, kto zna różne kody kulturowe i wyłapuje ich kompromitujące kolizje. Ujmując rzecz metaforycznie, można powiedzieć, że do kolizji dochodzi dlatego, że użytkownicy, jeżdżąc po tych samych drogach, korzystają z różnych kodeksów drogowych. Z czasem niektóre karty kodeksów zostają przemieszane.

Drugi przykład jest późniejszy, pochodzi z lat dziewięćdziesiątych XX w. To ocena, jakiej poddał indyjski epizod z życia Beatlesów Stanisław Tokarski:

Postać Mahesh Yogi’ego świadczy o słabości akademickiego nauczania. Wylansowany dzięki „nawróceniu” Beatlesów, samozwańczy „Maharishi” (tytuł nadawany

⁶ O przybywających do Indii w latach sześćdziesiątych autorka pisze: „Pierwsza fala uczniów to była faktycznie sama śmietanka społeczeństwa, sami wybrani i zasłużeni prymusi. Wszyscy oni prezentowali się bardzo pięknie. Kobiety były modelkami, mężczyźni byli bożyszczami, a przekaz był przekazem. Gdy pojawili się tutaj przygnani poczuciem własnej alienacji, wręcz promieniowali wspaniałym zdrowiem wegetarian. Byli istną reklamą ozdrowieńczych mocy Indii, byli dowodem na to, że piękno jest tu nie tylko sprawą wnętrza duszy, ale także i powierzchni ciała. Nie ulegało wątpliwości, że za takim przykładem pójść bez wątplenia wszyscy ci, którzy pragną osiągnąć wieczną młodość, że ochoczo zaczną używać maści na duszę, jeśli tylko zapewnić ma ona tak nieśmiertelną cerę” (Mehta 1996, s. 69).

Wielkim Mędrcom indyjskiej tradycji) był równie odległy od tego, co ta nazwa znaczy, jak „Madonna” z włoskich videoklipów od obrazów Rafaela. Pielgrzymka Beatlesów do Indii była dla nich równie dobrą reklamą, co dla Mahesh Yogi (Tokarski 1996, s. 65).

Dla Tokarskiego cała ta historia stanowi aberrację: duchowość zesłała na błędne ścieżki, przejęta przez szarlatanów. W tym ujęciu każda figura, każdy symbol – czy to wschodni, czy zachodni – ma swój sens i nie powinno się ich zmieniać ani łączyć. Tutaj do kolizji dochodzi, gdy jedna strona kradnie drugiej kodeks drogowy, ale nie umie z niego korzystać.

Istnieje przekonanie, że w pewnych sytuacjach Zachód może czerpać z zasobów innych kultur i stosować je we własnych celach, modyfikując formy i znaczenia praktyk religijnych, duchowych, cielesnych. Natomiast Wschód nie powinien aktywnie wkraczać w sieć zachodnich praktyk i proponować własnych rozwiązań. (W tej perspektywie całkiem w porządku byłaby odpowiedź, jaką John Lennon dał dziennikarzowi pytającemu, czy Maharishi jest uczciwy i czy to człowiek na poziomie: „Nie wiem, na jakim on jest poziomie; ale mieliśmy wakacje w Indiach. Teraz wróciliśmy wypoczęci, możemy grać biznesmenów” [The Beatles..., odc. 7]). Biznesowe działanie indyjskiego „świętego” nie znajduje jednak uzasadnienia.

Można jednak spojrzeć na to z innej perspektywy: obie strony – reprezentanci Wschodu i Zachodu – próbują wyciągnąć korzyści z wzajemnych kontaktów. Ludzie Zachodu udają się na Wschód po mądrość, spokój ducha, po idee, po przysgodę, po odpoczynek. Zdarza się, że ludzie Wschodu rozpoznają ich potrzeby. Czynią z nich użytek, wpływając na praktyki podejmowane przez ludzi Zachodu. Jedni i drudzy uczestniczą w procesie przetwarzania znaczeń⁷. Warto pamiętać o tym, że mniej więcej w tym samym czasie hinduscy guru udają się na Zachód (co w połowie lat sześćdziesiątych XX w. ułatwione zostało poprzez zniesienie limitów imigracyjnych do Stanów Zjednoczonych). Niewątpliwie przyczyniło się to do rozwoju hinduizmu globalnego, traktowanego jako zakorzeniony historycz-

⁷ Mehta w zjadliwy sposób komentuje nieco późniejszą duchową modę, tę z lat siedemdziesiątych XX w.: „Guru faktycznie mieli się ostać, ale mieli nimi być Hindusi, a nie Amerykanie, ostać się jednak miała zapożyczona od tych ostatnich lista dialogowa. Niektórzy z wziętych indyjskich guru na zadawane z coraz większą rozpaczą w głosie pytanie Jaka jest odpowiedź? reagować zaczęli z humorem, chichocząc: A jakie jest pytanie? Taka odpowiedź była ze strony guru pewnym grzecznym i delikatnym sposobem lokalizacji miejsc bolesnych. Następnie, kiedy wiadomo już było, gdzie kogo boli, guru mógł już – w sposób greczny, o ile banalny – fabrykować środki zaradcze. Guru tak naprawdę nie rozumieją, w czym rzecz, jednak ich międzynarodowa klientela nie chce tego przyjąć do wiadomości, dlatego traktuje się tu jako wielce głęboką myśl to, co jest zwykłą grzecznością. [...] Mistrz Wschodu, kiedy pytano go: Jaka jest odpowiedź? zwyczajowo odpowiadał: A kto pyta? W tym leży cały punkt ciężkości zróżnicowania pomiędzy myślą Wschodu i Zachodu” (Mehta 1996, s. 71–72).

nie, ale zmienny zespół powiązanych ze sobą, otwartych na różne oddziaływania, mobilnych wierzeń, przekonań i praktyk (Flood 2008).

Z czasem New Age nadał nowy impuls tym poszukiwaniom, przetwarzając różne elementy idei kojarzonych z Orientem i wprowadzając je w obieg kultury popularnej. Tworzyły się wówczas i popularyzowały praktyki pozwalające zręcznie wpisywać idee w style życia, kojarzyć je z elementami czerpanymi z innych (nie orientalnych) źródeł.

Wersja polska

W Polsce wątki kontrkulturowego orientalizowania miały własną specyfikę. Chwytały fragmentarycznie i przepracowywane, pozwalały tworzyć obszary emancypacji indywidualnej i zbiorowej w sytuacji politycznie opresyjnej. Jak wiadomo, możliwość odbywania podróży zagranicznych była wówczas ograniczona. Z tutejszej perspektywy świat „amerykańskich” ruchów kontrkulturowych⁸ wcale nie wydawał się mniej egzotyczny i łatwiej osiągalny niż Indie. Oba rodzaje egzotyki często łączyły się w obszarze praktyk kulturowych⁹, przy czym Indie nie zatracaly swego potencjału rezonowania sensów. W tym kontekście zanurzanie się w atmosferę indyjską miało szczególne znaczenie. Wspominał o tym Kamil Sipowicz:

Przełom lat 60. i 70. XX wieku; ludzie oryginalni, nietypowi, nie pasujący do systemu komunistycznego, między innymi hippisi, ale też teozofowie, antropozofowie, spotykają się w Warszawie na ulicy Wierzbowej, koło Teatru Wielkiego, w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Indyjskiej. Było to takie refugium w tym PRL-u, gdzie się czuliśmy w miarę bezpiecznie (<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=7LSDPvtmfZI> [dostęp: 4.01.2022]).

Wypowiedź ta (w formie wideo) znalazła się na ekspozycji *Sklep polsko-indyjski* (Muzeum Sztuki Nowoczesnej, 2017). Poprzez tę wystawę jej kuratorzy – Max Cegielski i Jan Simon – chcieli pokazać, jak „wielka polityczna narracja zderza się ze wspomnieniami bazarowych handlarzy, a materiały archiwalne ze współczesnymi nagraniami¹⁰. Zainteresowanie Indiami odnosili do różnych aspektów życia społeczno-kulturowego, by pokazać, że Indie i indyjskość mogły się w PRL-owskiej rzeczywistości przejawiać na różne sposoby – oficjalne i nieoficjalne.

⁸ Warto nadmienić, że w obszarze refleksji akademickiej już wówczas omawiano tę problematykę w kontekście takich pojęć, jak ruchy społeczne, konsumpcja, alternatywne style życia, np.: Jawłowska 1975; Jankowski 1972.

⁹ Więcej na ten temat: Sipowicz 2015; Tracz 2014.

¹⁰ <https://artmuseum.pl/pl/doc/sklep-polsko-indyjski-2> [dostęp: 4.01.2022].

Wątki kontrkultury zaznaczyli poprzez wypowiedzi polskich hipisów (jak określali siebie oni sami¹¹), którzy Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Indyjskiej przedstawiali jako środowisko rozpalające tendencje twórcze i poznawcze: „Myśmy chodzili tam na Wierzbową, żeby posłuchać tego legendarnego sitaru (a dzięki Beatlesom stał się już bliżej znany), słuchać prelekcji o jodze, pożyczać książki, czytać teksty o hinduizmie, o buddyzmie¹² – mówił Jacek Dobrowolski – poeta i tłumacz literatury poświęconej zen. Wpisywał on te zainteresowania także w historię sprzed czasów Polski Ludowej. Wspominał teozofię przedwojennej Polski, a także postacie takie, jak założycielka Biblioteki Polsko-Indyjskiej Wanda Dynowska. Tym samym zaznaczył, że nie da się sprowadzić tych zjawisk wyłącznie do wymiaru kontrkulturowego.

Wyrazistym przykładem wielowymiarowości jest biografia i działalność teatralna Jerzego Grotowskiego, którego w tym kontekście pominąć nie sposób. Grotowski podkreślał swoje zainteresowanie wschodnią duchowością; ale bywał też w Indiach geograficznych. Po raz pierwszy wyprawił się tam w roku 1969. O przełomowym charakterze tego wydarzenia biograficznego obrazowo opowiadał jego brat Kazimierz:

Punktem zwrotnym w jego własnej przemianie były podróże na Bliski i Środkowy Wschód. Kiedy wrócił stamtąd w 1970, wszystkich zaskoczył metamorfozą. Legendy krążą, jak przeobraził się z krągłego urzędnika w ciemnym garniturze w ascetycznego długowłosego hippisa w sandałach-jezuskach na bosych stopach. [...] Zaskoczonym przyjaciółom podobno mówił: Wy się dziwicie, a ja zawsze taki byłem w środku. Najważniejsze dla jego duchowej przemiany i porzucenia tradycyjnego teatru okazały się Indie (<http://www.dziennikteatralny.pl/artykuly/moj-brat-jurek.html> [dostęp: 4.01.2022]).

W ujęciu samego Jerzego Grotowskiego zainteresowanie Indiami zrodziło się jeszcze w dzieciństwie za sprawą lektury książki Paula Bruntona *Śladami jogów*, którą podsunęła mu matka¹³. Powiedzieć, że indyjskie inspiracje składają się na drogę artystyczną Grotowskiego, byłoby wypaczeniem znaczenia podróży; błędem byłoby też skupianie się na zewnętrznych przejawach (takich jak zmiana

¹¹ Zob. także Sipowicz 2015.

¹² <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=7LSDPvtmfZI> [dostęp: 4.01.2022].

¹³ Zob.: „[...] moja matka wybrała się do miasta, żeby kupić książki, bo wierzyła, że pewne książki mogą być jak pokarm. Przyniosła wtedy dwie: *Życie Jezusa* Renana i *Ścieżkami jogów* Bruntona. [...] Książka Bruntona jest opowieścią o człowieku, który mieszkał na Świętej Górze Arunczali w Indiach [...]. Ów starzec, Śri Ramana Mahariszi, mówił: jeśli zapytasz: *«Kto ja jestem?»* [...] Otóż moją pierwszą reakcją na książkę Bruntona była gorączka. Potem zacząłem przepisywać rozmowy Ramany z przybyszami. Odkryłem wtedy, że wcale nie jestem taki szalony, jak początkowo sądziłem. Odkryłem, że gdzieś na świecie żyją ludzie świadomi takiej możliwości” (cyt. za: Kosiński 2009, s. 22).

wyglądu). Nie chodzi tu bowiem o rozszerzenie pola odniesień, ale o współtworzenie świata, w którym sens zyskuje wypowiedź – ta artystyczna i ta osobista. Podróż do Indii staje się formą wyrazu, w którą wlewają się treści do samej formy niesprowadzalne.

Pamiętający te czasy artyści, uczestnicy ruchów religijnych i niezaangażowani obserwatorzy odnoszą się oczywiście do kontekstu politycznego tworzącego uwarunkowania ich działań, ale też zaznaczają, że motywacje były kontrkulturowe i artystyczne, a nie polityczne. Zwracają uwagę na niezwykle zainteresowanie, jakie wzbudzały wykłady o jodze czy religii. Wskazując na zmienność różnych zjawisk, akcentowali wątki twórcze (zwłaszcza przejawiające się w muzyce) i duchowe (znajdujące wyraz w nowych ruchach religijnych).

Z czasem Indie stawały się jeszcze bardziej widoczne w przestrzeni publicznej. Pojawiały się na przykład pod postaciami wyznawców nowych ruchów religijnych (najczęściej wspomniany jest ruch Hare Kriszna, ale oczywiście nie był on jedyny)¹⁴ czy też tak zwanych sklepów indyjskich¹⁵. Nie można też nie wspomnieć o kontaktach wynikających ze współpracy gospodarczej i naukowej, o przyjeżdżających na studia Hindusach i o polskich inżynierach wyjeżdżających do Indii na kontrakty, o wyprawach wysokogórskich w Himalaje i o różnego rodzaju przemyśle i nielegalnym handlu, który potem mógł przeradzać się w biznes legalny¹⁶.

Transportery indyjskości

Jedną z dróg, jakimi w dzisiejszych czasach dokonuje się infiltracja indyjskości (czy – szerszej – orientalności) w różne obszary codzienności jest kultura konsumpcyjna. Jak piszą Michael Haldrup i Jonas Larsen w książce *Tourism, Performance and the Everyday: Consuming the Orient*: „W wielu europejskich miastach i miejscowościach Orient jest na wyciągnięcie ręki, można go konsumować – zobaczyć, dotknąć, usłyszeć, posmakować, powąchać i wyklikać” (Haldrup, Larsen 2009, s. 1). Korzystając z motywów zaczerpniętych z kultury indyjskiej lub jedynie kojarzących się z Indiami, można nadawać barwę i jakość codzienności. Indyjskość

¹⁴ Zob. także: Doktor 1999; Doktor, Karpowicz 1990.

¹⁵ Zob. poświęcone temu wideo z wystawy *Sklep polsko-indyjski* (2018), <https://www.youtube.com/watch?v=Hg7qmyzXY6I> [dostęp: 4.01.2022]. Na temat specyfiki India Shoppów z perspektywy współczesności zob. Rybus, Papis 2020.

¹⁶ Wątek związku między wyprawami w Himalaje a przemysłem pojawia się w filmie dokumentalnym *Art of Freedom*, 2012, reż. Wojciech Słota i Marek Kłosowicz; o oddolnym tworzeniu się sieci kontaktów handlowych zob. także wideo z wystawy *Sklep polsko-indyjski* (2018), zawierające wypowiedzi indyjskich uczestników tych sieci, <https://www.youtube.com/watch?v=FGrj4kot-T0> [dostęp: 4.01.2022]. O przemyśle zob. wspomnienia Cezarego Borowego (Borowy 2019); książkę tę omawiam w szkicu 10.

w większych lub mniejszych fragmentach bez trudu daje się wcielać w różne obszary życia – zastosowanie znajdują motywy o charakterze zdobniczym, orientalizujące elementy wystroju wnętrz czy ubiorów, kuchnia indyjska, medycyna ajurwedyjska, praktyki jogi i praktyki medytacyjne, religia, filozofia, filmy Bollywood, muzyka, taniec. Wpisują się one w ofertę dostępną w konstruowaniu biograficznych projektów życiowych i stylów życia. Dają się wykorzystywać do eksperymentowania z różnymi wersjami własnej tożsamości. Takie decyzje, jak wybór mebli do mieszkania, wybór diety czy religii, nie są nieodwołalne; jeśli się nie sprawdzą, zwykle można dokonać przemeblowania życia – taka sugestia wysuwana jest przez wspomnianą ofertę.

Droga do Indii oznacza zatem nie tylko szlak, to skracany za sprawą technologii pozwalającej szybko przemknąć drogą powietrzną, to znów wydłużany w indywidualnych pomysłach na przeżywanie lokalnych światów. Droga do Indii to także ruchome chodniki, którymi przemieszczają się utowarowione „znaki indyjskości” o różnym charakterze i różnej sile oddziaływania – przedmioty-podróżnicy, przedmioty-wycieczkowicze, przedmioty-turyści¹⁷. Czasem rzeczywiście pochodzą z Indii i bywają tam używane przez ich mieszkańców, kiedy indziej wyprodukowane są na zachodni rynek i mają zaspokajać jego potrzeby i gusty, albo też ich indyjskość jest czysto umowna, narzucona przez strategie marketingowe. Przedmioty – ujmowane jako współtworzące tkankę życia społeczno-kulturowego – zachęcają swych obecnych lub potencjalnych właścicieli do wchodzenia z nimi w interakcje. Można wykorzystać je zgodnie z przeznaczeniem lub też wprowadzić we własny świat zgodnie z indywidualnym pomysłem – indyjska chusta może stać się obrusem na stół, figurka świętego – elementem kolekcji osobistych pamiątek. Oczywiście międzykulturowe krążenie przedmiotów (a także idei czy rozwiązań instytucjonalnych) nie jest wynalazkiem współczesności. Historia ich krążenia, zapożyczeń pomysłów, zwrotów w kierunkach przepływu jest długa i wieloaspektowa. Bezprecedensowa jest jednak szybkość krążenia i efemeryczność zmieniających się układów symbolicznych. Przetwarzana, wpuszczana w obieg globalnego przemysłu kulturowego indyjskość ulega symbolicznym przekształceniom. Niekiedy mawia się, że na gruncie zachodniej kultury konsumpcyjnej znaki innych kultur wyzute są z treści, które w ich kulturze macierzystej były dla nich kluczowe, ulegają powierzchownej estetyzacji¹⁸.

¹⁷ Odwołuję się do określeń wprowadzonych przez Celię Lury w tekście poświęconym przedmiotom w procesie tworzenia i modyfikowania krążących w świecie kulturowym znaczeń (Lury 1997).

¹⁸ Odwołuję się do klasycznej już koncepcji Mike’a Featherstone’a, który wskazał trzy warianty pojęcia estetyzacja: w pierwszym odnosi się ono do subkultur artystycznych, zmierzających do zatarcia granic między sztuką a życiem codziennym, historycznie wiąże się z okresem dadaizmu, awangardy i surrealizmu; drugie nawiązuje do idei przekształcenia

Dawniejsze sensy – ich refleksy, reinterpretacje – wykorzystane zostają w nowym procesie semiozy. Krystalizować się zatem mogą nowe znaczenia, co wpływa na modyfikowanie pojęcia indyjskości, które znajduje lokalne, fragmentaryczne realizacje w obszarze konstruowania indywidualnych stylów życia. W tym ujęciu konsumpcja jest obszarem zapraszającym do kreatywności, a niekiedy także sferą oporu kulturowego (Lash, Lury 2011). W dalszej części tego szkicu pokażę to na przykładach pochodzących z terenu. Indie potraktuję jako obszar rozmyty, wpisany w imaginacyjny „Orient”.

Kultura konsumpcyjna – współczesny kontekst orientalizacji

Sięgnę po materiał uzyskany w czasie prowadzonego przeze mnie laboratorium etnograficznego „Orient w Warszawie” (zob. s. 19–20). Daje on wgląd w specyfikę zdeterytorializowanego toposu, pozwalając obserwować ten tryb jego działania, który nie jest związany z koniecznością fizycznego przemieszczania się poza obszar kultury macierzystej.

Dla rozmówców biorących udział w badaniach charakterystyczna była ambiwalentna postawa w stosunku do tak zwanych znaków Orientu, czyli kojarzonych z tym obszarem przedmiotów, aranżacji, którymi inkrustowana jest przestrzeń zachodniej codzienności. Z jednej strony zabarwiał ją zdystansowany sceptycyzm, biorący się z przekonania, że ich krążenie zachodzi poprzez mechanizmy rynkowe, zmieniające macierzyste znaczenia i wypaczające „prawdziwą” indyjskość. Z drugiej – rewersem sceptycyzmu bywała gotowość poddania się atmosferze wytwarzanej przez te znaki. Nierzadko kpiono z pamiątek dla turystów, z dystansem odnoszono się do warszawskich „sklepów indyjskich”¹⁹, nie wierzono w „prawdziwe smaki” orientalnych restauracji; innymi słowy – zakładano symulakryczność orientalnych przestrzeni, tworzonych w ramach kultury konsumpcyjnej Zachodu. Jedna z rozmówczyń tak skomentowała swoją wizytę w sklepie indyjskim: „Szczerze mówiąc, to owszem, pachniało Orientem, ale pachniało też kiczem. Trochę za dużo wszystkiego...” (JJ-W17-K)²⁰. Inna rozmówczyni stwierdziła:

życia w sztukę; trzecie – z tendencją, w ramach której heterogeniczne znaki i symbole (także te kojarzone z innymi kulturami) wnikają w strukturę życia codziennego, nabierając nowych znaczeń, kojarząc się z innymi projektami użytkowania (Featherstone 1996). Omawianych przeze mnie przykładów dotyczy to trzecie rozumienie estetyzacji.

¹⁹ Zob. Rybus, Papis 2020.

²⁰ Kodowanie wywiadów: inicjały badacza, numer wywiadu. Cytowani badacze: Oskar Papis (OP), Justyna Błędowska (JuB), Justyna Jarząbek (JJ).

W takim sklepie biżuterii jest dosyć sporo, bo to łatwo wyeksponować – i jeszcze jakieś figurki, jakieś słoniki z takim typowym zdobieniem. Nie potrafię tego określić, ale wiesz, o co chodzi. Takie kolorowe... takie specyficzne, że mogłeś nie znać kultury, ale widziałeś kiedyś bajkę i nagle widzisz takie: „O tak, to jest związane z Indiami” (OP-W2-K).

Wyraźny jest tu dystans w stosunku do oferowanego przez sklep „innego” świata, traktowanego z ironiczną pobłażliwością. W wypowiedziach powracały uwagi o wielobarwności, silnych zapachach, specyficznej muzyce, poczuciu stłoczenia. Może się wydawać, że w obszarze kultury konsumpcyjnej indyjskość działa poprzez coś, co dość łatwo rozpoznać, ale trudno byłoby wskazać zestaw konkretnych cech, za których sprawą przedmioty, zjawiska czy wydarzenia stają się indyjskie lub orientalne. Rzeczy indyjskie są „jakieś-takie” – specyficzne, kolorowe. Ich charakter rzuca się w oczy zwłaszcza wtedy, gdy znajdują się w dużej ilości na małej przestrzeni. Jako wyraźnie „inne” oferują swój udział w kulturowych grach w osławianie/wyobcowywanie estetyzowanych znaków odmienności. Można rozciągać granice pola, w którym toczyć się będzie gra takimi właśnie znakami odmienności:

To było jakieś sześć–siedem lat temu. Wylądowałam w jakimś klubie orientальnym i oczarowała mnie magia Orientu. Muzyka, klimat, który tam był, przedmioty – te lampy, stoły... Oni to wszystko mieli sprowadzane, zrobili [tzn. urządzili – AW] to według tamtejszych miejsc. Bardzo mnie to oczarowało (JJ-W13-K).

Ten epizod wspomniany został przez rozmówczynię, gdy opowiadała o swoim zamiłowaniu do tańca, szczególnie orientального. Zainteresowanie to, zrazu traktowane hobbystycznie, określiło jej ścieżkę zawodową. Ponieważ potrzebowała odpowiednich strojów do tańca, zaczęła przygotowywać je dla siebie. Z czasem ich szycie stało się wykonywaną przez nią z pasją profesją. Ten przykład pokazuje, że symulakryczne, umagiczniane i z założenia nieprawdziwe światy dają się przekładać na konkretne, praktyczne projekty biograficzne.

Sceptycyzm i świadomość zapośredniczeń stojących za motywami, wątkami i aranżacjami nie muszą wykluczać gotowości do pójścia za fascynacją kojarzoną z którąś z kultur Wschodu – tańcem indyjskim, japońską manganą, jogą... Osoby, które z przekąsem wyrażały się o komercjalizowanym Oriencie, nierzadko z zapamiętaniem oddawały się tego rodzaju pasjom. Moment wejścia w „inny świat” bez konieczności zawieszenia „tutejszej tożsamości” widoczny jest w wypowiedzi młodej kobiety, która w Warszawie tańczy tańce indyjskie. Tak opowiada ona o strojach i makijażu scenicznym:

To mi na pewno bardzo pomaga [...], staję się trochę inną osobą. Właśnie ten mocny makijaż, ten kostium – czuję się jakoś bezpieczniej [...]. A poza tym pozwala

to mi wczuć się w atmosferę. Ja nie wyglądam jak Hinduska, więc te elementy symboliczne mogą mnie jakoś wprowadzić we właściwe miejsce. Ten taniec bez stroju tak samo jest ładny, ale pewne rzeczy zyskują „smak” (JuB-W17-K).

Specyficzna estetyka kojarzona z teatralnymi aspektami tańców indyjskich²¹ i estetyka warszawskich sklepów indyjskich opisywane są przez rozmówców w podobnych kategoriach. (Można byłoby scharakteryzować je za pomocą pojęć wskazanych przez Saida – jako to, co obce, odmienne, egzotycznie zmysłowe). Co istotne, cechy te są niezmiennie osadzone na fundamencie wrażeń zmysłowych i niejako otwierają drzwi wiodące do „innego świata”. To, co znajduje się za tymi drzwiami, oceniane bywa różnie pod względem wartości.

W przypadku warszawskich sklepów indyjskich napotyka się ścianę komercji:

Indie w pigułce. Wszystko jest naćkane tak, żebyś miał kawałek Indii na małym areale. Żeby poznać Indie, to trzeba poznać i slumsy, i jedną dzielnicę, i kolejną. Potem kulturę. A to jest tylko taki symbol. [...] Tu masz kupować (OP-W05-K).

Natomiast następna wypowiedź, pochodząca od tancerki, zwraca uwagę na to, że używanie znaków Orientu pozwala eksperymentować z pewnymi zachowaniami czy gestami i grać rolę, która bez nich wydawałaby się nie do przyjęcia:

Jest to Orient, czyli jakaś egzotyka, w której jest pewna doza prowokacji: makijaż przerysowany, częściowo jest się odsłoniętym. Na przykład te krótkie bluzeczki, których ja bym w życiu nie założyła poza kontekstem występu [...]. Dopóki jesteśmy faktycznie na scenie, czujemy się całkiem na miejscu w tych strojach (JuB-W21-K).

Innymi słowy – scena tańców indyjskich daje coś, na co w życiu poza tą sceną nie ma miejsca; w ten sposób rozszerza się pole doznawania świata. Jak mówiła inna tancerka: „taniec indyjski jest o wiele bogatszy, jeżeli chodzi o emocje. Bo [...] możesz pokazywać i taką miłość czułą i delikatną, i wściekłość, cały wachlarz emocji” (JuB-W18-K). W przypadku Bollywood (zarówno tańca, jak i filmów) fantazja traktowana jest jako funkcja kultury działająca w różnych trybach. Rozmówcy zakładają, że filmy Bollywood i taniec Bollywood to specyficznie indyjskie eskapistyczne narzędzie radzenia sobie Hindusów z rzeczywistością w ich świecie:

Myślę, że to jest dla nich taka bajka, utopia, żeby oderwać się od tej codzienności, którą mają... No, nie oszukujmy się, chociażby wartość tych wszystkich strojów, tych wszystkich gadżetów, których oni tam używają, jest tak gigantyczna, że przeciętny Hindus to nawet nie ma jednej setnej takich dochodów (JuB-W11-K).

²¹ Więcej na ten temat w tekście Justyny Błędowskiej (2020).

Zastanawiające jednak jest, że to narzędzie eskapizmu, przeniesione w środowisko polskie, daje się z powodzeniem zastosować, ale inaczej interpretowana jest praktyka jego wykorzystania. Jak ujęła to ta sama rozmówczyni:

Wiesz co, on [taniec Bollywood – AW] jest kolorowy, kobiecy bardzo, fajne są te stroje też, ruchy... To jest dla mnie trochę taka odskocznia – mogę przejść z życia do takiej bajki i mogę się powyglądać. I jeszcze ktoś chce na to patrzeć (JuB-W11-K).

Jak widać, nie ma tu już mowy o ucieczce od trudów życia, ale o dawaniu nowego wymiaru rzeczywistości. (Jak mówi jedna z tancerek o tańcu Bollywood: „ta żywiołowość, która jest tam, ta energia i tak naprawdę to masa radości, zabawy i to, że można tak naprawdę wiele rzeczy na tysiąc sposobów zobaczyć, każdy następny raz może wyglądać zupełnie inaczej” [JuB-W11-K]).

W tym ujęciu Bollywood na różne sposoby i w różnych trybach pozwala dopełniać lokalne światy. Tworzy też specyficzne ścieżki komunikacji międzykulturowej. Dla warszawskich tancerek Indie istnieją jako źródłowe miejsce ich praktyki: jeśli tylko mogą, to jeżdżą tam doskonalić swoje umiejętności, chętnie sprowadzają stamtąd stroje. Oryginalność rozumieją jednak w sposób, który zostawia im pole dla własnej kreatywności²².

Gry w Orient

Cytowane wcześniej wypowiedzi, ujmowane łącznie, dają się odczytać jako istniejące w ramach swojego rodzaju „gier w Orient”. Polegają one na tym, by uczestnik dawał się uwodzić temu, co odbiera jako atmosferę Orientu tworzoną przez jego wyraziste znaki, by sam sięgał po te znaki i w ramach gry ich używał; ale bywają to też gry w zacieranie granic samej gry. (Granice – jak dowodzili Johan Huizinga i Roger Caillois, klasycy prac poświęconych kulturotwórczym funkcjom gry i zabawy – są konstytutywne dla ich istoty [Caillois 1997; Huizinga 1985]). Caillois mógłby nazwać ten rodzaj gier mianem mimikry:

Mimicry prezentuje wszystkie (poza jedną) znamienne cechy gry i zabawy: swobodę, umowność, „zawieszenie”, ściśle określone miejsce i czas. Nie występuje tu natomiast ciągłe podporządkowanie się kategoriycznym i precyzyjnym regułom. [...] zamiast tych reguł mamy do czynienia z oderwaniem się od rzeczywistości, z naśladowaniem jakiejś innej rzeczywistości. *Mimicry* to nieustanna inwencja. Jest tu tylko jedna jedyna reguła gry: dla aktora polega ona na tym, aby urzekać widza, nie dopuszczając, by jakiś błąd wywiódł tamtego z iluzji; dla widza – by poddał

²² Dokładniej przeczytać o tym można w tekstach Justyny Błędowskiej: *Dwie biografie, jedna pasja. Od praktyk prywatnych do instytucjonalnych oraz Jak Sawa się stroi, a Śiwa tańczy. Geneza warszawskich stylizacji scenicznych do tańców indyjskich* (Błędowska 2015).

się iluzji, przystając od pierwszej chwili na to, że dekoracja, maska, cały sztuczny świat, który mu się „podaje do wierzenia”, jest czymś bardziej rzeczywistym niż rzeczywistość (Caillois 1997, s. 30).

Wydaje się, że w opisywanych przeze mnie przypadkach ma chodzić nawet o coś więcej. Jak powiedziała to jedna z tancerek o swoim scenicznym kostiumie: „Istnieje jakaś taka magia tego przebrania. Nie wiem, czy to jest tylko fantazja bycia taką trochę księżniczką w tym stroju, kiedy wszystko jest takie nienaturalne, a zarazem bardzo ładne i jakby nie z tej rzeczywistości, magiczne” (JuB-W21-K). Z kolei miłośniczka japońskiej popkultury tak opowiada o swojej pasji:

Poza oglądaniem anime i czytaniem mang interesuję się cosplayem. Jak jest coś, co można kupić w internecie i co dana postać nosiła, na przykład jakiś dziwny pierścień, to takie rzeczy też mam [...] To jest w pewien sposób zabawa w przebieranki, aczkolwiek cosplay to jednak już pewna forma sztuki. Chodzi w niej o to, żeby wybrać postać, cosplayer stara się jak najlepiej ją odwzorować, stara się wyglądać identycznie jak cosplayowana postać [...] (JJ-W3-K).

Cosplayowe „przeistoczenie” (które staje się symulakrycznym odbiciem świata anime i mangi) i przebieranie się do tańców Bollywood (przynależnych jakoby do fikcyjnej, kompensacyjnej rzeczywistości innej kultury) można interpretować metaforycznie – jako nakładanie pewnych kostiumów kulturowych. Czerpie się przy tym z określonego obszaru kultury (w tych wypadkach – kultury popularnej); w odniesieniu do niego „fantazjuje” się własną biografię.

Zabarwianie życia codziennego odcieniami Orientu może dokonywać się w różnych modusach – od swobodnego sięgania po estetyzowane elementy kojarzące się z Orientem i stosowanie ich jako ornamentów własnego życia, poprzez okazjonalne wchodzenie w obszary gier w Orient, aż do obrócenia fantazji w materię codzienności (jakkolwiek gracz zachowuje umiejętność odróżnienia fantazji od świata realnego). W tym ostatnim przypadku niegdysiejsza fantazja nie tylko dostarcza zewnętrznego sztafażu dla określonej stylistyki (ubioru, wystroju przestrzeni prywatnej), ale też organizuje codzienność w różnych jej szczegółach, nadaje rytm czasowi (na przykład – od występu do występu, od konwentu do konwentu), wpisuje jednostkę w określone wspólnoty emocjonalne (Maffesoli 2008). W powyższych przykładach ubiór stanowi tylko jeden z elementów zjawiska znacznie szerszego. Na jego przykładzie łatwo można pokazać wspomnianą wielorakość trybów. Na przykład w cosplayu można widzieć swoistą krytykę mody jako całościowego społecznie obowiązującego systemu (w tym sensie, w jakim o systemie mody pisał Roland Barthes [Barthes 2005]). Jest to taki rodzaj krytyki, który nie zmierza do całkowitego zburzenia systemu, lecz jedynie lekko go podważa, by zagnieździć się w powstających wówczas szczelinach. Całkowite zburzenie odebrałoby sens grze.

Specyfikę tych praktyk przebijania się widać wyraźnie, gdy zestawia się je z sytuacjami, w których orientalizujące elementy ubioru używane są w sposób klasycznie Barthesowski. Na takie użycie wskazywała na przykład jedna z osób zainteresowanych Chinami (posiadająca też specjalistyczne wykształcenie w tym kierunku i wykorzystująca je w pracy zawodowej):

To jest łańcuszek i na tym łańcuszku jest znaczek. Nie jest duży, wręcz przeciwnie, jest niewielkich rozmiarów, ale jak ktoś wie, to się zorientuje, prawda? To pomaga wychwytywać ludzi, którzy interesują się Chinami [...] – o, masz coś ciekawego na szyi. Ale noszę to głównie dlatego, że je lubię, [...] nie po to, żeby zwrócić uwagę, ale dlatego, że są ładne (JJ-W17-K).

Rozmówczyni uwypukla w swej wypowiedzi tę funkcję ubioru, polegającą na wyważonym zaznaczaniu tożsamości tego, kto go nosi: element biżuterii wpisuje się w lokalny kontekst, ale jednocześnie dyskretnie znakuje właścicielkę.

Normy dekorum jeszcze wyraźniej widać w sytuacjach, gdy chodzi o cały strój, wyraźnie kojarzący się z obcą kulturą:

Mam jedną bluzkę chińską, taką do bioder [...] Przeważnie [wkładam ją – AW] [...] kiedy jest taka prośba, bo jest na przykład organizowany jakiś dzień chiński. [...] Dałam też kilka jako prezenty. [...] Natomiast w Polsce na pewno w takich rzeczach na co dzień się nie chodzi (JJ-W17-K).

W przypadku przebijania się do tańców Bollywood czy cosplayu gra się całymi światami, które pozwalają rozgrywać życie w pewnych stylistykach, a także dopełniać je o dodatkowy modus fantazji. Natomiast ostatni przykład wskazuje na zupełnie inną sytuację: Chiny to dla rozmówczyni spójny system kulturowy, znany jej dobrze z doświadczenia (osoba ta wielokrotnie bywała w Chinach), odrębny pod względem norm obyczajowych od obowiązujących w Polsce i wytwarzający inne formy habitusu. Przy tym podejściu nie da się automatycznie przenosić zestawów artefaktów i znaczeń z jednego świata kulturowego do drugiego, należy uwzględniać lokalne specyfiki (obie – zarówno chińską, jak i polską). Prywatną przestrzeń domową można nasycać znakami innej kultury. Natomiast przestrzeń publiczna to obszar wrażliwy na ubraniową egzotykę, dopuszczającą ją w określonym natężeniu i w konkretnych okolicznościach. Przeważnie bardziej stosowna bywa ona w stanie „rozpuszczonym” – daje się wówczas interpretować jako wygodna lub elegancka, modna czy też oryginalna. Widać to w wypowiedzi innej rozmówczyni:

Na przykład takie indyjskie spódnice, są bardzo dobre na lato, bo są przewiewne, wygodne, można sobie wygodnie usiąść, iść na spacer, [...] mogę się rozsiaść w tej

spódnicy wygodnie, nic mnie nie ciśnie, nie uwiera. W okresie wiosenno-letnim często w takim klimacie [tzn. stylu – AW] się ubieram. [...] One [Hiduski – AW] chronią się od słońca tymi chustami... Ale zimą bym się tak nie ubrała... (JJ-W13-K).

Nabywcy i użytkownicy dóbr wykazują się dużą sprawnością w klasyfikowaniu określonych przedmiotów na różnych skalach; uwzględniana jest zarówno stosowność w odniesieniu do przestrzeni społecznej, jak i stopień natężenia różnych cech (takich jak orientalność czy egzotyka):

W lecie lubię sobie założyć jakąś tunikę i legginsy. Mam chyba więcej ubrań normalnych niż takich typowo orientalnych [...] Biżuterię mam bardziej taką tribalową. To jakby ewoluuje – od jakichś kolczyków, które są orientalne albo indyjskie, po takie różne tribalowe (JJ-W16-K).

Czasem elementy kojarzące się z Orientem ujmowane są w kategoriach motywów i wzorów swobodnie krążących po różnych obszarach – ten rys daje się zauważyć w wypowiedzi jednej z rozmówczyń na temat jej spodni:

Kupiłam je w sklepie w Libanie. Ale to są afrykańskie wzory. [...] Ale mam różne, także z indyjskimi wzorami. Na przykład te, tutaj, widzisz? [...] To są już raczej indyjskie wzory. Chociaż pewnie kupione w Maroku (JJ-W1-K).

Sądzę, iż nawet te dość wyrywkowe przykłady pokazują, że tego rodzaju orientalizowanie może przebiegać w różnych trybach i może pełnić różne funkcje. Opis w kategoriach statycznych nie wychwytuje istoty tych zjawisk. Współcześnie idea Orientu powinna być traktowana jako efekt relacyjnych układów i globalnych przepływów, sprawiających, że – jak ujmowali to Akhil Gupta i James Ferguson – „wytwory kultury i praktyki kulturowe nie «stoją w miejscu»” (Gupta, Ferguson 2004, s. 271).

Kultura konsumpcyjna wytwarza sugestię, że jeśli tylko otworzymy się na infiltrację egzotyki dokonującą się poprzez różne jej kanały, możemy korzystać z wielu motywów i praktyk zaczerpniętych z różnych kultur lub jedynie kojarzących się z nimi i w ten sposób nadawać określoną jakość codzienności. Możemy też wykorzystywać tę materię do eksperymentowania z różnymi wersjami naszej tożsamości. Said traktował orientalizowanie jako praktykę uruchamiającą dyskurs z gruntu fałszywy (jako odnoszący się nie do rzeczywistych mieszkańców Wschodu, tylko do wyobrażeń o nich); ja jednak rezygnuję z nadawania temu pojęciu wydźwięku negatywnego. Traktuję je jako kategorię pozwalającą opisać wytwarzanie znaczeń w różnych obszarach życia kulturowego. (Do tego wątku wróć w szkicu o przedmiotach orientalizujących).

Potencjał marki „Orient”

Podane przeze mnie przykłady podsuwają myśl, że w różnych obszarach życia Orient staje się swojego rodzaju marką znakującą pewien typ doświadczeń, niekiedy określającą styl życia, ale pozwalającą także na działania fragmentaryczne, dowolne, okazjonalne. Używając terminu „marka”, odwołuję się do rozważań Scotta Lasha i Celi Lury zaprezentowanych w książce *Globalny przemysł kulturowy* (Lash, Lury 2011). Przedstawili w niej oni krytyczne rozwinięcie myśli Theodora Adorna i Maxa Horkheimera.

Adorno i Horkheimer w latach czterdziestych XX w. w pracy *Dialektyka oświecenia* ukazywali współczesną im kulturę jako zorganizowaną według logiki przemysłowej: jest ona mechanizmem racjonalnym, a jednocześnie narzędziem kontroli społeczeństwa – twierdzili. Ich osąd był ostry:

Uderzająca jedność makro- i mikrokosmosu prezentuje ludziom model ich kultury: fałszywą jedność tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Wszelka kultura masowa pod rządami monopolu jest identyczna. [...] Standardy wywodzą się pierwotnie z potrzeb konsumentów: dlatego też są akceptowane bez sprzeciwu. Otóż w rzeczywistości jest to zamknięte koło manipulacji zwrotnych potrzeb, coraz silniej przerośnięte tkanką jednolitego systemu (Adorno, Horkheimer 1994, s. 138–139).

Autorzy *Dialektyki oświecenia* pokazują, jak monopolistyczne przedsiębiorstwa produkują przedmioty kultury, a w procesie tym działa zasada akumulacji. Kultura staje się towarem, zanika przy tym jej różnorodność.

Lash i Lury czynią z tych stwierdzeń krytyczny użytek, wskazując na przemiany, jakie zaszły w globalizujących się społeczeństwach, zwłaszcza w obszarze produkcji i konsumpcji kulturowej:

Kultura – czy to w odniesieniu do praktyk dominacji, czy oporu – nie działa już przede wszystkim jako nadbudowa. Nie działa już jako hegemoniczna ideologia, zestaw symboli i reprezentacji. W rodzącej się na naszych oczach nowej erze globalnego przemysłu kulturowego kultura – dominująca zarówno nad gospodarką, jak i nad życiem codziennym – przestaje być procesem reprezentacji, ulegającym **urzeczowieniu** (Lash, Lury 2011, s. 15 [podkr. aut.]).

Wyprodukowanie przedmiotu, wypuszczenie go na rynek to dopiero początek określania jego tożsamości i charakteru relacji z konsumentem:

Produkty znajdujące się w obiegu nie są już identycznymi przedmiotami – statycznymi, abstrakcyjnymi, ściśle określonymi przez intencje ich producentów.

Przedmioty kultury wymykają się spod kontroli ich wytwórców; w ramach procesów cyrkulacji przechodzą przez szereg przekształceń, translacji, transpozycji i metamorfoz. W ramach tej cyrkulacji (Lee i LiPuma 2002) przedmioty kultury osiągają swoją własną dynamikę; **to w ramach tego ruchu** tworzy się wartość dodana (tamże, s. 15–16 [podkr. AW]).

W sferze kultury konsumpcyjnej przebiega proces nieustannego przetwarzania przez użytkowników form i znaczeń związanych z przedmiotami i praktykami. Znaki Orientu, o których mówili cytowani przeze mnie uczestnicy badań, traktowane były przez nich jako poddające się tego rodzaju przekształceniom, translacjom, transpozycjom i metamorfozom. Ich „indyjskość” otwierała się na semiotyczny i praktyczny użytek, a jednocześnie miała zdolność do tego, by w efektywny sposób znakować różne sfery życia, stając się rozpoznawalną marką²³. Nie twierdzę oczywiście, że fantazja o Oriencie rozplywa się w marce. Pojęcie marki pozwala opisać jeden z wariantowych trybów funkcjonowania znaków Orientu, istotny dla powstawania różnych dróg do Indii, rozumianych nie tylko jako miejsce w przestrzeni geograficznej. Sposobów aktualizowania się toposu może być jednak wiele. Pomimo turystyfikacji codzienności podróżowanie w przestrzeni fizycznej nie uległo dewaluacji. W planie kulturowym wkłada się spory wysiłek w to, by utrzymać podróżniczą mitologię i by związane z nią praktyki podróżowania do Indii mogły się aktualizować. O tym wysiłku mówić będę w kolejnych szkicach.

²³ Pojęcie marki konstytuuje różnicę między przemysłem kulturowym a globalnym przemysłem kulturowym. Pierwszy koncentruje się na towarze, drugi na marce. „Towar jest produkowany. Marka jest środkiem produkcji. Towar jest jednostkowym, abstrakcyjnym, ściśle określonym produktem. Marka tworzy i konkretyzuje się w wielu różnych produktach. Towary nie mają historii, marki – tak. Towary nie wchodzą w żadne stosunki, marka tworzy się wyłącznie w stosunkach, jest siecią relacji między wieloma produktami” (Lash, Lury 2011, s. 17).

2. INDYJSKI BALSAM NA DUSZĘ

Dystans dla wzroku i mowy

Edward M. Forster rozpoczyna powieść *Droga do Indii* w specyficzny sposób: cały pierwszy rozdział to opis miejsca zdarzeń, o których opowie się w książce. Najpierw zarysowany zostaje obraz miasta; eksponuje on raczej to, czego w nim nie ma. Brak to kategoria określająca Czandrapur. Jedyna atrakcja turystyczna jest dosyć odległa, a w samym mieście trudno dopatrzyć się czegoś pozytywnego – od indyjskiej świętości poczynając, na zwykłej czystości kończąc:

Jeśli nie liczyć Grot Marabarskich – odległych o dwadzieścia mil – miasto Czandrapur nie wyróżnia się niczym nadzwyczajnym. Raczej obrzeżone przez Ganges niż omywane jego falami ciągnie się dwie mile wzdłuż brzegu, prawie nie do odróżnienia od nieczystości, jakimi rzeka ta szczerze szafuje. W dzielnicy nadbrzeżnej brak stopni ułatwiających kąpiel, bo tak się składa, że Ganges w tym miejscu nie jest święty; prawdę mówiąc nie ma tu w ogóle dzielnicy nadbrzeżnej, a bazyry zasłaniają rozległą, zmienną panoramę rzeki (Forster 1993, s. 9).

Dalej wspomniany zostaje brak rzeźb i brak malowideł, brud, walące się domy, spływające rzeką, rozkładające się ciała ludzkie. Tak prezentuje się widok wnętrza miasta. Kiedy jednak patrzy się z oddali, ze wzniesienia, na którym usytuowana jest dzielnica rządowa:

Czandrapur wydaje się zupełnie inną miejscowością. To miasto ogrodów. To nie miasto, to las z rzadka usiany chatami. To tropikalny ogród rozkoszy, omywany wodami majestatycznej rzeki. Palmy todody i drzewa nim, i mangowce, i drzewa pip palu, które były ukryte za bazarami, są teraz widoczne i same z kolei zasłaniają bazyry (tamże).

Wskazana jest tu dynamika przemian biorących się z powiązanych ze sobą przesłonięć widoku i jego odsłonięć. W toku narracji perspektywa, z jakiej kreślona jest panorama, stopniowo się rozszerza – oko sięga aż po horyzont, kieruje się ku niebu, które „podlega pewnym przemianom, ale są one mniej widoczne niż

przemiany roślinności i rzeki” (tamże, s. 10) i które „decyduje o wszystkim – nie tylko o klimacie i porach roku, lecz i o tym, kiedy ziemia ma być piękna” (tamże, s. 11). Wcześniej, gdy autor pisał o tym, co dodaje „miastu chwały w oczach Anglików, którzy zamieszkują to wzniesienie”, spojrzenie konkretyzowało się za sprawą oglądających otoczenie Brytyjczyków. Teraz traci ten rodzaj ucieleśnienia na rzecz jakiejś ogólniejszej perspektywy; horyzont angielskości nie jest jedynym możliwym.

W zakończeniu tego rozdziału wracamy do motywu grot, od którego opis się rozpoczął. Brak zmienia się tu w obecność, a jest to obecność niezwykła, przerywająca monotonię płaskiego krajobrazu:

Mila za milą ziemia ciągnie się płasko, faluje odrobinę, jest znowu płaska. Jedyne na południu, gdzie stłoczone jedno obok drugich pięści i palce przebijają grunt i sterczą ku górze, w nieskończonym obszarze powstaje przerwa. Te pięści i palce to Wzgórza Marabarskie, w których są owe niezwykle jaskinie (tamże).

Niezwykłość – jak można się spodziewać – nie sprowadza się jedynie do tego, że na równinie niespodziewanie pojawiają się formacje skalne. W tym otwarciu kluczowa jest sugestia określająca modus lektury tej historii, która zostanie przedstawiona w książce: każdy widok to efekt zarówno tego, co zawiera się w danym miejscu, jak i perspektywy, z jakiej dokonuje się oglądu.

Filmowa wersja *Drogi do Indii* przesuwa zawiązanie akcji do Londynu, eksponując motyw podróży w przestrzeni geograficznej. Zachowuje jednak sugestię dotyczącą wagi, jaką ma punkt widzenia dla kształtów i sensów świata oglądanego. W scenach początkowych panna Adela Quested odbiera bilety na statek płynący z Wysp Brytyjskich do Indii. Wraz z towarzyszącą jej panią Moore uda się nim do Bombaju. Pokazano kobiety wsiadające na statek, a potem pokonujące tysiąc mil pociągiem – luksusowe wnętrza o hotelowym wystroju to brytyjska przestrzeń, którą wędruje się w głąb subkontynentu – pod brytyjskim baldachimem, jak powiedziałby Peter Sloterdijk:

Są powody, by twierdzić, że specyficzną sztuką Europejczyków było eksportowanie baldachimów – przenośnych symboli nieba, które sami podróżujący na zewnątrz mogli przyswoić sobie jako „niebo dla nas”. Nie tyle fatalny eksterminizm, ile zdolność do zachowywania minimalnej własnej przestrzeni, nawet w najbardziej oddalonych zakątkach, przez całe stulecia dawała Europejczykom pierwszeństwo w zdobywaniu zewnętrżności (Sloterdijk 2011, s. 152).

Pod takimi baldachimami – szczelnymi i jednolitymi, pozwalającymi zachować Imperium Brytyjskie w każdym miejscu na ziemi – kroczą Forsterowscy Brytyjczycy. Rozstawiają je potem w różnych miejscach kolonizowanego świat, dbając o to, by dobrze ich chroniły. Wiedzą, że relacja między centrum a peryferiami jest

wyraźna i niepodważalna. Wyczuleni są na każdy przejaw odmienności, w istocie niezwykle ich ona zajmuje. Zastanawiają się nad jej naturą. Ich świadomie ideologizowane rozważania kierują się ku celom o charakterze cywilizacyjnym. Nie tyle są orędownikami zachodniej, imperialnej cywilizacji, ile zostali z niej ukształtowani – cieleśnie i duchowo. Wiedzą, że tubylcy z tak zwanej „natury rzeczy” znajdują się na niższej pozycji. Każdy kontakt z nimi reguluje przekonanie, że druga strona stosuje pewne strategie nakierowane na określone cele. Ronny w dobitny sposób wyjaśnia to swojej matce, pozostającej pod wrażeniem lekarza Aziza, którego przypadkiem poznała:

To najnowsza sztuczka wykształconego tubylca. Kiedyś płaszczyli się przed nami, ale młode pokolenie wierzy, że trzeba okazywać męską niezależność. Uważają, że to bardziej popłaca w oczach wizytującego te strony członka parlamentu. Ale bez względu na to, czy tubylec puszy się, czy płaszczy, za wszystkim, co mówi, kryje się zawsze coś, zawsze coś, a w najlepszym wypadku stara się zwiększyć swój izzat – mówiąc zwyczajnie, coś zarobić (Forster 1993, s. 36).

Retoryka, którą posługuje się Ronny, nie jest jego prywatnym wynalazkiem – stosując te, a nie inne zwroty, sięga po idiomy pozwalające zmniejszyć niepewność w kontakcie z obcością:

Cały czas operował zwrotami i argumentami zasłyszczanymi u starszych urzędników i nie czuł się zbyt pewny siebie. Mówiąc „naturalnie są wyjątki” cytował Turtona, natomiast „zwiększyć swój izzat” było własnością majora Callendara. Te zwroty coś znaczyły i były w stałym użyciu w klubie [...] (tamże).

Nie tylko o zwroty tu chodzi, ale o pewien złożony mechanizm pozwalający Europejczykom zająć odpowiednią pozycję i zapewnić jej zachowanie. Łączy on obserwację z szerszymi porządkami poznawczymi i retoryką przedstawiania obserwacji¹:

[Europejczcy – AW] wszędzie, gdzie się pojawiali, zwykle okazywali się lepszymi obserwatorami: obserwatorem jest ten, kto postrzega to, co obce, przez okno teorii, a sam unika bycia obserwowanym. Przedsiębiorczy Europejczycy wyprzedzali zwykle odkrytego Innego o całą długość dorobku opisu, analizy i działania, ponieważ dysponowali przenośnymi oknami (Sloterdijk 2011, s. 152–153).

¹ Na rolę spojrzenia w naturalizowaniu imperialnego porządku wskazywała Pratt. Odkrywanie – jak pisała – „polegało na pewnym geście przekształcenia miejscowej wiedzy i mądrości (oraz dyskursu) w system wiedzy europejskiej w skali narodowej i kontynentalnej, który wiązał się z europejskimi formami i relacjami władzy. [...] Sam akt odkrycia, dla którego poświęcano niezliczone istnienia ludzkie i cierpiano wszelkie nieszczęścia, zasadzał się ostatecznie na czymś, co kultura europejska zaliczała do czystego biernego doświadczenia – na widzeniu” (Pratt 2011, s. 285).

Odmienności nie wartościuje się tu pozytywnie – wydaje się ona ugorem, z którego trzeba wypłenić chwasty obcych wierzeń i obyczajów.

Chociaż patrzenie oznacza poznawanie świata, a rozmowa oznacza kontakt, to Forsterowski świat nie jest zredukowany do tych form uczestnictwa. Istnieje jeszcze coś, co unosi się między słowami i spojrzeniami, co może wypełnić powietrze i sprawić, że spojrzenie straci swą moc. Dzieje się tak w Grotach Marabarskich. Adela i pani Moore udają się tam w towarzystwie wspomnianego doktora Aziza Ahmeda – młodego wdowca pracującego w miejscowym szpitalu, pobożnego muzułmanina, otwartego jednak na kontakt z Brytyjczykami. W pewnej chwili oczywista dla Adeli brzydota Aziza zmienia się w atrakcyjność:

Jaki przystojny ten mały Azjata, niewątpliwie jego żona i dzieci też są piękne, bo ludzie zwykle otrzymują to, co już posiadają. Jej podziw pozbawiony był osobistego ciepła, bo nie miała w sobie nic z poszukiwaczki przygód, ale domyślała się, że Aziz może być pociągający dla kobiet swojej rasy i pozycji i żałowała, że ani ona, ani Ronny nie mają fizycznego wdzięku (Forster 1993, s. 161).

Słowa – nawet te wypowiedane w myśli – są tym, co pomaga utrzymać w ryzach porządek rzeczywistości. Adela wykorzystuje pewne chwyt słowne, by powściągnąć w sobie to, co popycha ją w stronę Azjaty, i potwierdzić granice, które ich dzielą. Słowa są też tym, co rani Aziza. Jednak dramatycznych zdarzeń, określających punkt zwrotny akcji, nie da się ująć słowami. Punktem tym jest moment, w którym Adela wybiega z grot, zszokowana i zakrwawiona. Aziz zostaje oskarżony o gwałt, musi stanąć przed sądem. Zeznania Adeli nie są do końca jasne, nie wiadomo, czy istotnie coś się zdarzyło, czy też specyfika upalnego miejsca spowodowała rozdygotanie kobiecych nerwów... W sensie technicznym Brytyjka oskarżyła Hindusa o „nic” – to, co się zdarzyło, wymyka się bowiem sieci słów i spojrzeń.

Zakończenie *Drogi do Indii* nie obnaża tajemnicy i nie wskazuje rozwiązań istniejących problemów. Indie pozostaną nieobliczalne, będą kryć w sobie siłę nieznaną Zachodowi. Nie uda się zbudować solidnych mostów między Wschodem a Zachodem. Określenie „budowanie mostów” to wymysł jednego z przedstawionych w powieści brytyjskich urzędników; oznacza „zebranie towarzyskie poświęcone przerzucaniu mostów między Wschodem i Zachodem” (tamże, s. 30–31). Zarówno twórca metafory, jak i inni Brytyjczycy uważali za zabawną jej absurdalność, gdyż jak twierdził ów urzędnik, tłumacząc sens swego powiedzenia: „nie stykamy się z nimi [tzn. z Hindusami – AW] towarzysko [...] Są pełni wszelkich cnót, ale się z nimi nie stykamy” (tamże, s. 31).

Narracja książki *Jedź, módl się, kochaj* sytuuje odmienność na innym planie – jest ona potrzebna do realizacji pewnych projektów przewidujących korzystanie

z oferty innych kultur. Ich plan wypracowany został w ramach określonych przez kulturę Zachodu i funkcjonuje w szerszym układzie ekonomicznych zależności, pozwalających ludziom z chorą duszą i odpowiednio zasobnym kontem w banku naprawiać swe życie w scenerii, która odwołuje się do wyrazistych symboli innych kultur. Nie trzeba budować mostów w sytuacji, gdy istnieją globalne przepływy idei, ludzi i pieniędzy. Znika tu problematyczność kontaktu z kulturą Indii, ukazana w *Drodze do Indii*. Znikają też pragnienia zobaczenia „prawdziwych Indii”, wyrażane przez panią Moore i pannę Questad – w ich miejsce pojawiają się techniki użytkowania „indyjskich” treści zgodnie z określonym projektem biograficznym.

Film *Jedź, módl się, kochaj*, streszczając książkową historię, dokonuje też apoteozy świata skolonizowanego przez wartości Zachodu. Potwierdzają się tu kulturowane w jego łonie wartości – od ekonomicznych poczynając², po egzystencjalne kończąc. Te ostatnie zrazu przedstawiono w scenach, w których bohaterka poszukuje czegoś, co jej samej trudno sprecyzować (Boga, samopoznania, wewnętrznej harmonii) – w zakończeniu zostają sprowadzone do wizji osobistego szczęścia osiągniętego dzięki romantycznej miłości. W toku filmowej opowieści raz po raz pojawiały się obrazy Elizabeth medytującej; w scenie końcowej widzimy bohaterkę i wybranka jej serca – człowieka o bogatym wnętrzu i zasobnym koncie w banku – stojących nad brzegiem oceanu w świetle zachodzącego słońca: ich dłonie splatają się ze sobą, a usta łączą w pocałunku. Potem kochankowie odpływają łodzią na samotną wyspę, by zanurzyć się w miłości. Sceny medytacyjne oznaczały jedynie pewien etap w życiu Elizabeth, będąc swoistą sygnaturą duchowości. Medytacja służyła kojeniu niepokojów, a jej zasadniczym celem było ułatwienie bohaterce naprawienia życia. Szczęśliwe zakończenie realizuje się w planie, w którym sygnatura duchowości już jest. Warto przy tym zauważyć, że Elizabeth podobnym zaufaniem obdarza psychoterapię i medytację. O tej ostatniej pisze tak:

Jest to ćwiczenie, które łączy się z pracą wykonywaną podczas psychoterapii. Można wykorzystać gabinet psychoterapeuty, aby zrozumieć przede wszystkim, skąd te destrukcyjne myśli; można zastosować ćwiczenia duchowe, które pomogą je pokonać (Gilbert 2007, s. 170).

W tym układzie są to techniki mające podobne cele, a działanie jednej można wyjaśnić, odwołując się do drugiej. Samo powstawanie tej książki można zresztą uznać za formę autoterapii. Ujmowanie w lekką formę przełomowego okresu biografii czy prześmiewcze traktowanie sytuacji tak dramatycznych, jak rozważanie samobójstwa, służą rozjaśnieniu czarnego obrazu życia i pomagają zdystansować

² Na przykład Elizabeth jest przekonana, że pieniądze ofiarowane przez nią balijskiej uzdrowicielce Wayan – rozwódce samotnie wychowującej córkę – rozwiążą wszystkie jej problemy.

się do własnego cierpienia. Terapia pisaniem ma być też rodzajem modlitwy: Elizabeth Gilbert układa treść swej książki według wzoru dżapamali – modlitewnego sznura koralu. Wyjaśniając ten zabieg, łączy symbolikę tradycyjną ze swoimi prywatnymi symbolami³. Modlitwa to także ćwiczenie dyscyplinujące, pomagające organizować sobie życie:

Dodam tylko, że ułożenie tych opowieści na wzór dżapamali podoba mi się również dlatego, że jest to takie... Składne. Szczere duchowe dociekania wymagają, i zawsze wymagały, metodyczności i dyscypliny. Szukanie Prawdy nie jest jakimś niezdarnym działaniem na chybił trafił, nawet teraz, w tych czasach niezdarnych i na chybił trafił. Zarówno jako osoba poszukująca, jako pisarka mocno się trzymam paciorków, co pomaga mi się skupić na tym, czego próbuję dokonać (tamże, s. 6).

Narracja podszyta jest sugestią, że książka może pełnić rolę poradnika uczącego, jak zmienić swoje życie w paru krokach i jak osiągnąć pożądany stopień samorealizacji. Skuteczność terapii jest poświadczona sukcesem życiowym autorki.

Elizabeth z powieści *Jedź, módl się, kochaj* zdaje się dysponować słowami zdolnymi ująć każde doświadczenie. Opisuje smak włoskich potraw, obcowanie z Bogiem, opisuje masturbację, opisuje zakażenie pęcherza spowodowane nadmiarem seksu, opisuje poczucie fizycznej bliskości... Zmierza do tego, by doświadczyć wszystkiego, a odmówienie sobie jakiegos doświadczenia oznaczałoby wydarcie dziury we własnym życiu. (Wprawdzie na jakiś czas narzuca sobie celibat, ale traktowane jest to jako jeszcze jedno – dosyć osobliwe – doświadczenie). Zatra ciła przy tym ten zmysł świadomie ideologizowanej obserwacji, który posiadali Forsterowscy Brytyjczycy, i pozostaje niewinna w swojej kolonizacyjnej misji.

Everywoman wybiera terapię

W opowieści Forstera bohaterowie – jakkolwiek obdarzeni wolą, podejmujący własne decyzje (niekiedy sprzeczne z przekonaniami otoczenia) – nie starają się

³ „Tradycyjny sznur dżapamala ma sto osiem paciorków. W co bardziej ezoterycznych kręgach wschodnich filozofów liczbę 108 uważa się za niezwykle pomyślną, jest ona bowiem trzycyfrową wielokrotnością trzech, której składniki dają w sumie dziewięć, czyli trzy razy trzy. A trójka reprezentuje oczywiście najwyższą równowagę, o czym doskonale wie każdy, kto kiedykolwiek pomyślał o Trójcy Świętej czy choćby zwykłym stole barowym. Jako że cała ta książka poświęcona jest poszukiwaniu równowagi, postanowiłam nadać jej formę dżapamali, dzieląc narrację na sto osiem opowieści, czyli koralików. Ten sznur opowieści dzieli się nadto na trzy części, poświęcone kolejno Italii, Indiom i Indonezji – tym trzem krajom, które odwiedziłam podczas dwunastu miesięcy poszukiwania siebie. Oznacza to, że każda część zawiera trzydzieści sześć powieści, co ma dla mnie osobiście szczególne znaczenie, ponieważ piszę to wszystko w trzydziestym szóstym roku życia” (tamże, s. 6).

układać swych losów według wzoru podsunętego wyłącznie przez własne fantazje; ważna jest osnowa relacji społecznych, politycznych, kulturowych. Adela respektuje zasady panujące w świecie społecznym Brytyjczyków. Przyjechawszy do Indii, zakłada, że tamtejsze zasady mogą odbiegać od tego wzorca – stara się je odkryć, by potem przyjąć je lub z nimi dyskutować. Wie jednak, że one istnieją i że regulują ludzkie działania. Natomiast Elizabeth jest przekonana, że każdy może stworzyć sieć relacji społecznych, w których będzie funkcjonował. Jeśli więc jakiś związek nie daje jej poczucia spełnienia – kończy go (dlatego skończyła małżeństwo); jeśli jacyś ludzie sprawiają, że czuje się wśród nich komfortowo, czyni z nich rodzinę (rodziną nazwała w liście do nowojorskich przyjaciół balijską uzdrowicielkę i jej córkę). Adaptacja filmowa prowadzi tę myśl dalej niż książka i dowodzi, że da się żyć w układzie czystych relacji (rozumianych w Giddensowskim tego słowa znaczeniu⁴). Książkowa Elizabeth ma rodzinę, widzi siebie jako osobę wyrosłą w określonych warunkach. Często myśli o matce i siostrze – te kobiety stanowią lustra, w których rozpoznaje własne pragnienia. W filmie wykarczowano biograficzne korzenie łączące człowieka z jego wieloaspektową przeszłością. Ponadjednostkowe uwarunkowania biografii przekuto na przeciwności losu, które da się pokonać. W tym obrazie narcystyczne idee samorealizowania się za wszelką cenę (Lasch 2015) i pragnienie czystej relacji (Giddens 2002, 2006) zostają ze sobą splecione. Okazuje się, że medytacja była elementem procesu terapeutycznego, złożonego z paru etapów – z karmienia ciała jedzeniem, zasilania ducha modlitwą i ziemskiej zmysłowej miłości. Dla Elizabeth cały świat jest uogólnioną przestrzenią terapii. W świecie Wschodu „odkrywa” ona to, co tworzy jądro kultury indywidualizmu. Doświadczenia poznawcze mają dla niej wartość, jeśli można je zużytkować do budowania własnego ja. W rezultacie od wschodnich nauczycieli jest w stanie usłyszeć dość prosty przekaz o samorealizacji, współgrający z narracją o radzeniu sobie.

Powiązanie tych dwóch elementów – nakazu samorealizacji i narracji o radzeniu sobie – jest charakterystyczne dla kultury terapeutycznej. Zwracała na to uwagę Eva Illouz w książce o uczuciach w dobie kapitalizmu. Czytając fragmenty dotyczące cech i funkcji narracji terapeutycznych, dostajemy klucz do poznania mechanizmu, który wytworzył podróźniczą terapię Elizabeth.

Narracja terapeutyczna – pisze Illouz:

zajmuje się sprzecznymi emocjami i je wyjaśnia – kocham za mocno lub kocham niedostatecznie; jestem zbyt agresywna lub za mało pewna siebie [...] Narracja

⁴ Czysta relacja to taka relacja społeczna, „która jest samo zwrotna to znaczy zasadniczo oparta na satysfakcji i gratyfikacji, których sama dostarcza” (Giddens 2002, s. 314). Związki partnerskie uznane tu być mogą za nieodwołujące do innych niż uczuciowe porządków (na przykład ekonomicznych). Partnerzy są w niej „dla siebie”, a nie ze względu na jakieś inne układy.

ta wykorzystuje kulturowe szablony narracji religijnej, szablony, które są zarazem regresywne i progresywne [...] W ten sposób narracja ta jest bardzo skutecznym narzędziem ustanawiania koherencji i ciągłości własnego Ja, zbudowania narracji, która pozwoli ogarnąć różne etapy cyklu życiowego (Illouz 2010).

Kompulsja autoterapii nigdy się nie kończy: własne życie trzeba bowiem nieustannie obserwować, a obserwacja powinna być podporządkowana zasadom pełnej aktualizacji własnego potencjału. Powstające w jej wyniku narracje, uzasadniające dokonywane przez jednostkę wybory, nakierowane są na pogodzenie ze sobą sprzecznych dyrektyw samorozwoju⁵.

Wersja filmowa, kondensując treść, wydobywa optymistyczne tony opowieści o naprawczej podróży przez świat, o skutecznym uleczeniu z trosk i niepowodzeń oraz o wypełnianiu życia szczęściem. W trakcie podróży filmowa Elizabeth – wbrew temu, co sama mówi – nie uczy się niczego, co wykraczałoby poza horyzont pojęć widzianych z perspektywy Nowego Jorku. Co więcej, wydaje się, że całe jej „życie wewnętrzne”, które w części indyjskiej miało oznaczać jakąś bliżej niesprecyzowaną duchowość, w chwili przeniesienia się bohaterki na Bali zaczyna oznaczać co innego. Historia romansu szybko i skutecznie pochłania wszystkie inne aspekty życia wewnętrznego, zmienia je, wtapia w siebie. W wersji filmowej Elizabeth nie zostaje potrącona przez przypadkowy autobus (jak było to opisane w książce) – wpada na nią samochód prowadzony przez mężczyznę, który niebawem zostanie jej kochankiem (przy okazji ów mężczyzna – Felipe – zostaje odmłodzony). Wprawdzie w książce zdarzają się też zbiegi okoliczności – tłumaczone są one jednak w odniesieniu do innej płaszczyzny, wskazują na istnienie niepoznawalnego do końca ponadludzkiego (boskiego być może) porządku uniwersum. Wątek miłosny jest istotny, ale nie przyćmiewa wszystkich innych. Na przykład historie związku Elizabeth i Felipe oraz budowy domu Wayan przeplatają się, przy czym ten drugi wątek wcale nie snuje się bezproblemowo. Komplikacje stają się okazją do wprowadzenia fragmentów poświęconych Balijszykom, traktowanym przez bohaterkę przyjaźnie, ale nie bezkrytycznie – są oni akceptowani, ale nie do końca zrozumiani. Plan filmowego romansu w centrum zdarzeń umieszcza Elizabeth i jej rozterki dotyczące samorealizacji i tworzy opowieść o tym, jak można odzyskać spokój wewnętrzny po rozwodzie, a następnie odnaleźć się w związku bardziej obiecującym niż poprzedni i jak wejść w nim w intymność. Jak pisze Illouz:

⁵ Po pewnym czasie Elizabeth Gilbert wydaje kolejną autobiograficzną książkę *Committed: A Skeptic Makes Peace with Marriage*. Rozważa w niej instytucję małżeństwa, poprzednio uznaną przez nią za krępującą wolność. Skoro jednak Felipe nie mógł wjechać do Stanów Zjednoczonych inaczej niż jako małżonek tamtejszej obywatelki – trzeba było zawrzeć ten rodzaj związku, traktując go technicznie, ale jednocześnie próbując uzasadnić tę decyzję na szerszym planie wyborów biograficznych (Gilbert 2007).

W kontekście bliskich relacji intymność, podobnie jak samorealizacja i inne kategorie wynalezione przez psychologów, stała się kryptonimem „zdrowia”. Zdrowe stosunki są intymne i intymność jest zdrowa. Gdy tylko pojęcie intymności zostało ustawione jako norma i standard zdrowych stosunków, nieobecność intymności mogła stać się ogólną ramą organizującą nową terapeutyczną narrację własnego Ja. W tej narracji brak intymności wskazywał teraz na wadliwą emocjonalnie naturę, na przykład na lęk przed intymnością (Illouz 2010, s. 70).

Elizabeth jest uzdrawiana w tym właśnie sensie; na ten plan rzutowane są wszelkie niedomogi, także te fizyczne. Balijska przyjaciółka bohaterki – Wayan, która jest lekarką, zielarką, uzdrowicielką (a także znawczynią podstępnych sposobów osiągania intymnej przyjemności), likwidując jej fizyczne niedomagania, takie jak zranienie nogi czy zapalenie pęcherza, chce także uleczyć życie – to dlatego nieustannie powraca do tematu znalezienia jej odpowiedniego mężczyzny. W końcu Eliazabeth z powodzeniem wchodzi w nowy satysfakcjonujący związek. Nie tyle zmienia się, ile zostaje uzdrowiona w tym sensie, jaki podsuwa kultura terapeutyczna. Jak zauważa Illouz, „terapeutyczny dyskurs [...] kwestię dobrego samopoczucia potraktował jako medyczną metaforę, patologizując w ten sposób życie codzienne” (tamże, s. 68–69). Wraz z ideą spełnienia powstaje poczucie braku. Kultura terapeutyczna – pisze Illouz – umieszcza „zdrowie i samorealizację w centrum narracji własnego Ja, czyni też bardzo liczne i różnorodne zachowania znakami czy symptomami jaźni «neurotycznej», «niezdrowej», «samoniszczącej się»” (tamże, s. 69). *Jedź, módl się, kochaj* to radośnie zakończona opowieść o możliwości wypełnienia życia miłością, gdy jednostka pozbędzie się tego, co było w jej życiu „chore”; nie jest to opowieść o przemianie.

Zmienia się natomiast Adela, żyjąca w świecie przedterapeutycznym. Pod wieloma względami losy jej i Elizabeth są podobne. Obie rezygnują ze związku z mężczyznami, z którymi z pozoru mogłyby stworzyć udaną parę. Podejrzewają bowiem, że związek, mimo pozorów konwencjonalnego szczęścia, pozostanie w jakiś sposób pusty. Adela różni się jednak od Elizabeth tym, że sondując swoją przyszłość – oglądając Ronny’ego przy pracy i zastanawiając się, czy będzie mogła być jego towarzyszką życia – widzi także otaczający ją świat i pragnie go poznać. Przeczuwa, że może się to wiązać z wykroczeniem poza dotychczasowy horyzont wiedzy i doświadczenia. Zmiany, jakie wywołują w niej Indie, są inne niż te, o których rozmawiano w brytyjskim klubie i w hinduskich domach. Adela – dziewczyna miła i rozważna – zaczyna zachowywać się w sposób nieprzewidywalny – tłumaczenie tego rozdygotaniem nerwów spowodowanym upałem, ciasnotą jaskiń, lękami, poczuciem zagubienia w życiu pełni funkcję zastępczą. Indie istotnie mają w sobie potencjał do inicjowania przemian w ludziach, ale

potencjał ten jest trudny do rozpoznania⁶. W narracjach Brytyjczyków Adela jest ofiarą – sytuacja, w której się znalazła, świetnie pasuje do wzorca, zgodnie z którym modelują oni swoje kontakty z Hindusami. Tak naprawdę jednak to Adela – zagubiona w swych uczuciach, niemająca pełnego wglądu w swe pragnienia – dokonuje gwałtu na Azizie. Po raz pierwszy czyni to, pytając go o liczbę jego żon, czym głęboko go rani i zmusza do ucieczki. Wyzwała to lawinę zdarzeń, które zadadzą Azizowi kolejne rany, wyrwą go z ram dotychczasowego życia, zmieniają jego pragnienia i sposób oceny świata. W ten sposób pokazana została nie tylko problematyczność kolonialnych kontaktów, ale i złożoność układów, w jakie uwikłany jest każdy człowiek.

Makdonaldyzacja doświadczenia duchowego

Świat Elizabeth wydaje się znacznie bezpieczniejszy niż ten, w który uwikłana jest Adela. Wszędzie, gdzie znajdzie się samodzielna Amerykanka, pojawiają się jacyś jej opiekunowie; natychmiast stają się oni ekspertami od rozwiązywania konkretnych problemów. Balijski wróżbita udziela jej rad nienaruszających podstaw myślenia i działania w duchu indywidualizmu. W świecie Elizabeth – zwłaszcza w tej jego wersji, którą prezentuje film – nauki, których szukano u mistrzów, stają się osiągalne dzięki sprawnemu działaniu instytucji. Wiadomo bowiem, że każdy problem da się zlikwidować – trzeba tylko poznać stosowną strategię. Ich udostępnianiem zajmują się określone instytucje. Jedną z nich jest przedstawiony w filmie aśram. W stosunku do tego książkowego nie tylko uległ on westernizacji, ale zatracił też umiejscowienie w konkretnej przestrzeni. Nie wiemy właściwie, gdzie się znajduje (ten książkowy był w okolicach Bombaju, w pobliżu ubogiej wioski). Wydaje się supermarketem, który można byłoby postawić wszędzie. Ze swoją organizacją i zasadami nastawionymi na sprawne zarządzanie duchowością przybyszów z Zachodu – staje się miejscem oferującym klientom zaspokojenie ich potrzeb. Film czyni Elizabeth idealną konsumentką. Z książki dowiadujemy się, że bohaterka od dawna pielęgnowała w sobie pragnienie nauczania się włoskiego, wiemy, jakie pojęcia kojarzą się jej z tym krajem, rozumiemy zatem, dlaczego

⁶ Taka sugestia zawarta jest też w rozmowie pani Moore z jej synem Ronnym. Kiedy ona mówi, że zmienił się sposób, w jaki jej syn dawniej osądzał innych, on odpowiada: „Indie to nie dom” (Forster 1993, s. 36). W tej odpowiedzi kryje się przekonanie, że miejsce, w którym się znalazł, zmienia ludzi, że coś przetwarza ich w jakiś dziwny sposób. Przekonanie to podzielają także Hindusi („Pani chyba niedawno przybyła do Indii – pyta Aziz panią Moore. – Tak, jak pan to poznał? – Po tym, w jaki sposób pani do mnie mówi” [tamże, s. 23]). W istocie to nie Indie ich zmieniają, ale kontakt z mieszkańcami tego kraju.

jedzie do Włoch; wiemy też, że od dawna ćwiczyła jogę, a poszukiwanie duchowości stanowiło część jej życia – zrozumiała jest więc wybór Indii. Film pokazuje te pragnienia jako kapryśny, nagle pojawiający się apetyt na coś: kobieta wchodzi w pewne sytuacje, „konsumuje je” i wychodzi z nich nasycona.

To prawda, że adaptując ponadtrzystustronicową książkę na cele filmowe, trzeba było usunąć to, co uznano za zbędne dla zrozumienia sensu opowieści (a usunięto to w taki sposób, że chwilami film wydać się może parodią pierwowzoru). Miejsca cięć są jednak na tyle charakterystyczne, że warto rozważyć zasadę leżącą u ich podłoża.

Pozornie wciąż jest to ta sama historia amerykańskiej kobiety, próbującej odzyskać równowagę emocjonalną naruszoną rozpadem małżeństwa. Z części indyjskiej zniknęli jednak Hindusi... Jeśli już pojawiają się na ekranie, to jedynie tworzą tło wydarzeń. Dzieci żebrzące na ulicy czy medytujący w świątyni dorośli są elementem lokalnego krajobrazu, a nie potencjalnymi partnerami w kontaktach międzyludzkich. W książkowym aśramie „[u]czniowie dzielą się niemal po równo na Hindusów i ludzi z Zachodu (a ci z Zachodu też prawie równo na Amerykanów i Europejczyków)” (Gilbert 2007, s. 123). Bohaterka wykonuje przydzielone jej prace razem z hinduskimi nastolatkami. Natomiast filmowy aśram staje się miejscem, do którego przyjeżdżają cudzoziemcy, by leczyć swe dusze z ran zadanych przez ich własną kulturę – wrócą potem do niej uzdrowieni. Jedyną Hinduską, z którą bohaterka wchodzi w kontakt, jest Tulsi – młodziutka dziewczyna, która marzy o studiach psychologicznych i nie chce wstąpić w związek małżeński aranżowany przez rodzinę. Ta postać (występująca też w książce) ucieleśnia przekonanie o niekwestionowanej wartości liberalnej kultury zachodniej i opresyjności innych kultur.

W tym układzie indyjska duchowość jest służebna wobec wartości kultury zachodniej, a Indie jawią się jako miejsce, gdzie można pojechać po pewien rodzaj doświadczenia. Refleksje o Bogu, o medytacji, o ćwiczeniach duchowych wypełniają wiele rozdziałów indyjskiej części książki. Bohaterka rozważa naturę swojej wiary i naturę Boga, opisuje swój wysiłek na drodze do osiągnięcia stanu *turija* oraz ów stan. Natomiast kiedy filmowa Liz mówi, że poszukuje Boga, nie bardzo wiadomo, o co jej chodzi. Poszukiwanie to tak silnie miesza się z dążeniem podróżniczki do osobistego szczęścia, że zdaje się wymówką mającą uprawomocnić troskę o siebie i przydać mu pewnej głębi.

W tym momencie nasuwa się interpretacja tak oczywista, że aż banalna; ale z powodu tej oczywistości nie mogę jej pominąć. Stanowi bowiem część odpowiedzi na pytanie o istotę różnicy pomiędzy dwoma projektami podróży do Indii. Filmowy aśram działa sprawnie dzięki cechom, które George Ritzer – twórca terminu makdonaldyzacja – wyróżnił jako wyznaczniki tego paradygmatu (Ritzer 2003). Wyznaczniki te to efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i możli-

wość manipulacji. Ściśle określone są zatem etapy nauki, wiadomo, jakie techniki powinny zostać opanowane. Każdemu uczniowi przyznano odpowiednie miejsce i funkcje, ale w razie potrzeby można je zmienić bez zaburzania działania całego mechanizmu; Elizabeth zostaje więc zwolniona z ćwiczeń milczenia, gdy trzeba zająć się nowo przybyłymi gośćmi. Nie widzimy jednak, by ta zmiana w jakimkolwiek sposób zakłócała rytm procesu, któremu jest poddawana. Jak na taśmie fabrycznej produkowane jest doświadczenie duchowe. Dzieje się to w środowisku skonstruowanym tak, by nic nie zakłócało tego procesu produkcji (w książce opisy prób medytacji zajmują wiele stron). System działa na tyle sprawnie, że nie jest potrzebna obecność guru w aśramie – spokojnie może ona przebywać w swojej pustelni w Nowym Jorku. (W tym miejscu znowu w filmie dokonano pewnej redukcji. Elizabeth powieściowa – inaczej niż ta filmowa – wcale nie spodziewała się jej tam zastać⁷).

Ritzer wspomniał też o efekcie makdonaldyzacji, będącym zarazem piątym jego wyznacznikiem, czyli o „nieracjonalności racjonalności”, kiedy to system „zapycha się” i uniemożliwia sprawne zaspokojenie potrzeby albo też wywiera negatywne skutki na środowisko naturalne i społeczne. W tym przypadku efektem jest brak tego, co nazywa się oświeceniem. W którymś momencie gubi się cel, a droga do oświecenia skręca ku celom usytuowanym na innym planie (w przypadku Elizabeth – ku romantycznej miłości). Asceza, wyrzeczenie, medytacja jawią się tu jako techniki świeckie służące poprawieniu dobrostanu jednostki. Medytacja została sprowadzona do paru wyrazistych obrazów. Najlepiej ją streszcza pozycja lotosu – wystarczy chwila, by widz rozpoznał ten znak, funkcjonujący jak swoisty piktogram. Filmowy Bóg został zredukowany do adresata listów układanych przez bohaterkę, jest dość nieokreślony. Zacierają się tu granice między doświadczeniami, które niegdyś przypisane były różnym sferom. Doznanie duchowe może być zestandaryzowanym elementem turystyki, a turystyka – formą terapii konsumowanej w egzotycznym otoczeniu. Dzięki szeroko rozumianej indyjskiej scenografii następuje ponowne zaczarowywanie odczarowanego świata Zachodu. Dotyczy to sposobu wykorzystywania także innych środowisk geograficznych i kulturowych. Filmowa Elizabeth traktuje świat w jego

⁷ „Fizyczna obecność guru nie jest niezbędna do tego, by zostać jej uczniem. Istnieje oczywiście niepowtarzalny stan euforii, którego człowiek doświadcza, kiedy znajduje się w pobliżu mistrza jogi, i ja już tego kiedyś doświadczyłam. Wielu jednakże przyznaje, że może to rozproszyć uwagę... jeśli się nie zachowa ostrożności, można dać się wciągnąć w tę atmosferę ekscytacji, jaka otacza guru, i zapomnieć o swoich prawdziwych zamierzeniach. Jeśli natomiast udamy się do jednej z jej aśram i narzucimy sobie dyscyplinę, stosując się do surowego harmonogramu ćwiczeń, możemy stwierdzić, że łatwiej porozumieć się z naszą nauczycielką z głębi indywidualnej medytacji, niż przepychając się przez tłum gorliwych uczniów, żeby się do niej odezwać” (Gilbert 2007).

geograficznej i kulturowej różnorodności jak supermarket z różnymi doświadczeniami. Oferta jest szeroka – można sięgnąć po to, co w danej chwili najbardziej potrzebne, lub też po to, na co akurat ma się ochotę. Poszczególne miejsca na świecie jawią się jako zestandaryzowane produkty gotowe do użycia: Włochy to dobra kuchnia i przyjaciele dzielący razem posiłek, Indie to duchowość, Bali to romantyczna miłość.

W adaptacji filmowej cała historia Elizabeth uległa makdonaldyzacji – wykorzystano to, co standardowe, łatwo rozpoznawalne, pozbyto się wszelkich elementów mogących opóźnić proces dowiadywania się o kolejnych wydarzeniach. Na przykład wspomniane wcześniej zdjęcie z bohaterki ślubu milczenia w książce miało zupełnie inny wydźwięk, interpretowane jako wydarzenie przekazujące pewną naukę, wpisujące się w ścieżkę duchową. W obrazie filmowym ćwiczenie bohaterki w milczeniu pojawia się dosyć nieoczekiwanie i bez wskazania motywacji. W książce było wynikiem jej przemyślanej decyzji; kiedy Elizabeth ją podejmuje, zostaje jej przydzielone nowe zadanie – już nie będzie myła podłóg, ma pełnić funkcję naczelniej hostessy⁸. Wschodnie „techniki” – medytacja, joga – w rozumieniu książkowej Elizabeth wpisują się w znacznie szerszy układ zjawisk kulturowych niż te, które uwzględniono w wersji filmowej.

Film usuwa problematyczne rysy z sytuacji kontaktów międzykulturowych, jednoznacznie definiując relacje, w jakich pozostają w stosunku do siebie różne podmioty kulturowe: klimatyzowana sala w filmowym aśramie, zwana „jaskinią medytacji”, czynna całą dobę dla wygody przybyszów z Zachodu, jawi się jako zjawisko zupełnie innego rodzaju niż zbyt słodka indyjska cola, będąca podróbką

⁸ W odbywanej w myślach rozmowie z nieżyjącym już poprzednikiem obecnej guru bohaterka interpretuje to zdarzenie: „To zakrawało na jeszcze jeden z dowcipów Swamidźiego.

Chciałaś być tym cichym dziewczęciem z tyłu świątyni. Cóż, nie uwierzysz...

Tak zawsze dzieje się w aśramie. Podejmujesz wielką, ambitną decyzję dotyczącą tego, co musisz robić albo kim musisz być, i natychmiast pojawiają się okoliczności, które pokazują, jak mało z siebie rozumiałaś. Nie wiem, ile razy Swamidźi powtórzył to za swojego życia, i nie wiem, ile razy moja guru powtórzyła to po jego śmierci, ale chyba jeszcze nie całkiem dotarła do mnie prawda ich najbardziej stanowczego stwierdzenia:

«Bóg mieszka w tobie jako ty».

JAKO ty.

Jeśli istnieje jedna święta prawda tej jogi, to zawiera ją właśnie to zdanie. Bóg mieszka w tobie jak ty sam, dokładnie tak jak ty. Boga nie interesuje obserwowanie, jak się popisujesz naginaniem osobowości, żeby ci pasowała do własnego pomyślanego pojęcia na temat wyglądu lub zachowania osoby uduchowionej. Chyba nam wszystkim się wydaje, że aby być świętymi, musimy dokonać jakiejś generalnej, dramatycznej zmiany charakteru, że musimy wyrzec się własnej osobowości. To klasyczny przykład tego, co tutaj na Wschodzie zwą «złym myśleniem» (tamże, s. 182–183).

amerykańskiego oryginału i wywołująca skrzywienie na twarzy filmowej Elizabeth. W żadnym wypadku nie są to równie uprawnione pomysły na wykorzystanie elementów obcej kultury. O ile Elizabeth książkowa była dziedziczką idei Walta Whitmana (choć oczywiście użytkowała ją na swój sposób), o tyle Elizabeth filmowa wydaje się już tylko konsumentką usługi terapeutycznej.

Jedź, módl się, kochaj nadal jest opowieścią o „kobiecie poszukującej wszystkiego”, ale „wszystko” zdaje się tracić swoją wielowymiarowość.

Idea poszukiwań

Elizabeth Gilbert ukazuje epizod pobytu w aśramie jako doświadczenie w pewien sposób elitarne, przy czym chodzi tu o elitarność szczególnego rodzaju. Autorka nie podaje nazwy miejscowości, nie wymienia też imienia guru, jakkolwiek z tekstu wynika, że jest to swami Chidvilasananda, następczyni swami Muktananda Paramahansa (jego życiu Gilbert poświęca obszerny fragment), a aśram prawdopodobnie znajduje się w Ganeshpuri, 80 km od Bombaju. Podkreśla, że nie można dostać się tam prosto z ulicy – trzeba wykazać się pewnym zaawansowaniem w praktykowaniu jogi; warto też mieć listy polecające. Nic nie wiadomo o finansowej stronie tego przedsięwzięcia. Narracja nakierowana jest na przekonanie czytelnika o tym, że bohaterka wychodzi poza płytkie, obiegowe rozumienie słów, które funkcjonują w ramach pewnego pakietu kulturowego. Charakterystyczny pod tym względem jest fragment poświęcony skojarzeniom ze słowem guru:

Ogólnie rzecz biorąc, ludzie Zachodu nie są oswojeni z tym słowem. Znamy je od niedawna, i to dość pobieżnie. W latach siedemdziesiątych pewna liczba zamożnych, gorliwych, wrażliwych młodych poszukiwaczy z Zachodu zetknęła się z garstką charyzmatycznych, ale podejrzanych indyjskich guru. Teraz ówczesny zamęt się uspokoił, ale echo zawiedzionego zaufania wciąż pobrzmiewa. Nawet ja, po całym tym czasie, jeszcze się wzbraniam przed użyciem słowa *guru*. Dla moich przyjaciół w Indiach taki problem nie istnieje; znają pojęcie guru od dziecka, jest ono dla nich oczywiste (Gilbert 2007, s. 120).

Zawiera się tu przekonanie, że pewne słowa są obciążone historią ich recepcji na Zachodzie. Wspomniani „przyjaciele w Indiach” mają być tymi, którzy pomagają Elizabeth pojąć źródłowe znaczenia. Chce ona przekonać innych i siebie, że wychodzi z kolein, które powstawały za sprawą „zamożnych, gorliwych, wrażliwych młodych poszukiwaczy z Zachodu”. Zacytowany fragment pokazuje też, że kontrkultura stworzyła pewien układ sensów (powiązany z projektami ich stosowania), do którego późniejsi użytkownicy toposu drogi do Indii czują się zobowiązani odnieść wówczas, gdy projektują własne użycia toposu.

Marzenie o podróży, która wiedzie jednocześnie ku przestrzeniom świata i ku własnemu wnętrzu, jest przekodowywane kulturowo na wiele sposobów. Uobecnia się ono w obrazach medytującej (lub próbującej medytować) Elizabeth pojawiających się w filmie i książce *Jedź, módl się, kochaj*. Niecierpliwa Amerykanka zatrzyma się jednak przy nim tylko chwilę – potem będzie realizować kolejne (a filmowe epizody zasilą mechanizm krążenia idiomatycznych obrazów marzeń). Obrazy te bardzo wyraźnie odwołują się do idei poszukiwania na Wschodzie źródeł duchowości. Idea poszukiwania zasilą zresztą mechanizm narracji w całej książce. Ażeby pokazać kierunek jej przetworzeń, sięgnę do tekstu z lat trzydziestych XX w. Wtedy to Paul Brunton, brytyjski filozof, znawca mistyki Wschodu, tak pisał w książce *Ścieżkami jogi*:

Wybrałem się na Wschód w poszukiwaniu joginów i ich hermetycznej wiedzy. Wprawdzie chęć znalezienia duchowego świata i życia zbliżającego do Boga nie była mi obca, przyznaję jednak, iż nie ona mną kierowała. Wędrowałem wzdłuż brzegów świętych rzek hinduskich – spokojnego, szarozielonego Gangesu, szerokiej Dżammy, malowniczej Godawari. Objechałem dookoła cały kraj. Indie przyjęły mnie serdecznie, a znikający już przedstawiciele ich mędrców otwierali niejednokrotnie podwoje przede mną, człowiekiem Zachodu (Brunton 2009, s. 7).

Tok opowieści wyznaczają spotkania z ludźmi Wschodu, z mędrcami, którzy posiadają wiedzę uzyskaną w przedziwny sposób. Zanim dojdzie do tych spotkań, musi pojawić się powód, dla którego warto wyruszyć w drogę. Opisywana przez Bruntona sytuacja jest tą, na którą wskazywał Whitman w swoim poemacie. Osadzenie człowieka w granicach dziedzictwa wyznaczanego przez zachodni racjonalizm niekoniecznie przynosi szczęście. Często wywołuje poczucie pewnego braku i pobudza do szukania wartości sytuujących się w domenę pozaracjonalnej:

Niedawno jeszcze znajdowałem się wśród ludzi, dla których Bóg jest halucynacją, niewyraźną mgławicą, a sprawiedliwość powszechna – wymysłem dziecinnych idealistów. [...] Zdecydowanie gardziłem wszystkim, co mi się zdało fanatycznym, drobnostkowym wysiłkiem bezkrytycznych teoretyków. Jeśli więc zacząłem myśleć o tych sprawach nieco inaczej, musiałem mieć po temu dostatecznie poważne powody; nie poddałem się jednak żadnej wschodniej wierze, a te, które są naprawdę ciekawe, studiowałem już dawniej. Zdobyłem natomiast nowe pojęcie Boga. Może się to wydawać nieznacznym i czysto osobistym zdarzeniem; lecz jako przedstawiciel pokolenia, które wierzy tylko faktom i zinnemu rozumowi, a jest całkowicie wyzute z wszelkiego entuzjazmu dla spraw religijnych – uważam to za poważne osiągnięcie (tamże).

Brunton wskazuje, że poszukiwanie wartości, których wypatrywał w Indiach, zaczęło się jeszcze przed tą podróżą; było samodzielne i samotnicze. Dogłębne

studia są etapem koniecznym na drodze, którą przedsięwziął, chociaż nie poprzez nie ostatecznie objawia się wiara:

Wiara została mi przywrócona w sposób dla sceptyka jedynie możliwy: nie przez słowne przekonywania i argumenty, lecz przez niezaprzeczalne świadectwo własnego doświadczenia. Zmianę tę wywołał we mnie hinduski jogin, skromny pustelnik, który przebywał w grocie górskiej przez szereg lat w kompletnej samotności. Możliwe, iż nie zdałby on egzaminu dojrzałości w naszych szkołach, a jednak nie wstydę się powiedzieć w końcowych rozdziałach tej książki, iż zawdzięczam mu wiele rzeczy najgłębszych (tamże).

Pisma Bruntona charakteryzowała pewna elitarność. Ich autor (żyjący w latach 1898–1981) był filozofem, mistykiem, znawcą ezoteryki. Porzucił uprawianą w Londynie działalność dziennikarską i wydawniczą, by zgłębiać wiedzę Wschodu w aśramach i poprzez kontakty z mędrkami. Wiedzę tę przekazywał potem w swych dziełach i niewątpliwie stał się postacią otwierającą ścieżki ku Wschodowi. Zarysowany przez Bruntona motyw zwątpienia – nie tylko i niekoniecznie w Boga, ale przede wszystkim w wartości własnej kultury i w sens nieustannego tworzenia cywilizacyjnej budowli, która zakrywa horyzonty poznania – wpisuje się na trwałe w liczne opowieści o drodze do Indii. Powracają w nich też będzie postać jogina, pustelnika, guru, świętego człowieka – kogoś, kto zawiedzie nas poza granice zachodniej racjonalności, kto zburzy granicę między ciałem a duchem.

Poszukiwania Elizabeth wypływają z całkiem innych źródeł niż te wskazane przez Bruntona. Z narracji książkowej – znacznie konkretniejszej w tej kwestii niż film – wynika, że biorą się one z dyskomfortu spowodowanego niechęcią do realizowania planu życiowego, który bohaterka parę lat wcześniej uzgodniła z mężem. Elizabeth uświadamia sobie, że nie chce mieć dziecka; nie chce też powielać życia swojej matki. Odczuwa potrzebę zmiany swego projektu biograficznego.

Postawienie *Ścieżkami jogi* obok *Jedź, módl się, kochaj* zdaje się trywializować Bruntonowskie poszukiwania. Obie książki jawnie i deklaratywnie odwołują się do doświadczeń autorów, ale w odróżnieniu od Bruntona Gilbert przemawia do szerokiej publiczności, jej przekaz wpisuje się w nurt kultury popularnej. Dzięki tej różnicy widać jednak szczególnie wyraźnie sposób, w jaki kultura popularna dokonuje obróbki pewnych symboli.

Weźmy za przykład pojęcie poszukiwania. Powtarza się ono w tytułach książek Bruntona: *A Search in Secret India*, *A Search in Secret Egypt*, *The Quest of the Overself*.

Słowo „poszukiwanie” (*search*) pojawia się też w podtytule książki Gilbert: *One Woman's Search for Everything Across Italy, India and Indonesia* (w polskim przekładzie: „czyli jak pewna kobieta wybrała się do Italii, Indii i Indonezji w poszukiwaniu wszystkiego”). Dla Bruntona „wszystkim” byłoby oświecenie. Elizabeth to współczesna *Everywoman*, mająca prawo do tego, by pragnąć „wszystkiego”, ale

odpowieź, czym jest dla niej „wszystko”, okazuje się problematyczna. Czasem to poczucie samorealizacji, czasem doznanie duchowej łączności z Bogiem-wszechświatem, czasem zaś satysfakcjonujący związek z mężczyzną. Poszukiwanie, o którym pisze autorka, jest wielokierunkowe, a kierunki poszukiwań – równoważne. W chwilach życiowego zagubienia powieściowa Liz korzysta z pomocy terapeutki, czyta poradniki, modli się, idzie do psychiatry po środki antydepresyjne, szuka guru. W ten sposób realizuje oczywistą w jej świecie strategię poszukiwania kompetentnych ekspertów od rozwiązywania konkretnych problemów.

Nie twierdzę oczywiście, że to jedyny lub też dominujący sposób zastosowania topiki poszukiwań w odniesieniu do orientalizowanych treści. Chodzi mi o to, że na tym przykładzie, który rezonuje w obszarze kultury popularnej, wyraźnie widać ślady wykorzystania symboliki związanej z toposem drogi do Indii (przy czym Indie traktowane są tu jako miejsce powiązane z wartościami innymi niż te, które kultywowane są na Zachodzie).

W następnym fragmencie sięgnę po przykład, który można traktować jako swojego rodzaju krytykę tego sposobu ujmowania toposu drogi do Indii. W ten sposób chcę ukazać elastyczność formy, podatnej na wyrażanie różnorodnych sensów.

Fiasko terapii

W tym miejscu przywołam znowu nazwisko Whitman – tym razem nie chodzi jednak o romantycznego poetę, którego wcześniej cytowałam. Whitmanów jest trzech: bracia Francis, Peter i Jack to bohaterowie filmu *Pociąg do Darjeeling* (reż. Wes Anderson, 2007). Najstarszy z nich – Francis – narzuca pozostałym plan „podróży duchowej”. W istocie chodzi mu o spotkanie z matką, która schroniła się w klasztorze w Indiach, realizuje tam własny pomysł na życie i nie ma bynajmniej ochoty na spotkanie z synami. W planie Francis’a pomysł na podróż duchową miesza się z celami psychoterapeutycznymi. Nawyk omawiania różnych spraw, wyrażania emocji słowami sprawia, że narracja o duchowości nie może się rozwinąć. Po drodze bracia odwiedzają świątynie, uczestniczą w różnych rytuałach mających przywrócić braterską więź. Niektóre rytuały wymyślił Francis, inne są rytuałami świątynnymi, ale i jednych, i drugich uczestnicy nie rozumieją – odtwarzają jedynie ich zewnętrzne formy. Tym, co ich interesuje, nie jest rozwój duchowy, ale własne emocje i relacje rodzinne wymagające naprawienia. Co i rusz okazuje się, że relacji tych nie da się zmienić na lepsze – każda umowa traci na mocy, nim wejdzie w życie, a powierzane tajemnice natychmiast są zdradzane. Znacznie trwalsze okazują się pewne schematy myślowe i wzorce zachowań, w których wszyscy są uwięzieni. (Z chwilą, gdy na ekranie pojawia się

matka Whitmanów, widz spostrzega, że niektóre zachowania Francisa to kalka jej zachowań). Anderson w przewrotny sposób pokazuje, jak wątek myśli Walta Whitmana zaczyna płatać się w pomysłach zneurotyzowanych Whitmanów, którzy przemierzają Indie, mając w głowach prywatne cele. W czasie tej podróży są odurzeni barwami nieprawdziwymi w swej żywości, wyrazistymi dźwiękami (tłem muzycznym wydarzeń są utwory z filmów bollywoodzkich, niekiedy oddające pole Rolling Stonesom), a także nabytymi w aptece środkami, pozwalającymi na przemian pobudzać się i uspokajać.

Film *Pociąg do Darjeeling*, podobnie jak *Jedź, módl się, kochaj*, wyraża triumf kultury terapeutycznej. W obu obrazach podjęta przez bohaterów droga do Indii ma za zadanie stworzyć warunki do naprawienia tego, co w obszarze świata zachodniego uległo zaburzeniu, zostało zagubione lub zepsute. Jednak kiedy *Jedź, módl się, kochaj* stanowi apoteozę tego pomysłu, to *Pociąg do Darjeeling* pokazuje jego fiasko. To wyraz ambiwalentnego stosunku współczesności do romantycznego toposu poznania pozaracjonalnego i do wartości kultury terapeutycznej.

Indie idiomatyczne

Rewersem podejrzliwości w stosunku do banalizującej się topiki jest moc jej atrakcyjności, niepozwalająca odesłać jej do lamusa. Przykładem może być film Davida Sievekinga *Dawid chce odlecieć* (2010). Reżyser pokazuje w nim sposób działania instytucji powołanej do życia przez Maharishiego Mahesha Yogi, tego samego, o którym wspominałam przy okazji indyjskiego epizodu w życiu Beatlesów. (W filmie pojawiają się zresztą archiwalne kadry z pobytu Beatlesów w Indiach i ich kontaktów z Maharishim). Punktem wyjścia tego obrazu jest osobista fascynacja Sievekinga twórczością reżysera Davida Lyncha. Kiedy okazuje się, że mistrz jest wyznawcą nauk Maharishiego, Sieveking stara się dowiedzieć czegoś więcej na temat medytacji transcendentalnej. Tym, co go naprawdę interesuje, jest własna, dopiero rozpoczynająca się droga twórcza i źródła kreatywności. Nie jest to więc ani film o Indiach, ani o duchowości. *Casus* Maharishiego to w zasadzie jedynie pretekst do snucia opowieści, ale celnie ilustruje on pewne przemiany w statusie toposu drogi do Indii.

Młody reżyser David Sieveking – jak dowiadujemy się z narracji filmowej – niedawno ukończył studia, wciąż utrzymują go rodzice, niedawno zamieszkał ze swoją dziewczyną Marie. Teraz jednak podróżuje po świecie zgodnie z planem podsuwanym przez zbiegi okoliczności i wyobraźnię. Kiedy dowiaduje się, że podziwiany przez niego Lynch ma przemówić w Nowym Jorku na konferencji poświęconej źródłom kreatywności, niezwłocznie się tam udaje; zaraz potem widzimy go w Hanowerze, gdzie w centrum medytacji transcendentalnej dostaje

(a właściwie kupuje za wysoką opłatę inicjacyjną) osobistą mantrę, potem oddaje się poznanym niedawno praktykom w ośrodku medytacji w Berlinie. Na wieść, że Maharishi zmarł, błyskawicznie podejmuje decyzję: „Natychmiast lecę do Indii, żeby zdążyć na pogrzeb”. Allahabad nad Gangesem to pierwsze indyjskie miejsce wydarzeń; potem będą jeszcze inne – niedokończona stolica światowego pokoju w Brahmastanie, Hardiwar z malowniczymi obrzędami nad Gangesem, klasztor, gdzie Maharishi poznawał tajniki duchowości, Himalaje, przez które w towarzystwie spotkanego przypadkowo sadhu można wędrować do źródeł Gangesu. Indyjskość miejsc nie jest jednak szczególnie istotna – w podobnym tonie opowiada się o Fairfield w stanie Iowa z Uniwersytetem Maharishiego czy o holenderskiej siedzibie radżów. Poszukiwanie prawdy o medytacji transcendentальной ma prowadzić do odnalezienia źródeł kreatywności i zyskania umiejętności robienia dobrych filmów. Wątek ten przeplata się z drugim – perturbacjami uczuciowymi w związku Davida i Marie. W finałowej scenie oboje, odnalazłszy niegdysiejszą bliskość, siedzą w berlińskim mieszkaniu i wspólnie śpiewają przy dźwiękach gitary. Dwie perspektywy – prywatnego mieszkania (bezpiecznej przestrzeni, aranżowanej tak, by odzwierciedlała emocje i pragnienia mieszkańców) oraz przestrzeni globalnej (w której można swobodnie przemieszczać się w poszukiwaniu stymulatorów samorozwoju) – nie tylko uzupełniają się, ale i wzajemnie siebie potrzebują, bo w konfrontacji dopełniają się ich sensy. Globalna przestrzeń znaczone jest globalnymi problemami, takimi jak walka o władzę i pieniądze. To, co kiedyś było poszukiwaniem duchowości, uległo transformacji pod wpływem działania jej praw. Medytacja ma pomóc osiągać indywidualne cele w tym świecie, rozwijać karierę, odkrywać techniki osiągania sukcesu. Wydarzenia toczą się w układzie nakładających się na siebie krajobrazów ekonomii, ideologii, polityki, mediów – takich, o jakich pisał Appadurai. W tej sytuacji obrazy i symbole o międzynarodowej sile oddziaływania przyczyniają się do deterytorializacji krajobrazów przestrzennych; generują też nowe znaczenia (Appadurai 2005).

Jak pisze Tomasz Jopkiewicz w recenzji tego obrazu:

Brak tu wielkich rewelacji, jakby autor nie znał lawiny oskarżeń i kontroskarżeń oraz polemik, jakie opisywany przez niego ruch od lat budzi. Może lepiej o tym wszystkim nie informować widza – bo trzeba by dokonać przemyślanej selekcji potężnego materiału, a następnie zająć w kwestiach szczegółowych przemyślane stanowisko. [...] Wygląda na to, że Lynch i jemu podobni wpadli w pułapkę pop-duchowości, natomiast przezorny pod tym względem Sieveking wydaje się tkwić z kolei w potrzasku przesadnego samozadowolenia i letniego sceptycyzmu. Właśnie odmalowanie takiego dość przygnębiającego stanu rzeczy jest największym, choć pewnie raczej niezamierzonym atutem filmu (Jopkiewicz 2011, s. 70–71).

W narracjach o „poszukiwaniu duchowości” coraz ważniejszy staje się modus, w jakim toczy się opowieść. Często pojawia się w nich dystans pozwalający zabezpieczyć odwrót na wypadek, gdyby plan się nie powiódł.

Ten film przedstawia moment, w którym gubi się dawniejsza całościowa topika drogi do Indii; pozostają jedynie jej szczątki – na przykład takie jak ten zawierający się w obrazach wędrowca przemierzającego Himalaje, medytującego na brzegu górskiego jeziora, cieszącego się ze spotkań z sadhu podążającymi do źródeł świętej Gangi. Obrazy te są silnie zestetyzowane – nic nie zastąpi widoku ośnieżonych szczytów Himalajów... Fragment, w którym David zmienia się w pielgrzyma, pojawia się jak baśń o pierwotnej czystości i zagubionych wartościach. Można okazjonalnie zanurzyć się w baśniowej atmosferze, poddać się jej działaniu, wyciągnąć z baśni naukę, ale dobrze jest umieć odróżniać baśń od rzeczywistości. Tak właśnie czyni bohater – wyrusza w Himalaje z plecakiem, w fantazyjnym kapeluszu na głowie. Sadhu wędruje bez bagażu, odporny na zmęczenie i zimno. Po pewnym czasie widzimy, że David idzie już boso; jednak brak butów to tylko okazjonalne przebranie, aranżacja własnej postaci wskazująca na odgrywaną właśnie rolę. Epizod himalajskiej wędrówki pozwala też ukazać kontrast pomiędzy korupcją globalnego duchowego biznesu a prostotą świętych ludzi, którzy boso wędrują ku szczytom. Tutaj droga do Indii działa jak idiom, który ze swym raz na zawsze ustalonym znaczeniem czeka, by znaleźć się w konkretnej wypowiedzi. Należy do porządku frazeologii, a nie retoryki, która proponuje półgotowe formy otwarte ku różnym kierunkom perswazji. Opowieść o drodze duchowej została wchłonięta przez inne narracje.

Ciągłość i różnica

Kończąc ten szkic, wróć do zarysowanego we *Wstępie* pytania, co leży u podłoża różnicy pomiędzy dawniejszym a nowszym projektem kontaktów między Zachodem a Wschodem. Jak starałam się to pokazać, w czasie dzielącym powstanie *Podróży do Indii* i *Jedź, módl się, kochaj* zachodzą takie procesy, jak rozpowszechnienie się kultury terapeutycznej i jej dyfuzja w różne sfery życia, racjonalizacja rynku uczuciowego, umocnienie się sfery konsumpcji nie tylko dostarczającej budulca do tworzenia tożsamości, ale i wzorca rozumienia różnych aspektów ludzkiego życia, ekspansja paradygmatu określonego mianem makdonaldyzacji (pozwalającego w efektywny sposób zarządzać sferą duchową), a w końcu naturalizacja wspomnianych procesów, które współtworzą ramę postrzegania odmienności kulturowej. Procesy te nie toczą się gładko, nie są też przyjmowane przez społeczeństwo bezrefleksyjnie. Kontrtendencje zaznaczają się zarówno w sferze epistemologii, kiedy to poszukuje się rozwiązań alternatywnych w stosunku do

tych oferowanych w ramach perspektywy racjonalistycznej, jak i w sferze życia społecznego, gdzie rodzą się ruchy kontrkulturowe. Dawniej, kiedy sięgano po owe alternatywne rozwiązania, ożywiała się topika drogi do Indii w wersji Walta Whitmana. Użytek, jaki z drogi do Indii zrobiła kontrkultura, jej New Age'owy recykling i krytyka, z jaką spotykały się obie odsłony tej idei, mogły naruszyć solidność i efektywność Whitmanowskiego toposu drogi do Indii – w idiomatycznych użyciach sens drogi do Indii ulegał petryfikacji, a wyrażenie traciło swoją retoryczną efektywność. Kultura popularna z powodzeniem wykorzystuje sztafaż duchowej podróży, by podsuwać propagowane przez siebie wartości.

Wstrzymam się jednak przed diagnozą tego stanu; zamiast tego opowiem o filmie, który – jak sądzę – wskaże nowy wymiar zachodniego toposu. Niech analiza tego obrazu posłuży za niekonkluzywne zakończenie szkicu.

Twórcą *Krzyku mrówek* (2006) jest Mohsen Makhmalbaf, Irańczyk od roku 2005 żyjący poza granicami rodzinnego kraju. Opuścił go w geście protestu politycznego i od tego czasu mieszkał w różnych miejscach – w Afganistanie, Tadżykistanie, Indiach, Francji. *Krzyk mrówek* wyprodukowany został w Indiach, ale poetykę filmu można uznać za charakterystyczną dla twórczości tego reżysera. Mówienie o zachodnim toposie drogi do Indii wydawać się tu więc może problematyczne.

A może raczej to zachodniość zmienia swoje znaczenie, wiązana nie tyle z obszarem geograficznym, ile z modusem, w jakim ludzie rozgrywają własne życie.

Bohaterowie to para – w podróży po Indiach, w drodze ku jakiemuś centrum duchowemu. Są młodzi i piękni. On niegdyś był komunistą; ona niegdyś była religijna. Teraz jednak zdają się nie wiedzieć dokładnie, czego poszukują, nie wiadomo też, w co wierzą. On szuka zaspokojenia w miłości, zachwycony delikatnym pięknem swej towarzyszk. Erotyczne spojrzenie zdaje się jednak powierzchowne – zatrzymuje się na warstwie gładkiego, pięknego ciała. W jednej chwili potrafi odwrócić na nice przekaz tego uczucia (mężczyzna wynajmuje przygodną prostytutkę, której każe stanąć na czworakach i służyć za stolik, na którym postawi filiżankę herbaty).

Ona podąża za radą swego nauczyciela medytacji, który zalecił jej odnalezienie „doskonałego człowieka”. Przyjechała do Indii śladem Gandhiego i matki Teresy. Nie ma pojęcia o tym, kto to Dalajlama, nie wie, jak odróżnić mędrca od pastucha ani tego, czy mędrzec może być pastuchem, a pastuch mędrce. Jej duchowość, jak jego erotyka – nie przenika poza warstwę wyglądu.

Są cudzoziemcami pod każdym względem – wędrują przez kraj, którego zupełnie nie rozumieją; mają jednak pragnienia i fantazje, które powinien on zaspokoić. Spotkanemu w pociągu hinduskiemu dziennikarzowi nietrudno ich osądzić: Cudzoziemcy są głupi, fascynują ich niewłaściwe rzeczy. Na pytanie, kim są, kobieta odpowiada, że podróżują jako turyści. To określenie od początku nie pasu-

je jednak do charakteru ich podróży, jest pomysłem na podróżowanie, któremu należy zaprzeczyć. „Jakie to ładne” – mówi ona, rozglądając się wokół podczas jazdy riksą przez miasto. „Patrzysz okiem turysty – odpowiada on. – Daj mi kamerę, pokażę ci prawdę”. Kieruje obiektyw na żebrzące dzieci, na bezpańskie psy, na bezdomnych, na różne przejawy biedy. Czasem zauważa paradoksy (takie jak brak przemocy owocujący przemocą). Kamera pojawia się częściej w początkowych partiach filmu – służy wędrowcom za soczewkę pozwalającą wyłapywać z otoczenia to, co może być istotne wtedy, gdy widzowi brak kryteriów umożliwiających odróżnienie rzeczy ważnych od nieważnych. Z upływem czasu, gdy zanurzają się w swą podróż, przestaje ona być potrzebna.

Podróż – pociągami, piechotą, riksą, taksówką – wiedzie dziwnym szlakiem przez przestrzeń niezrozumiałą, niejednoznaczną i zmienną. Wypalona słońcem pustynia, przecięta jedynie torami kolejowymi, w każdej chwili może zapełnić się hałaśliwym tłumem czcicieli jakiegoś świętego człowieka, a potem znów objawić swój przestwór. Ta przestrzeń ma jednak prawa związane z modusem jej przemierzania. Taksówkarz poproszony o zawiezenie ich do „doskonałego człowieka” odpowiada, że wszyscy chodzą tam pieszo, co trwa dwa dni: „Jadąc samochodem, może pani liczyć na piękne widoki, idąc, może pani liczyć na wizję”. Młodzi decydują się jednak na jazdę (trwającą godzinę); potem muszą zmienić plan, gdyż kierowca chce odwieźć muchę, która dostała się do auta – owada trzeba wypuścić na wolność w tym miejscu, z którego go wywieziono. W czasie wędrówki kobieta mówi, że słyszy krzyk mrówek zdeptanych stopą; nie wiadomo, czy zaczyna rozumieć te prawa, czy też biorą się one z jej pragnienia zrozumienia – tak samo jak nie wiadomo, czy Bóg istnieje wtedy, gdy człowiek w niego wierzy, jak nie wiadomo, czym jest cud... (Obrazem tego jest święty człowiek uwięziony w swoim statusie przez tłum ekscytujący się cudem, którego Baba – jak sam twierdzi – wcale nie uczynił). Pytania filozoficzne mają tu status dwuznaczny. Kryją się za nimi inne: kto jest dysponentem prawd dotyczących ludzkiego życia, w jaki sposób warto tych prawd szukać, czy ma sens wiara w autorytet? Doskonały człowiek, który ma czynić cuda i odmieniać ludzkie życie, dał wprawdzie radę, po którą kobieta przybyła do Indii, ale to nie on jest dla nich tłumaczem tego świata; staje się nim spotkany w drodze Niemiec żyjący według zasad buddyzmu. Nie przemawia językiem przypowieści i aforyzmów, ale opowiada historię swojego życia.

W pewnym momencie kobieta mówi, że Indie nie są dla niej początkiem; to punkt ostateczny. Wydaje się jednak, że dopiero musi je dla siebie stworzyć – połączyć to, co widzi, ze swoim wnętrzem, pozwolić, by Indie w niej rezonowały. W jednej z końcowych scen bohaterka obserwuje kąpiących się w Gangesie Hindusów, po czym sama zanurza się w rzece. Dzieje się to w Waranasi – miejscu

nie tylko świętym dla Hindusów, ale i obficie wykorzystywanym w zachodnich narracjach o Indiach. Czy w ten sposób bohaterka zanurza się w duchowości? Czy to duchowość Indii, czy medytacyjne miejsce odnalezione w sobie? Oniryczna poetyka *Krzyku mrówek* włącza ironiczny dystans, nie ucieka też od elementu anegdotycznego. Filmowa narracja nie udaje, że udostępnia lustrzane odbicie rzeczywistości; pozycja patrzącego zostaje wyraźnie wyeksponowana. Niepoślednią rolę pełni w tej grze spojrzenie widza, które rozsądzi, czy obraz ten jest pretensjonalny, czy poetycki. Opowieść Makhmalbafa dowodzi niezwyklej żywotności toposu drogi do Indii i jego zdolności do ewokowania znaczeń podsuwanych przez zmieniające się konteksty. Wskazuje też na to, że użytkownikami toposu są nie tylko mieszkańcy świata Zachodu. Wprawdzie można powiedzieć, że Bóg istnieje wtedy, kiedy człowiek w niego wierzy, ale trudno się zgodzić na to, że Indie istnieją tylko dlatego, że potrzebują ich zachodni poszukiwacze nowych doznań, odmiany życia, przygód czy sensu istnienia.

3. PODRÓŻNICZE FANTAZJE DOBRE NA KAŻDY WIEK

Wzorzec podróżnika

„Jestem podróżnikiem” – ktoś, kto wygłasza taką deklarację, odwołuje się do zestawu wyrazistych skojarzeń. W istocie jest to ten sam krąg znaczeń, na który w latach sześćdziesiątych XX w. wskazał Daniel Boorstin w eseju o utraconej sztuce podróży: „Podróżnik był aktywny. Teraz stał się bierny. Podróż z atletycznego wysiłku zmieniła się w sport spektatorstwa” (Boorstin 1964, s. 84). Podróżnik – pisał dalej Boorstin – przeistoczył się w turystę, biernego ogląдача pseudoatrakcji aranżowanych przez przemysł turystyczny. Boorstinowskie przeciwstawienie turysty podróżnikowi przechwycone zostało przez potoczny dyskurs podróżniczy, gdzie pozwala wyznaczyć bieguny na skali „dobrego” i „złego” podróżowania (Prebensen, Larsen, Abelsen 2003; Week 2012). Powiedzieć „jestem podróżnikiem” oznaczać zatem może to samo, co „nie jestem turystą” – biernym, zamkniętym poznawczo odbiorcą spreparowanych produktów turystycznych (Week 2012). Ta opozycja pozwala łatwo sytuować podróże w układzie odnoszącym się do wiedzy i wartości. Z tego układu korzysta na przykład pisarz Jacek Hugo-Bader, gdy określając siebie samego mianem podróżnika, dorzuca wartościujące wyjaśnienie:

Co zatem różni podróżnika od turysty? ZADANIE. Podróżnikiem jest geograf, geolog, kartograf, misjonarz, reporter, filmowiec, przyrodnik, glaciolog, któremu zlecił zbadanie tempa topnienia lodowców w Pamirze. Podróżnik wyrusza w świat po coś. Turysta – nawet taki jak Jacek Pałkiewicz – bo lubi, jest ciekawy. Zatem po nic (Hugo-Bader 2012).

Hugo-Bader sięga po oderwany od konkretów stereotyp turysty, służący wyłącznie charakterystyce podróżnika¹. Chodzi tu jednak nie tylko o podróżowa-

¹ Jak zauważa Anna Horolets, Hugo-Bader „klasyfikuje tu jako nie-podróżników, lecz turystów swoich bezpośrednich «konkurentów»: podróżników-amatorów, udzielających się na blogach i forach internetowych, oraz osoby pracujące mniej więcej w tym fachu co on, też piszące artykuły i książki o podróżach” (Horolets 2013b).

nie, ale i o szerzej rozumianą postawę wobec świata, o pogłębione podejście do poznawanego otoczenia. Wzorzec podróżnika można obecnie uznać za swoistą etykietę popularnego projektu tożsamościowego. Ewokuje on takie pojęcia, jak wolność, niezależność, indywidualizm, gotowość do działania i otwartość na to, co nowe. Podróżniczą aktywność nietrudno skojarzyć z odwagą pozwalającą przekraczać różnego rodzaju granice czy też – ujmując to jeszcze ogólniej – w ogóle z potencjałem rozwojowym człowieka. W tym kontekście pojęcie „projekt tożsamościowy” odnosi się do powiązanych ze sobą scenariuszy postępowania i kojarzonych z nimi postaw, uwzględniających cele życiowe jednostki oraz jej samoidentyfikację. Przekładalne są one (potencjalnie lub faktycznie) na podejmowane przez nią praktyki. Podsuwają je przekazy o różnym charakterze, w tym książki, filmy, strony internetowe, ale i artykuły konsumpcyjne (istniejące w powiązaniu z instrukcjami ich użycia i konotowanym zestawem sensów). Oczywiście nie tylko one są odpowiedzialne za ich wytwarzanie – proces ten jest złożony i wieloaspektowy, a praca nad podtrzymaniem atrakcyjności tego projektu toczy się w różnych obszarach kultury.

W tym szkicu wskażę na sposoby, w jakie wzorzec podróżnika bywa modyfikowany, tak by nadawał się do wykorzystania przez osoby o różnym statusie, wieku i sytuacji życiowej. Punktem wyjścia będzie przykład sytuujący się w ramach charakterystycznej formuły podróżniczej określanej mianem backpackerskiej (pojęcie to wyjaśnię nieco dalej). Chcę jednak pokazać nie tyle tę formułę, ile jej elastyczność oraz sposób, w jaki fantazje z nią kojarzone wskazują na ogólniejsze kwestie dotyczące układu społeczno-kulturowego, w którym osadzeni są jej użytkownicy. Wykorzystam materiał pochodzący z przekazów filmowych, gdyż stanowią one skuteczne narzędzia kulturowego utrzymywania przy życiu tego projektu w obszarze wyobraźni potocznej. Przedmiotem mojej uwagi będą filmy mówiące o podróżach do Indii.

Cały świat trzymany w dłoniach: wariant dla dwudziestolatka

W kadrze pojawia się półnagi człowiek – ma zgrabne ciało, długie włosy i przepaskę na biodrach. Trudno określić, z jakiego miejsca i czasu pochodzi – zdaje się symbolizować człowieka w ogóle.

Schyla się, podnosi leżący na ziemi patyk, zaczyna rysować – kreśli okrąg, który po chwili zmienia się w glob ziemski. Błękitno-zielona Ziemia obraca się, po chwili pojawiają się dłonie, które obejmują ją i podnoszą. Ziemia zdaje się mała, ale po chwili ogromnieje – zbliżenie pozwala przez chwilę dojrzeć zarys asfaltowej drogi i jadący samochód; wraz z obrotem globu pojawiają się następne

obrazy. Kolejne kontynenty objawiają swoją różnorodność – widzimy ludzi odprawiających egzotyczne rytuały, sylwetkę pływaka w błękitnej wodzie, plaże i chatki na piasku. Pojawia się tytuł cyklu filmów podróżniczo-turystycznych z brytyjskiej serii *Globe Trekker*²; jest też para butów; za chwilę zobaczymy je na nogach wędrowca, który przemierza ziemski glob. Ten układ obrazów streszcza myśl przewijającą się przez cały serial: świat – barwny i różnorodny – może zostać przez nas ujęty w całości, a jednocześnie wciąż oferować nowe możliwości doświadczania. Możemy przemierzać go w całej jego różnorodności, ale także zamknąć w swych dłoniach jak cenną zabawkę.

Globe Trekker (Pilot Production 1994–2016) posłuży mi jako materiał wyjściowy dla pokazania elastyczności jednego z bardziej nośnych projektów podróży – indywidualnej, niskobudżetowej, w dużym stopniu spontanicznej – poprzez różne obszary kulturowe. Serial składa się z kilkunastu wieloodcinkowych serii, inspirowany jest przewodnikami „Lonely Planet”³. (W istocie nietrudno zauważyć, że przekłada on wzorzec podróży prezentowany w przewodnikach „Lonely Planet” na narrację o odbywanej właśnie wyprawie; znajdziemy tu zarówno podstawowe informacje o odwiedzanych miejscach, jak i porady praktyczne). Bohaterem każdego odcinka jest podróżująca z plecakiem osoba – chłopak lub dziewczyna w wieku około dwudziestu lat. Niezależni finansowo, jakkolwiek dosyć oszczędni, korzystający z tanich opcji noclegowych i żywieniowych, zdają się wędrować przez świat bez wysiłku. Przeważnie bohater odcinka podróżuje po jednym kraju, niekiedy łączy regiony z różnych krajów (na przykład podróż po Czechach połączona jest z podróżą po południowej Polsce) lub zwiedza jedno miasto. Jest też specjalna seria („Specials”) poświęcona wybranym rodzajom aktywności – jedzeniu, zakupom, nurkowaniu. Na oficjalnej stronie internetowej *Globe Trekkera* znajdujemy deklarację:

Globe Trekker poprzez zachwycające obrazy filmowe przenosi widzów do niezwykłych miejsc, oglądanych oczami interesujących, charyzmatycznych gospodarzy [...] Żyj tak, jak tubylcy, eksploruj wraz z nami miejsca poza utartymi szlakami, przepełnione odurzającą kulturą, wyjątkową kuchnią i niezwykłymi krajobrazami (<http://www.pilotguides.com/tv-shows/globe-trekker> [dostęp: 12.06.2020]).

Występujący w roli podróżników Andrew Daddo (*North India: Varanasi to the Himalayas*, sezon 1, odc. 12), Justine Shapiro (*South India*, sezon 2, odc. 7), Megan McCormick (*West India*, sezon 5, odc. 3), Holly Morris (*Delhi and Rajasthan*, sezon 16, odc. 11), Zay Harding (*Mumbai City Guide*, sezon 16, odc. 13), Ian Wright

² Omawiam tu jedną z wersji czołówki *Globe Trekkera* – tę, która otwiera odcinki serii „Specials”.

³ W Australii, Kanadzie i Tajlandii początkowo sygnowano go tytułem *Lonely Planet* (Pilot Productions).

(*Delhi and Agra*, sezon 17, odc. 7) zachowują się tak, jakby widz był u ich boku. Pełnią w stosunku do niego rolę przewodnika. Sami też miewają przewodników (są to okazjonalnie spotykani tubylcy). Przynależą do społeczności niezależnych podróżników (podobnie jak projektowany przez ich wypowiedzi widz, do którego często się zwracają). Istnienie tej grupy jest dość wyraźnie zaznaczone – pogawędki z okazjonalnie spotykanymi innymi przybyszami z Zachodu to stały element opowieści; to także okazja do wprowadzania rad i ostrzeżeń wskazujących na to, że w czasie tej podróży istotnie dotyka się rzeczywistości i niekiedy czuje jej opór.

Realizowana tu formuła podróżowania określana jest mianem backpackerskiej. Nie podejmując tu analizy zjawiska backpackingu, wskażę kilka cech, które istotne są dla wspomnianego projektu podróży. Mówiąc o backpackerach, wkraczamy w środek pewnej historii – i wcale nie toczy się ona jednowątkowo (Richards, Wilson 2004; Ateljevic, Hannam 2007; Diekmann, Hannam 2010a). Pojęcie to, używane dla określenia pewnego stylu podróżowania, stosowane jest przy projektowaniu różnych przedsięwzięć marketingowych, nakierowanych na określoną grupę odbiorców, a także przy ich badaniu z wykorzystaniem instrumentarium nauk społecznych. Początkowo używano go w odniesieniu do młodych osób podróżujących przez czas dłuższy niż ten, który przewiduje płatny urlop, mających elastyczny plan podróży, odwiedzających wiele różnych miejsc, preferujących tanie opcje noclegowe i transportowe. Autorzy omawiający związane z tym praktyki przeważnie wychodzą od typologii zaproponowanej przez Erika Cohena w latach siedemdziesiątych XX w. (Cohen 1972, 1973). Izraelski uczony zaproponował wówczas cztery typy turystyki; kryterium ich wyróżnienia była gotowość podróżnych do wyjścia poza to, co uznają oni za świat własny. Te typy to: turysta konwencjonalny zinstytucjonalizowany (korzystający z wycieczek zorganizowanych), konwencjonalny indywidualny (wyjeżdżający indywidualnie, ale korzystający z propozycji dostarczanych przez instytucje turystyczne, zapewniające komfort i odpowiedni standard usług), turysta eksplorator (okazjonalnie korzystający z instytucjonalnie zorganizowanej sieci usług) i dryfter (odcinający się od niej). Pojęcia eksplorator i dryfter, odpowiednio zaadaptowane, mogły być przydatne do opisu praktyk backpackingu. Dla sposobu osadzenia tego rodzaju podróżowania w wyobraźni kluczowa jest fantazja o schodzeniu z ubitych szlaków, o poznawaniu tego, co sytuuje się poza obszarem własnego społeczeństwa i o doświadczaniu różnych lokalnych światów. „Turyści zatrzymują się w Hiltonie, podróżnicy – nie. Chcą zobaczyć kraj od podszewki, oddychać jego powietrzem, doświadczać go – chcą nim żyć. Przeważnie wymaga to dwóch rzeczy, którymi nie dysponują turyści – trzeba mieć więcej czasu i mniej pieniędzy” (cyt za: Sørensen 2003, s. 862) – czytamy w jednym z wielu wydań przewodnika po Azji Południowo-Wschodniej, jaki ukazał się w serii „Lonely Planet”. W ten sposób wybór określonych usług turystycznych, korzystanie z zastanej infrastruktury i ekono-

miczne aspekty podróżowania rzutowane są na plan wyobraźni i stosownie do tego ideologizowane.

Skutkiem popularyzowania się praktyk backpackingu jest rozwój skierowanych do nich lokalnych ofert – wycieczek, wypraw górskich, wyjazdów na safari czy nurkowanie, rejsów łodziami, połączeń autokarowych. Różne formy i obszary kontaktów między przybyszami a ludnością lokalną ulegają instytucjonalizacji. To, co kiedyś wydawało się podstawowym wyznacznikiem tego sposobu podróżowania – czyli wyjście poza nurt turystyki zorganizowanej – staje się problematyczne. Wzrasta liczba ludzi identyfikujących się z tym stylem podróżowania, wyjeżdżających nie na paromiesięczne wyprawy, lecz na okresowe wakacje. (Przeważnie mają oni już pewne doświadczenie podróżnicze). Ogromne zmiany w praktyce podróżowania, zwłaszcza w sferze jej organizowania, powoduje rozwój internetu, który przeorganizowuje zarówno samą praktykę, jak i narzędzia kształtowania podróżniczej wyobraźni (co omówię dokładniej w przedostatnim szkicu).

Jakiś czas temu obok pojęcia backpackera pojawiło się inne: flashpacker. To ktoś nieco starszy od backpackera – może mieć lat trzydzieści i więcej. Nazwa nie nawiązuje do nieodłącznego atrybutu podróżnika – plecaka, z którym można dotrzeć wszędzie, ale do przenośnych urządzeń pozwalających na kontakt ze „światem” (czyli z siecią rodziny, przyjaciół, znajomych). Flashpacker może mieć ze sobą plecak (dobrej jakości), ale może też podróżować z walizką na kółkach. Używa smartfona, laptopa, tableta... Dysponuje nieco zasobniejszym portfelem, ale na różne sposoby angażuje się w to, co postrzega jako kulturę backpackerską, identyfikuje się z nią, korzysta z jej infrastruktury (Diekmann, Hannam 2010b; zob. także: <http://flashpackerhq.com/flashpacker-defined>, 2020).

Niemniej jednak pojęcie backpacker oraz formuła podróżowania, którą oznacza, pozostają aktualne. Stosują je zarówno badacze praktyk podróżniczych, jak i zaangażowani w nie aktorzy społeczni. Azja Południowo-Wschodnia, w tym Indie, od lat są ważnym miejscem na backpackerskiej mapie zarówno ze względu na swoje znaczenie symboliczne, na nośne scenariusze powiązane z różnymi sposobami tematyzacji tego miejsca, jak i z uwagi na możliwość względnie taniego podróżowania.

W serialu *Globe Trekker* Indie pojawiają się w kilku odcinkach – zarówno poświęconych wybranym regionom lub miastom⁴, jak i jako nieodzowny element ogólniejszego obrazu podróżniczego świata⁵. (W tych przypadkach wykorzystuje

⁴ *North India: Varanasi to the Himalayas* (sezon 1, odc. 12), *South India* (sezon 2, odc. 7), *West India* (sezon 5, odc. 3), *Mumbai City Guide* (sezon 16, odc. 13), *Delhi and Rajasthan* (sezon 16, odc. 11), *East India* („Globe Trekker Specials”, odc. 1).

⁵ *Asian Cities* (sezon 8, odc. 12), *Best Beaches* („Globe Trekker Specials”, odc. 2), *Best Dives* („Globe Trekker Specials”, odc. 4), *Great Journeys: Road Warriors* („Globe Trekker Specials”, odc. 15), *Great Tribes* („Globe Trekker Specials” odc. 17), *Music Travel Videos* („Globe Trekker

się fragmenty odcinków monograficznych). Zawsze stanowią przestrzeń doświadczeń bezpośrednich, różnorodnych, zmysłowych. Aktualizowana jest formuła doświadczenia, w myśl której Indie zawierają w sobie mnogość różnych, często sprzecznych elementów, stanowiąc reprezentację świata oferującego się jako przestrzeń zróżnicowanych doznań. Na zakończenie filmu poświęconego Indiom Zachodnim (sezon 3, odc. 5) słyszymy:

Podczas mojej podróży zobaczyłam więcej, niż mogłam sobie wyobrazić. Jestem pod wrażeniem różnorodności wierzeń religijnych. Od mojej ofiary pudza w Puszarce po świątynię szczurów i taniec na węglach. Ale jedno na pewno pozostanie mi w pamięci: otwartość ludzi, których tu poznałam, i chęć do rozmowy. Ci, którzy byli w Indiach, wracają do nich. Ja na pewno wrócę.

Bohaterka tego odcinka Megan McCormick podkreśla różnorodność swoich doświadczeń – próbowała lassi z marihuaną, była u wróżbity, odwiedziła hipisowski targ na Goa, natomiast w Bollywood zabawiła się w dziennikarkę i przeprowadziła wywiad z jednym z indyjskich gwiazdorów. Wszystko to czyniła z lekkością i z uśmiechem na ustach. Jest niezależna pod względem finansowym, rodzinnym, emocjonalnym – otwarta na nowe doświadczenia i sytuacje. Chętnie z każdym porozmawia, z ochotą spróbuje lokalnych przysmaków, kupi pamiątkę będącą wyrazistym fragmentem lokalnego świata, taką jak na przykład pendżabski strój uszyty na zamówienie przez miejscowego krawca. Wybór tkaniny, zdejmowanie miary, przymierzanie pozwalają jej na uczestnictwo w miejscowym życiu. Podobnie dzieje się, gdy zamawia wykonanie henną tradycyjnego malunku na dłoniach: „Zawsze chciałam mieć dłonie pomalowane henną. To tradycyjna indyjska forma zdobienia ciała. Taki malunek zostaje na skórze przez dwa tygodnie”). Rozmowę z kobietą malującą jej dłonie przeplata z pogawędką z inną podróżniczką, czekającą na swoją kolej. W trakcie rozmowy uzupełnia swą wiedzę dotyczącą praktycznych szczegółów związanych z pobytem w Indiach:

- A co tu poza tym robisz?
- Przyjechaliśmy dziś rano, a jutro wybieramy się na wycieczkę na wielbłądach.
- Świetnie.
- Ale tylko na trzy dni.
- Jak to załatwiliście?
- W miejscu, gdzie mieszkamy. W hostelach jest bardzo tanio. Wszystkich namawiają na takie safari.
- A ile to kosztuje?
- 450 rupii; i w cenę wliczone jest jedzenie i woda mineralna.
- To około dolara dziennie, więc bardzo tanio.

Specials” odc. 21), *Spiritual Journeys* („Globe Trekker Specials”, odc. 23), *The Good and Bad Food Guide* („Globe Trekker Specials”, odc. 24).

Poprzez tę rozmowę Megan zaznacza swą przynależność do backpackerskiej wspólnoty, której członkowie chętnie wymieniają się doświadczeniami i dzielą system wspólnych wartości. (Paradoksalnie, wzmianki o pieniądzach sugerują, że nie są one szczególnie istotną przeszkodą w realizowaniu podróżniczych pasji). Jej przynależność do świata Zachodu również nie podlega dyskusji, ale podróż pozwala jej patrzeć na niego z pewnym dystansem. Megan z równym zainteresowaniem ogląda lokalne ciekawostki, jak i osobliwości własnej kultury pozostawione w Indiach – takie, jak miejsca odkryte przez niegdysiejszych hipisów na Goa. Chętnie poznałaby „prawdziwego hipisa”. (Wie, że jest na to za późno o kilkadziesiąt lat, ale wciąż dostępne są znaki, takie jak „hipisowski targ” – równie egzotyczny co indyjska sztuka malowania dłoni henną). Interesujący wydają się jej także hinduiści, dżiniści, sikhowie, katolicy, członkowie komuny OSHO – obejrzy ich praktyki, niekiedy weźmie udział w rytuałach, spróbuje medytacji, pójdzie na mszę – ale w żadną religię się nie zaangażuje. Co ciekawe, jeśli decyduje się na wyrażenie krytyki, kieruje ją w stronę członków własnego społeczeństwa. Po wizycie w Punie (w OSHO) mówi: „To dla mnie trochę dziwne. Sala pełna tańczących i trzęsących się, żeby się rozluźnić, odnaleźć siebie. Ludzie w to naprawdę wierzą. Może za krótko tu jestem... Tutaj to ludzie Zachodu – bogacze, którzy płacą za medytację”. (Ona sama nie należy do tego grona). Operując w horyzoncie podróżniczej wyobraźni, film nie może jednak pominąć trudnych tematów kojarzących się z Indiami, takich jak bieda czy przestępczość, oraz wynikającego z nich zagrożenia dla turystów. Czyni to jednak w szczególny sposób – podrzuca strategię ochrony przed niebezpieczeństwem lub sugeruje, że to, co braliśmy za niebezpieczeństwo, w istocie niebezpieczeństwem nie jest.

Kiedy Megan spotyka w hostelu inną niezależną podróżniczkę, ta skarży się, że w Delhi nagabywano ją i obmacywano; teraz już się tym nie przejmuje – nauczyła się sobie radzić; mówi też o tym, że w czasie jazdy pociągiem przypina łańcuchem plecak, że najlepsza jest czarna bielizna, bo białej nie sposób doprać z indyjskiego brudu. Na „hipisowskim” targowisku na Goa Megan rozmawia z chłopakiem sprzedającym swój motocykl:

- Zanim tu przyjechałem, ludzie tak źle gadali o Indiach, aż się bałem.
- I co, sprawdziło się?
- Nie, to wspaniałe miejsce [...] Mogą ci obrobić, ale nikt nie zrobi ci krzywdy. Mogą ci zabrać pieniądze, ale krzywdy fizycznej ci nie robią. Trzeba tylko zachować spokój i jakoś sobie radzić.

Okazuje się, że kradzież nie jest niczym strasznym i można wpisać ją w tryb przygody, wyraźnie zakreślającej swój obszar. W ten sposób ukazany jest świat istniejący niejako „na granicy” – bezpieczny, ale noszący znamiona „autentycznej przygody”.

Podróżniczka wie, że w swojej relacji nie powinna pomijać milczeniem tematu biedy i żebraczego nagabywania o jałmużnę. Mówi zatem, że w Bombaju nie sposób nie zauważyć dzieci ulicy – proszą o pieniądze, czekoladę, długopisy. „Jeśli naprawdę chcecie im pomóc, zwróćcie się do którejś z zajmujących się tym organizacji. Jeśli dawać pieniądze, to na rzecz organizacji”. Po czym zabiera widzów do jednej z takich organizacji przyjmujących także wolontariuszy. W ten sposób podpowiada, jak radzić sobie z tym, co domaga się umieszczenia w przestrzeni moralnej, a jednocześnie zachować niezależność, i jak praktykować estetyzującą postawę w stosunku do przemierzanego w podróży świata⁶.

Myśl o podróży poza główny nurt własnej kultury można przystosować tak, by odnosiła się do późniejszych okresów biografii. W dalszym ciągu tego szkicu wskażę dwa przykłady takich działań. Przykład pierwszy – dość prosty, ale dzięki temu wyrazisty – pokaże, jak za pomocą paru prostych posunięć można dokonać takiej adaptacji. W drugim, bardziej złożonym, postaram się odkryć ze spół przekonanych dotyczących relacji pomiędzy światem własnym a egzotycznym (w tym wypadku między Zachodem a Wschodem), kryjących się pod powierzchnią optymistycznej opowieści o podróży, i pokazać retoryczną pracę, jaką poprzez tę opowieść dokonuje się w planie definiowania globalnych układów społeczno-kulturowych.

Praca nad projektem: wariant dla wieku średniego

„W tym roku skończyłam 50 lat. Nie jestem osobą światową, postanowiłam to zmienić i pojechać w zupełnie obce mi miejsce. Wybrałam Indie. Może jednak lepsza byłaby Toskania...”. Tak zaczyna się trzyodcinkowy brytyjski serial *Droga przez Indie* (Caroline Quentin. *A Passage through India*) dokumentujący podróż brytyjskiej aktorki Caroline Quentin przez subkontynent. Pięćdziesięcioletnia kobieta zostawia w domu męża, dzieci i udaje się w samotną podróż, by zrealizować marzenie, które zrodziło się w dzieciństwie („Gdy miałam pięć lat, przygotowaliśmy w szkole lekcję na temat Indii, od tamtej pory marzyłam, by tu przyjechać”). Oczywiście chce poznać prawdziwe Indie – czyli te poza tzw. utartymi szlakami: „Przyjeżdżając tu, miałam nadzieję zobaczyć Indie niedostępne zwykłym turystom. Chciałam poznać miejscowych ludzi oraz ich zwyczaje i kulturę” – mówi w pierwszym odcinku, na początku swej podróży, przywołując jeden z głównych motywów backpackerskiej mitologii. Jej przewodnikami są mieszkańcy odwiedzanych miejsc, gotowi dzielić się z podróżniczką dobrami własnej kultury. Caroline

⁶ Odwołuję się tu do Baumanowskiego rozróżnienia na przestrzeń poznawczą, etyczną i moralną (Bauman 1996).

interesują takie formy uczestnictwa w życiu, które nie ograniczają się do oglądania widoków – towarzyszy młodej kobiecie w zakupach na lokalnym bazarze i w przygotowywaniu posiłku, bierze udział w rodzinnej kolacji i uczy się jedzenia po hindusku (czyli za pomocą prawej ręki), odwiedza klinikę niepłodności, by porozmawiać z matkami-surogatkami. Często pojawiają się sceny przygotowywania i jedzenia lokalnych potraw – te epizody wskazują, że bohaterka nie jest widzem oglądającym spektakl indyjskości, ale uczestniczką kultury poznającą jej smak.

Nie znaczy to, że trasa podróży planowana jest tak, by omijać wszystkie ikonizowane atrakcje – niektóre z nich zbyt silnie znakują Indie, by dało się je zlekceważyć. Są jednak sposoby na prywatyzację powszechnie znanych widoków. Tadž Mahal – oglądane wcześniej na plakatowych wizerunkach – dla Caroline jest obrazem marzenia z dzieciństwa. Zwiedzając mauzoleum, realizuje to marzenie; potem zaś może powiedzieć: „Jeden punkt wycieczki zaliczony. Cieszę się, że zobaczyłam Tadž. Teraz jestem gotowa zejść ze szlaku turystycznego”.

Podróżniczka zaznacza swój dystans do zachowań kojarzonych z turystyką masową – takich jak fotografowanie się na tle atrakcji turystycznych. Nie ma ze sobą aparatu fotograficznego – zdjęcia zamawia u fotografa pracującego na terenie mauzoleum. Caroline przybiera typowe pozy – bawi się ich odtwarzaniem – widać, że ma dystans do tego elementu turystycznych scenariuszy i tylko na jakiś czas, dla zabawy, wciela się w rolę, z którą się nie utożsamia.

Warto zaznaczyć, że turyści odwiedzający Tadž Mahal to w dużej mierze Hindusi; fotografowanie się – zarówno na tle zabytku, jak i z przygodnie spotkanymi turystami z Zachodu – to praktyka wśród nich bardzo częsta. Narracja filmowa zakłada jednak, że widzom fotografowanie skojarzy się nie z lokalnym zachowaniem, ale z wzorcem zachodniej turystyki masowej.

Narracja tego serialu bliska jest tej, jaką znamy z poprzednio omawianego. Tam również jego bohaterowie nie mieli ze sobą aparatów fotograficznych, interesowała ich codzienność i schodzenie z ubitych szlaków, spali w tanich hotelach, chętnie kosztowali produktów lokalnej kuchni, cenili spotkania z mieszkańcami odwiedzanych miejsc. Caroline jest jakieś trzydzieści lat starsza od Justine Shapiro czy Marka Crowdy, ale żywi te same pragnienia doznawania świata w całej jego różnorodności, w tej wersji, którą uznaje za prywatną, zakulisową:

Podczas mojej podróży przez Indie zatrzymuję się w małych hotelach, pensjonatach oraz prywatnych kwaterach. Dzięki przebywaniu z rodzinami mam okazję zobaczyć ten kraj z zupełnie innej strony. Atrakcje turystyczne są piękne. To miejsce ma jednak o wiele więcej do zaoferowania. Czuję się podekscytowana i zaszczyczona, że mogę brać udział w życiu miejscowych ludzi

– mówi po wizycie na głębokiej prowincji.

Wyraźną różnicą pomiędzy wzorcem podróży, który nam proponuje, a tym, który aktualizowali backpackerzy z serialu *Globe Trekker*, jest to, że w backpackerskiej wersji globtroterstwa co jakiś czas dochodziło do spotkań z innymi podróżnikami, współuczestniczącymi w tworzeniu mobilnej społeczności. (Potwierdzano w ten sposób istnienie tej grupy – elitarnej w tym sensie, że programowo odcina się ona od masowego nurtu turystyki zorganizowanej, a jednocześnie egalitarnej, czyli dostępnej dla tych wszystkich, którzy określają swoją pozycję nie poprzez status ekonomiczny, lecz swe otwarcie na świat w praktyce podróżowania. Ten element widoczny jest też w retoryce przewodników z serii „Lonely Planet”). Caroline nie spotyka turystów z Zachodu – odkąd wkroczyła w indyjskość, z pola widzenia znikają ludzie z jej kręgu kulturowego. Częściej też niż w wersji backpackerskiej widać, że podróż zaplanowała – zwykle przyjeżdża na miejsce, gdzie już jest z kimś umówiona, spotkania przypadkowe są znacznie rzadsze. Element spontaniczności – ważny w tym projekcie – zaznaczono inaczej: Caroline jest bezpośrednia w kontaktach z tubylcami, skłonna do żartów, co i rusz wybucha zaraźliwym śmiechem (w końcu to aktorka komediowa...).

To zmiany niewielkie, ale znaczące. Caroline nie udaje młodej, wyzwolonej podróżniczki. Na początku każdego odcinka widzimy ją wprawdzie w dżinsowej bluzie, z plecaczkiem, wygłaszającą tę samą wprowadzającą wypowiedź. Strój ten sprawia, że od razu możemy ją wpisać w grono swobodnych podróżników. Potem będzie ubrana w stroje niezobowiązujące, ale zawsze stosowne do sytuacji (w czasie podróży przez pustynię w towarzystwie księcia Shakiry będzie miała na sobie – podobnie jak on – białe szaty). Status i sytuacja rodzinna bohaterki zostały wyraźnie zaznaczone zarówno poprzez sposób jej zachowania, jak i wypowiedzi wskazujące, że mąż i dzieci są obecni w jej myślach. Jeśli miejscowi zaproszą ją do domu, chętnie wejdzie do kuchni, by wciągnąć panią domu w pogawędkę o mężach i gotowaniu. W czasie podróży pociągami nagle ogarnie ją tęsknota za bliskimi („Rozmawiałam dziś z dziećmi przez telefon. Tęsknię za nimi. Mąż powiedział, że na śniadanie przygotuje bekon z jajkami. Właśnie miał zapalić gaz. Myślałam o dzieciach...”).

Caroline po raz pierwszy podróżuje w ten sposób. Początkowo wyraża obawy, czy poradzi sobie z sytuacją. Szybko jednak okazuje się, że są one bezpodstawne. Najwidoczniej w każdym momencie życia można zrealizować ten wzorec podróży.

Biograficzne pół wieku to moment, gdy dojrzałość zaczyna przełamywać się ku starości... Albo też, gdy szuka się formuły wypełnienia czasu, wyzutego z pragnień młodości... Ze względu na konstrukcję poszczególnych epizodów postać tę dałoby się podmienić na inną – młodszą o lat trzydzieści. Fakt, iż jest to kobieta pięćdziesięcioletnia, nadaje jednak tej opowieści nowy rys: Caroline pokazuje, jak podkręcić młodym pewien atrakcyjny pomysł. Pomysł ten zna – wszak to jej pokolenie dokonało jego dopracowania. Teraz próbuje nie stracić nad nim pano-

wania. Ta podróż nie ma być przełomowa w sensie biograficznym – bohaterka nie zamierza zmieniać swojego życia. Jest w nim dobrze osadzona i to ono decyduje o perspektywie, w jakiej ogląda świat. To opowieść o tym, jak niegdyśjsza pięciolatka w wieku lat pięćdziesięciu spełniła marzenie dzieciństwa.

Praca nad projektem: wariant dla emerytów

Film *Hotel Marigold* (*The Best Exotic Marigold Hotel*, reż. John Madden 2011) opowiada o brytyjskich emerytach wyjeżdżających do Indii, by zamieszkać w hotelu pod Dżajpurem. Stanowi to kuszącą alternatywę dla starości w pochmurnej Anglii, gdzie trudno wyzwolić się z opresyjnych więzi rodzinnych, zobowiązań krępujących ludzką wolność, a ponadto gdzie koszty życia są dość wysokie jak na emerycką kieszeń.

Bohaterowie tej historii musieli urodzić się na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Byli więc niemal rówieśnikami Beatlesów, w młodości musnęła ich fala ruchów hipisowskich, pewnie słyszeli o podróży chłopców z Liverpoolu do indyjskiej „pustelni” w Rishikesh. Dorosłe życie spędzili w ramach dość sztywnych struktur konserwatywnego społeczeństwa. Pracowali w instytucjach państwowych lub byli zatrudniani prywatnie; przeważnie wiązali swe życie z innymi ludźmi – rodziną, pracodawcami. Teraz ani państwo, ani rodzina nie dają im podstaw dla poczucia bezpieczeństwa. Niebiedni, ale i niebogaci, kochani przez innych dość umiarkowanie lub też niekochani w ogóle, czują się wykorzeleni – mogą jechać, gdzie chcą (byle tylko koszt życia nie był tam zbyt wysoki).

W Indiach stają się *elderly and beautiful* – jak nazywa ich młody Hindus Sunny Kapoora, pomysłodawca i nieudolny realizator hotelowego przedsięwzięcia. Jego pomysł jest domowym przetworzeniem idei outsourcingu, którego oficjalną wersję prezentuje przedstawione w filmie *call center*. W *call center* pracuje Sunaina – dziewczyna Sunny’ego. Z kolei jej brat – postępowy hinduski yuppie – zajmuje w tej firmie ważne stanowisko, co pozwala mu protekcyjnie odnosić się do Sunny’ego. Ten ostatni – najmłodszy syn w rodzinie, uważany przez wszystkich (z sobą samym włącznie) za nieudacznika – próbuje środkami rzemieślniczymi zrealizować własny pomysł na przedsiębiorczość. „Mam pomysł, Mumyji – mówi do matki. – Wręcz genialny: sprowadzanie emerytów. Nie tylko z Wielkiej Brytanii. Jest wiele krajów, gdzie też nie lubią starych ludzi”.

I rzeczywiście – ci ostatni przybywają do otwartego przez chłopaka hotelu Marigold, który piękny jest tylko na reklamowym wizerunku. Niebawem jednak okazuje się, że młody Hindus, który miał pomóc ludzkim odpadom wytworzonym za sprawą niehumanitarnego oblicza zachodniego społeczeństwa, musi przyjąć od nich pomoc. Fantaście z Dżajpuru nie udało się, gdyby nie przedsiębiorczość

i umiejętność księgowania starej panny Muriel Dolloney, która w kraju nikomu nie jest potrzebna.

Panna Dolloney wcale nie chciała jechać do Indii – sprowadziła ją tam możliwość przeprowadzenia operacji ortopedycznej szybciej i taniej niż w ojczyźnie. Zagorzała rasistka, zgorzkniała i nie miła dla otoczenia, uzależniona od brytyjskich herbatników – w Dżajpurze odnajduje swoje miejsce w społeczeństwie – nie tym brytyjskim, nie indyjskim, ale globalnym, składającym się z różnych podmiotów pozostających w stosunku do siebie w ustalonych relacjach. To ona przejmie księgi rachunkowe, to ona zasiądzie za kontuarem w odnowionym, świetnie prosperującym hotelu Marigold. Będzie sprawnie rejestrować gości i przyjmować od nich należność; Hindusowi pozostanie zginanie się we wschodnich ukłonach przed nowo przybyłymi i wygłaszanie kwiecistych powitań. Jego radosna twarz – powielona na dużym portrecie w hotelowym lobby – będzie emblematem egzotycznego kraju, symbolem orientalnej gościnności.

Ta scena mogłaby stać się cennym przykładem dla Edwarda Saïda w jego rozważaniach o orientalizmie. Jak wiadomo, Saïd w latach siedemdziesiątych XX w. opisał orientalizm jako wytwór zachodnich dyskursów: „Ludzie zawsze dzielili świat na regiony, wyznaczając im naturalne lub tylko wyimaginowane granice” – pisał, zaznaczając, że na linię podziału między Wschodem a Zachodem wpłynęły dwa elementy dominujące w ich wzajemnych relacjach od połowy XVIII w.:

Pierwszy – to systematyczny przyrost europejskiej wiedzy o Wschodzie, przyspieszony podbojami kolonialnymi i powszechną ciekawością tego, co obce i niezwykle, a także rozwojem takich nauk, jak etnologia, anatomia porównawcza, filologia i historia; tę wiedzę systematyczną uzupełnił jeszcze rozległy materiał literacki, wyprodukowany przez prozaików, poetów, tłumaczy i utalentowanych pisarzy podróżników. Drugą ważną cechą relacji Orient–Europa była zawsze silniejsza – by nie powiedzieć: dominująca – pozycja Europy (Saïd 1991, s. 73).

Przydałaby się Saïdowi także postać Sunny’ego: Sunny jest sympatyczny i zabawny, mówi kwiecistym językiem, kocha swoją dziewczynę, a jednocześnie boi się własnej matki. Rozsadzają go emocje, nad którymi nie umie zapanować. Zarówno jego pomysły, jak i sposób zachowania wydają się dziecinne. Ta postać jest jakby wyjęta z kolonialnej narracji o młodszych braciach potrzebujących pomocnej ręki zachodnich oświeconych, a także o sfeminizowanym, słabym orientальnym mężczyźnie. (Jeśli chodzi o ten ostatni rys postaci, to chętnie wykorzystałby go pewnie także inny klasyk teorii postkolonialnej – Frantz Fanon).

Ukryty w filmowej fabule – jakkolwiek niezbyt dokładnie – przekaz o władzy i podporządkowaniu współistnieje z wyrażaną wprost krytyką rasizmu; te dwa dyskursy wzajemnie się legitymizują. Krytykę najwyraźniej widać w scenach, które obnażają absurdalność poglądów panny Dolloney, zwłaszcza wtedy, gdy

rzecz dzieje się w Wielkiej Brytanii. Hospitalizowana w rodzinnym kraju Muriel Dolloney może odmówić bycia pacjentką czarnej lekarki, może też fukać z niezadowolenia, gdy zbliża się do niej hinduski lekarz, ale jasność rozróżnień załamuje się, gdy obraża się na nią biały pielęgniarz. Okazuje się, że jego żona pochodzi z Bombaju, czuje się on więc dotknięty rasistowskimi uwagami, które w założeniu nie jego biorą na cel. Dolloney jest zdezorientowana – sądziła, że biały chłopak będzie sprzyjać jej poglądom. Jak widać, nie da się już oddzielić tego, co brytyjskie, od tego, co pochodzi z zewnątrz.

Indie wydają się czystsze pod tym względem. Wprawdzie istnieją tu zachodnie instytucje (bardzo nowoczesne, działające na zasadzie outsourcingu, takie jak *call center*, a także dawniejsze, służące także lokalnej społeczności, takie jak archiwum miejskie), wprawdzie pewne elementy zachodniego stylu życia wpisują się już w codzienność Hindusów (Sunaina nosi džinsy, jej brat – zachodni garnitur), ale barwne, głośnie ulice czy bazyry ukazują egzotyczną indyjskość w pigułce. Co więcej, dopiero w Indiach widać, że Brytyjczycy pewne rzeczy mają we krwi. Tylko Brytyjka wie, jak prawidłowo wymawiać nazwę gatunku angielskiej herbaty (czy istotnie jest ona angielska? Wszak krzewy herbaciane rosną raczej w Indiach niż na Wyspach Brytyjskich...), wie też, na jak długo zanurzyć w naparze herbatnik, by miał stosowną konsystencję. Rozpływający się w ustach, symbolizuje brytyjską umiejętność rozkoszowania się życiem – eleganckiego, nieco introwertycznego, wycofanego. Za sprawą „indyjskiej terapii” Brytyjczycy mogą poszerzyć skalę doznań, otworzyć się na świat, pozwolić rozwinąć się tkwiącemu w nich potencjałowi. Jeśli mowa o prawdziwej zmianie, dotyczy ona Hindusów. Zachęca się ich, by przyjęli wszystkie dobre rozwiązania wypracowane na Zachodzie – zarówno te dotyczące zarządzania firmą, jak i emocjami.

Natomiast dla Brytyjczyków Indie stają się swoistym gabinetem terapeutycznym. Tutaj mogą pokonać własne słabości, pozbyć się zahamowań, rozliczyć z przeszłością i rozpocząć nowe życie. W Indiach topnieją zatwardniałe serca, a ludzie otwierają się na świat. Warunkiem otwarcia się jest wkroczenie w lokalną przestrzeń – wyjście na ulicę, by zmysłami odczuć obfitość barw, dźwięków, zapachów, smaków. Miasto dotyka Brytyjczyków w sensie dosłownym – dzieci domagające się pieniędzy ciągną za ubranie, w zatłoczonych autobusach, rikszach, tuk-tukach podróżni napierają na siebie, fale świątecznych festiwali wciągają przechodniów w swój nurt.

System zachodnich wartości nie tylko nie zostaje zakwestionowany, lecz ulega afirmacji. Być może ma on swoje wady, ale też nie ma lepszego. Bohaterowie hołdują indywidualistycznym wartościom, zmierzają ku samorealizacji, a „narracja radzenia sobie” jest jedyną, która okazuje się skuteczna (Illouz 2010). Hindusi dosyć chętnie uczą się zachodnich wzorców życia, gdyż są one przyjazne człowiekowi. Związek nieudacznika Sunny’ego i jego dziewczyny, pięknej Sunainy,

rozkwita dzięki wsparciu Brytyjki Evelyn Greenslade, która w skrótovej formie wyklada chłopakowi zachodnią wersję romantycznej miłości, opierającej się na gorącym uczuciu i pokonującej bariery społeczne i ekonomiczne⁷.

W jednej z ostatnich scen widzimy dwie szczęśliwe pary mijające się na motocyklach na ulicy Dżajpuru: młodzi i piękni Hindusi Sunny i Sunaina i starszawi piękni Brytyjczycy Douglas i Evelyn machają do siebie radośnie. Oba związki rozkwitły dzięki odwadze wejścia w nowe uczucie – na przekór okolicznościom, bez zważania na podziały kastowe, klasowe i wszelkie inne...

Ich drogi krzyżują się, ale trudno byłoby wyobrazić sobie zamianę partnerów w tych parach – i to wcale nie ze względu na wiek. Hindusi i Brytyjczycy podejmują flirty i zakochują się tylko wśród „swoich”. Jedyna para mieszana to homoseksualiści – sędzia Graham Dashwood i Manoj, jego kochanek z młodości. Homofobia potraktowana została w tym filmie podobnie jak rasizm. Pod powierzchnią politycznie poprawnego przekazu można dostrzec inny – o zmieniach wartościach. Kiedy Dashwood wyznaje, że jest gejem, nie spotyka się z ostracyzmem – wszyscy zdają się akceptować jego tożsamość seksualną (rozczarowana jest tylko Jean Ainslie, żona Douglasa, która liczyła na flirt z sędzią). Opowieść Dashwooda o romansie z młodości jest piękna, piękne jest uczucie, jakie wciąż żywi do kochanka, piękne jest ich spotkanie po latach, ale wszystko toczy się w modusie innym niż realistyczne, mające szanse powodzenia związku pomiędzy mężczyznami a kobietami – takie jak Douglasa i Evelyn czy starego Normana Cousinsa i poznanej przez niego w klubie Carol. U boku kobiety żyje też Manoj. Okazuje się, że młodzieńczy romans z Europejczykiem nie złamał mu życia. Hindus odnalazł swoje miejsce w społeczeństwie, zrealizował się w małżeństwie z wszystko rozumiejącą kobietą. Odnalazłszy go po latach, Dashwood przegadał z nim całą noc, po czym pogodzony z życiem umarł. Związek dwóch mężczyzn istnieje gdzieś na marginesach prawdziwego życia, jest bajkową fantazją mogącą łączyć bohaterów z różnych światów. Przeniesiony na plan rzeczywistości nie byłby czymś normalnym.

Krytyka społeczeństwa zamykanego we wciąż udoskonalanej żelaznej klatce biurokracji, rozbudowującego sieć bezdusznych układów służbowych i rodzinnych, społeczeństwa, które nie zatroszczyło się o zapewnienie ludziom w wieku poprodukcyjnym stosownego miejsca – to punkt wyjścia do wprowadzenia innej optymistycznej opowieści: można wymknąć się z tej klatki, rozwinąć skrzydła, poznać nowe przestrzenie radości życia. Można znaleźć takie miejsce w świecie, gdzie

⁷ Wkrótce po tej scenie następuje inna: dowiadujemy się, że małżeństwo matki Sunny'ego – groźnej matrony sprzeciwiającej się związkowi syna – również zawarte było z miłości, z przekroczeniem kastowych podziałów. Okazuje się, że w głębi duszy wszyscy wyznają te same (zachodnie) wartości.

nasze obecne problemy – brak zdrowia, pieniędzy, miłości – zostaną rozwiązane. Nie istnieją one w sensie obiektywnym, to raczej wypadkowa lokalnej sytuacji; nie istnieje też starość – to wytwór ponadjednostkowych relacji społecznych, wciągających w swą sieć poszczególne jednostki i zmuszających do odgrywania pewnych ról. Z punktu widzenia jednostki jest to sytuacja opresyjna; opresyjne jest zwłaszcza redefiniowanie człowieka i pełnionych przez niego ról społecznych z uwagi na to, że osiągnął on pewien wiek metrykalny. Tak naprawdę bowiem ludzie sześćdziesięcio-, siedemdziesięcio-, osiemdziesięcioletni (nie nazywajmy ich starymi) mogą robić to samo, co ich dzieci. Podróżują zatem po świecie, piszą blogi internetowe, znajdują nową pracę, flirtują, wracają do dawnych kochanków lub poznają nowych. Są w stanie przyjmować nowe wyzwania – zrazu z lękiem, z czasem coraz odważniej. (Chodzi tu oczywiście o ten rodzaj lęku, który dość łatwo wyleczyć w gabinecie terapeuty lub w innym miejscu pełniącym podobne funkcje).

Przedstawiona w ten sposób fabuła *Hotelu Marigold* okazuje się opowieścią kolonialną:

Stereotyp kolonialny wciąż funkcjonuje właśnie dzięki sile dwuznaczności: siła ta zapewnia powtarzalność stereotypu w zmieniających się kontekstach dyskursywnych i historycznych, steruje stosowanymi w stereotypie strategiami indywidualizowania i marginalizowania, a także wytwarza efekt opartej na prawdopodobieństwie prawdy oraz przewidywalności, które – w stereotypie – zawsze stanowią pewien *nadmiar* wobec tego, co można udowodnić empirycznie lub wywieść logicznie (Bhabha 2010, s. 57)⁸.

Narracja kolonialna zostaje silnie spleciona z terapeutyczną. Ta pierwsza zajmuje się relacjami między różnymi podmiotami kulturowymi – w tym filmie zostaje ona podporządkowana tej drugiej. Dzięki indyjskiej scenerii można rozbudować warstwę estetyczną; bogactwo skojarzeń związanych z egzotyczną podróżą podnosi atrakcyjność opowieści. Kolonialny przekaz pojawia się jakby mimochodem, niekiedy można w nim widzieć cytaty z przeszłości...

Tak naprawdę straszne jest nie to, że we współczesnym społeczeństwie wielokulturowym problematyczne stało się czynienie rozróżnień między swoimi a obcymi; przerażająca jest starość i kryjąca się za nią perspektywa śmierci. Ta obawa otwarcie wyrażona została w filmie raz: w scenie, w której brytyjski agent

⁸ Zob. także: „Istotną cechą dyskursu kolonialnego jest jego zależność od pojęcia «utrwalenia» obecnego w ideologicznej konstrukcji inności. Utrwalenie jako znak różnicy kulturowej, historycznej lub rasowej w dyskursie kolonializmu jest stylem reprezentacji bazującym na pewnym paradoksie: przywołuje zarówno surowy i niezmienny porządek, jak i bezład, zwyrodnienie i demoniczność powtórzenia. Także stereotyp tworzący główną strategię tego dyskursu jest formą wiedzy i identyfikacji oscylującą pomiędzy tym, co jest już znajome i zawsze «na swoim miejscu», a czymś, co trzeba wciąż z niepokojem powtarzać” (Bhabha 2010, s. 57).

nieruchomości proponuje Jean i Douglasowi Ainslie zakup mieszkania „perspektywicznego” – czyli z różnymi udogodnieniami mającymi zapewnić wygodę i bezpieczeństwo starym ludziom. (To wydarzenie staje się zresztą bodźcem skłaniającym ich do ucieczki do Indii). Z chwilą, gdy akcja przenosi się do tego kraju, zmienia się perspektywa, w jakiej istnieje śmierć. Nie trzeba jej skrywać za problemem starości. Zrazu pojawia się jako komediowa pomyłka: Norman zapadł w niekontrolowaną drzemkę, osunął się na podłogę, wszyscy wzięli to za zgon. Potem następuje śmierć prawdziwsza – umiera sędzia. Ale opowieść o jego losach toczy się – jak wiemy – w innym modusie. Widzimy śmierć człowieka, który miał odwagę dźwignąć brzemień swej tożsamości (innej niż ta, którą mają „wszyscy”); zmarł w odpowiednim momencie, załatwiwszy wszystkie ważne sprawy – zmarł tak, jak sobie to zaplanował. „Graham umarł na serce, na które chorował od wielu lat. Już przed wyjazdem wiedział, że nigdy nie wróci. Chciał umrzeć w Indiach. Nie chciał, żeby ktoś z nas o tym wiedział” – napisze Evelyn w swym blogu. Jego pogrzeb jest piękny – hinduski pochówek nad jeziorem to niezapomniany spektakl. Evelyn i o tym nam opowie:

Manoj chciał wyprawić mu hinduski pogrzeb, nad jeziorem. W miejscu, gdzie spędzali razem czas. To nie sanktuarium. Choć dla nich być może było. Ciało płonie długo. Żałobnicy mogą wspominać zmarłego wiele godzin. Ogień trzeba rozpałić o świcie, a o zachodzie słońca powinien pozostać tylko popiół. Czy smucimy się z powodu przyjaciela, o którym wiedzieliśmy tak niewiele? Może to siebie oplakujemy? Czy zawędrowaliśmy wystarczająco daleko, by pozwolić sobie na lzy?

To wydarzenie oglądane jest tak, jakby było sztuką teatralną. Dramaturgizowana forma zapośrednicza rzeczywistość, umożliwia zmierzenie się z trudnym tematem, co więcej – niekiedy pozwala odnieść go do sytuacji, w której się znajdujemy, i sprawia, że nabieramy do niej dystansu. (To właśnie czyni Evelyn, gdy pisze: „Oczywiście to było nieuniknione. Umieść razem kilkoro ludzi w odpowiednim wieku, nie minie długi czas, gdy jedno z nich odejdzie”). Można zgodzić się na to, że istnieje związek między oglądanym dramatem a naszym życiem, ale wiadomo, że spektakl życiem nie jest. Rozważania o śmierci prowadzą do myśli o starości – starość zostaje jednak ujęta z perspektywy zewnętrznej jako element interakcji społecznych: „Kiedy ktoś umiera, myślisz o swoim własnym życiu. A ja nie chcę się starzeć. Nie chcę być traktowana protekcyjnie. Być zepchnięta na margines i ignorowana przez społeczeństwo. Nie chcę być jako pierwsza uwalniana z samolotu w razie porwania”. - Mówi Magde, inna pensjonariuszka Hotelu. Starość (i śmierć) nie są zatem immanentnie wpisane w naszą kondycję. Starość to kategoria społeczna – możemy odmówić stosowania jej w odniesieniu do nas. Śmierć to rodzaj spektaklu, który nie musi być rozpaczliwie smutny (może też być piękny i egzotyczny).

Nie przypadkiem to właśnie Evelyn ma skłonność do snucia tego rodzaju refleksji. Od początku wiemy, że zmarł jej mąż – to jedna z pierwszych rzeczy, jakich dowiadujemy się o bohaterach. Ta smutna okoliczność przedstawiona zostaje przede wszystkim jako problem techniczny – wdowa staje w obliczu konieczności przeorganizowania własnego życia. To jednak okazuje się siłą napędową jej biografii. Kobieta nie godzi się na życie pod kuratelą dzieci, znajduje ofertę hotelu Marigold i wyjeżdża do Indii.

Evelyn widzieć mamy jako tę, która dokonuje prawidłowych wyborów – możemy być tego pewni, gdy widzimy ją w końcowych scenach: wraz z Douglasem mknie na motocyklu, roześmiana, w ubraniu bardziej kolorowym niż to, które nosiła wcześniej. Woli być czyjąś dziewczyną niż wdową po kimś (wybiera miłość, a nie śmierć).

Narracja terapeutyczna służy tu rozwiązaniu konfliktu między interesami jednostki a państwa, w którym żyje; czyni to w ten sposób, że ukazuje go jako pozorny. Za jej sprawą ogólniejsze problemy o charakterze społecznym czy ekonomicznym stają się okazjonalnymi przypadkami, które przydarzają się ludziom; na tych ostatnich spoczywa odpowiedzialność za ich rozwiązanie. Każdy powinien wziąć swoje życie we własne ręce niezależnie od sytuacji osobistej i od wieku (który tak naprawdę jest elementem zewnętrznej charakterystyki narzuconej człowiekowi przez innych, a nie wewnętrznej prawdy o jednostce).

O potrzebie podróży do Indii

W wariancie dla wieku średniego i wariancie dla emerytów żywotność toposu drogi (ucieczki) do Indii przejawia się na różne sposoby. W tym pierwszym sięgnięto do atrakcyjnego projektu podróży i rozszerzono go tak, by mógł odnosić się do bohaterki nieco starszej i o innym statusie rodzinnym. Z pewnego punktu widzenia użycie toposu drogi do Indii jest tu akcydentalne. Bohaterka mogłaby pojechać do Etiopii, Peru, Włoch – sama to przyznaje w wypowiedzi otwierającej każdy odcinek („wybrałam Indie... Być może lepsza byłaby Toskania”). Jednak z chwilą, gdy Caroline decyduje się na Indie (a nie Toskanię), perspektywa ulega zmianie: okazuje się, że zawsze (czyli od dzieciństwa) marzyła o tym kierunku. Od tej pory spłot brytyjskości i indyjskości nadaje tej historii szczególny rys. Opowieści biograficzne dadzą się bowiem przedstawiać na wiele sposobów. Stwierdzenia: „jadę wszystko jedno gdzie” i „zawsze chciałam tam pojechać” okazują się równoważne.

W tym wypadku kluczowa jest myśl o podróży odbytej w ważnym momencie życia (takim jest dzień, gdy człowiek uświadamia sobie, że przeżył pół wieku) – takiej jednak, która nie burzy życia i nie zmienia człowieka.

W wariacie dla emerytów widać rys niegdyśszej kontrkulturowej „ucieczki do Indii”. Bohaterowie znaleźli się w Dżajpurze, bo zbuntowali się przeciwko narzucanym im rolom społecznym – babci, wdowy, emeryta. Trzeba jednak zauważyć, że pensjonariusze hotelu wcale nie chcieli tam przyjeżdżać. Wyjątkiem był sędzia, którego historia – jak wiemy – toczy się w zupełnie innym modusie. Kierunek jego podróży jest odwrotny (tak jak odwrócone są pragnienia) – wcale nie wyjeżdża on do Indii, tylko wraca tam po latach. Pragnienia homoseksualisty zaliczają się do marginalnych – tak jak wolno mu pragnąć Hindusa, wolno mu czuć się w Indiach jak w domu.

Dla innych ten wyjazd wiązał się ze sposobem szukania wyjścia z trudnej sytuacji i nie bardzo wiedzieli, czego spodziewać się po obcym kraju. Indii, do których jechali, nie zbudowali najpierw w wyobraźni, nie podporządkowali tego obrazu własnym pragnieniom, a plan podróży ukuli naprędce. Myśl o drodze na Wschód była jednak obecna w ich społeczeństwie – istniała w zestawie skojarzeń, które mogą być w każdej chwili uruchomione, by dodać atrakcyjności tej opowieści.

Ucieczka brytyjskich emerytów może kojarzyć się z innymi obrazami wychodzenia poza własną kulturę (tym bardziej że ze względu na swoje biograficzne umiejscowienie bohaterowie powinni znać te strategie), ale nie jest kontrkulturowa w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie stanowi narzędzia rewolty, lecz środek łagodzący ból – a właściwie negujący jego istnienie. W planie wyrażania sensów raczej potwierdza system wartości kultury zachodniej, niż go kwestionuje, raczej maskuje jej opresyjność, niż ją obnaża. Przy okazji rozbudza fantazję o tym, że starość i związana z nią egzystencjalna samotność to nie stany wpisane w ludzkie istnienie, ale dające się rozwiązać problemy. Historię tę uważam za bardzo pouczającą dla badaczy współczesności. Pokazuje ona bowiem, jak tworzy się fantazja, za której pośrednictwem można odjąć nieco ciężaru trudnym tematom, a problemy, będące wypadkową strukturalnych cech współczesnych społeczeństw, ukazać jako okazjonalne przypadłości jednostkowych biografii. W ten sposób krytyka współczesnego społeczeństwa zostaje oddalona; w jej miejsce pojawiają się różne narracje trankwilizujące.

4. INDYJSKIE ZWIERCIADŁO

„Wszystko jest w Indiach”

Indie są zwierciadłem świata. Jest tu wszystko. Wielka bieda i wielkie bogactwo. Niezwykłe uduchowienie i równie niezwykle cuchnący mur, pod którym załatwiają się przechodnie. Największy pałac prezydencki świata i największe slumsy. Najlepsza kuchnia i niedożywione dzieci. Wszystko jest w Indiach w pigułce będącej lustrzanym odbiciem reszty świata (Pawlikowska 2011, s. 13).

Ten urywek z książki współczesnej travelebrytki Beaty Pawlikowskiej wskazuje na przekonanie występujące w popularnych ujęciach podróży: Indie to obszar doświadczenia świata w jego ekstremalnych, a zarazem egzemplarycznych formach. Przekonanie to współlistnieje z innym: kraj ten ma jakoby szczególną moc oddziaływania: „Indie wchłaniają. Przyciągają jak magnes i wchłaniają” (Kret 2009, s. 49). Wiedza o tej magnetycznej mocy łączyć się może z przekonaniem o ambiwalencji jej działania. „Hermann Hesse podczas swojej podróży na Wschód bał się, że Indie go zmienia. Nie chciał się poddać wpływowi Wschodu, dlatego na wszelki wypadek unikał spotkań z joginami i różnymi guru” (Cegielski 2008, s. 8).

To ostatnie stwierdzenie można byłoby korygować, dowodząc, że „hindufob”, który pasuje do tej charakterystyki, to Carl Gustav Jung (natomiast Hesse nie był w Indiach w takim sensie, w jakim używał tego określenia Max Cegielski)¹, lepiej jednak potraktować je jako oznakę kulturowego użytku czynionego z motywów zastygających w idiomatycznych formach. W tej perspektywie zarówno Hesse, jak i Jung mogą symbolizować uogólnioną postawę ludzi, którzy duchowo dotarli na Wschód (a przy okazji odbyli też podróż realną). Co więcej, ten rodzaj symbolizacji daje się odnieść do współcześnie konstruowanych projektów podróży, takich jak ta planowana przez Maxa – bohatera cytowanej książki Cegielskiego (będącego też *porte-parole* autora).

„Ktoś powiedział, że żadne miejsce na świecie nie działa tak jednocześnie i niebezpiecznie na wszystkie zmysły jak Indie” (Jagielski 2018, s. 175). Kto

¹ Dokładniej piszę o tym w książce *Figury podróży* (Wieczorkiewicz 2021).

pierwszy to powiedział – nie wiadomo, ale w przypadku treści krążących w obszarze wiedzy potocznej jest to mniej ważne niż użytek czyniony z tej formuły. Zamiast utyskiwać na to, że popularność pewnych symboli powoduje opróżnianie ich z sensów (to stwierdzenie pojawia się w pracach krytyków kultury tak często, że stało się banalne), lepiej obdarzyć je uwagą. Te jakoby puste symbole współtworzą filtr, przez który ujmuje się rzeczywistość, a wymienne używanie imion, nazw czy obrazów może wskazywać pewne mechanizmy symbolizacji.

W przekazach różnego rodzaju – filmowych, literackich, reklamowych – uruchamia się strategię pozwalającą ukazać Indie jako obszar oferujący remedium na bolączki Zachodu:

Będąc niekoniecznie ludźmi religijnymi, gdy trafiamy do Indii, zaprogramowani jesteśmy na potencjalne przeżycia natury duchowej, nawet jeśli się od tego odżegnujemy. To podskórne nastawienie pozwala nam odczuć symbolikę przejścia, chociaż sam proces pozostaje najczęściej nieuświadomiony i przejawia się właśnie odczuciem „czegoś” miejsca i ludzi (Królikowska 2007, s. 70).

W ten sposób Agata Królikowska przywołuje romantyczny topos podróży na Wschód, gdzie bije źródło duchowości zagubionej przez świat Zachodu. Jednocześnie zaznacza swój dystans w stosunku do tej postawy – wskazuje na umiejętność jego tłumaczenia w odniesieniu do konkretnych kryteriów, gdyż – jak wiadomo – każda „prawda” może okazać się prawdą względną, więc warto ją zawczasu zrelatywizować:

Tłumaczyłoby to w sposób akceptowalny dla racjonalnego umysłu powód, dla którego niektórzy travelersi bardzo intensywnie przeżywają w Dharamsali coś, co można by nazwać kresem podróży i dotarciem do poszukiwanego celu (tamże).

Inna podróżniczka – Marzena Filipczak – ironizuje: „Nie wiem, dlaczego tylu ludzi myśli, że podróż do Indii odmieni ich życie, że przejdą duchową przemianę” (Filipczak 2009, s. 165); zaraz potem wskazuje przykłady „białych wariatów, którzy chcą zostać Hindusami” (tamże). Postawa ironizująca niekoniecznie odcina drogę wejścia w doświadczenie – wystarczy ująć w cudzysłów myśli o własnych pragnieniach – tak jak czyni to Edi Pyrek:

Jadąc do Indii, do tego „uduchowionego kraju”, chciałem odwiedzić jakiś aśram i nauczyć się medytacji. Wiecznie niespokojny i zaganiany miałem nadzieję, że tutaj poznam jakąś „cudowną” technikę, która pomoże mi się zrelaksować w chwilach napięcia. A poza tym stwierdzenie, że „uczyłem się medytacji w Indiach”, brzmi o niebo lepiej niż to, że „uczyłem się jogi w Mławie” (Pyrek 1992, s. 73–74).

W tych wrywkowo cytowanych fragmentach topika drogi do Indii – kraju wyjątkowego za sprawą ornamentyki kultury i duchowości w nią wpisanej – spotyka

się z zabiegami pisarskimi, u których podłoża leży przekonanie o stereotypowości efektów wynikających z zastosowania tej topiki, a w konsekwencji o wątpliwej świeżości opowieści, które zostaną powołane do życia. Autorom zdaje się ciążyć świadomość przemierzania szlaku zdeptanego i po wielokroć opisanego. Mimo to wyprawiają się w podróż – wydaje się, że wiążą pewne nadzieje z tym przedsięwzięciem. Kiedy przekuwają to potem na narrację, jednym z głównych problemów staje się ustawienie indyjskiego zwierciadła pod takim kątem, by widziany w nim obraz był rozpoznawalny, a jednocześnie nowatorski.

W tym szkicu zastanowię się, na czym polega ten podróżopisarski balast wyobrażeń, na który wskazuje powyższy hasłowy zestaw cytatów. Odniosę się też do sytuacji, w jakiej znajdowali polscy podróżopisarze nieco wcześniej. Różnica w czasie nie będzie duża – nie cofnę się dalej niż do lat pięćdziesiątych XX w. Pomimo to zmiany w symbolicznym ładunku topiki drogi do Indii wydają się znaczące.

„Przybysz z Polski” czyta świat. Książki i języki

W roku 1957 „Sztandar Młodych” opublikował cykl reportaży „Indie z bliska”. Autorem był, jak zapowiedziano to parę numerów wcześniej, „specjalny wysłannik” gazety. Wysłannik ów – Ryszard Kapuściński – po latach będzie wspominał tamtą misję dziennikarską:

Idea podróży do Indii wzięła się stąd, że kilka miesięcy wcześniej odwiedził Polskę pierwszy premier kraju spoza bloku sowieckiego, a był nim przywódca Indii Jawaharlal Nehru. Nawiązywały się pierwsze kontakty. Moje reportaże miały przybliżyć tamten daleki kraj (Kapuściński 2004, s. 14).

W książce *Podróże z Herodotem* Kapuściński nazwał tę misję swoją pierwszą zagraniczną podróżą. W istocie był wcześniej w Berlinie – pojechał tam w roku 1951 na międzynarodowy festiwal młodzieży (Domosławski 2017, s. 111). Jednak to właśnie epizod indyjski zyskał w jego wspomnieniach status podróżniczej inicjacji.

Na podstawie tego, co na bieżąco pisał w reportażach, można przypuszczać, że „przybysz z Polski” (tak określił siebie w jednym z tych tekstów) sprawnie poruszał się w uniwersum słów i sensów. Przytaczał bowiem rozmowy Anglików i Hindusów, którym jakoby się przysłuchiwał, powoływał się na informacje od lokalnych przyjaciół. Wydaje się, że nie napotykał przy tym żadnych barier językowych. Po latach przyzna, że te właśnie bariery odczuwał szczególnie silnie. Wtedy jednak starał się maskować przede wszystkim to, co mogło umniejszyć

jego dziennikarski autorytet. Przy okazji pośrednio wskazywał na ścieżkę wiedzy, uważaną za niezbędną dla zrozumienia świata, a polegającą między innymi na poszerzaniu kompetencji językowych.

Opisał ją także w *Podróżach z Herodotem*. Siebie samego przedstawił tam jako zagorzałego czytelnika świata, deszyfratora znaków, kolekcjonera alfabetów: Wśród ulicznych straganów w Delhi wybiera ten z książkami, a zakupione lektury wykorzystuje do nauki języka (angielskiego). Po powrocie do kraju z pasją poszukuje lektur o Indiach. Wierzy, że wyposażą go w wiedzę potrzebną w kolejnych podróżach. Nie zna jeszcze tych wszystkich książek, które znać musi – nie wie nawet, jakie są to książki, z trudem składa pewien obraz z fragmentów, które wpadły mu w ręce. Chce poznać znaki, które objaśnią mu świat:

Docierałem do Indii nie przez obrazy, dźwięki i zapachy, ale poprzez język, w dodatku język nie rodzimie hinduski, ale obcy, narzucony, na tyle jednak zadomowiony, że był dla mnie kluczem niezbędnym, był tożsamy z tym krajem. Moje zapasy z Indiami to były w pierwszej rundzie zmagania z językiem. Bez tego świat ów pozostanie dla nas nieprzenikniony i niepojęty, choćbyśmy spędzili w jego wnętrzu całe lata (Kapuściński 2004, s. 26).

We wspomnieniach z tej podróży temat języka powraca raz po raz. Cała gama takich odczuć, jak poczucie zagubienia, samotność, brak orientacji w regułach działania lokalnego świata, daje się sprowadzić do opowieści o braku kompetencji lingwistycznych. Język zdaje się tu uniwersalną metaforą rozumienia i porozumiewania się. Nieznajomość języka wyklucza – jakkolwiek to wykluczenie może okazać się podstawą tworzenia nowej wspólnoty:

Dopiero w Indiach zorientowałem się – o czym wcześniej nie miałem pojęcia – że moja nieznajomość angielskiego o tyle nie ma znaczenia, że tu tylko elita znała angielski. Mniej niż dwa procent społeczeństwa! Inni mówili jedynie którymś z dziesiątków języków swojego kraju. W jakiś sposób nieznajomość angielskiego sprawiała, że czułem się bliżej, bardziej pobratymczo, zwykłych przechodniów w miastach czy wieśniaków w mijanych wioskach. Jechaliśmy na jednym wozie – ja i pół miliarda mieszkańców Indii, którzy po angielsku nie znali słowa! (tamże, s. 46).

Nie zmienia to faktu, że pojęcie poznawania świata młody reporter wiązał z wiedzą udostępnianą przez język:

Od razu ogarniała mnie fascynacja, paląca chęć poznania, całkowitego pogrążenia się, rozplynięcia, utożsamienia. Jakbym się tam urodził i wychował, tam zaczynał żyć. Natychmiast chciałem uczyć się języka, chciałem przeczytać masę książek na temat, poznać każdy zakamarek nieznanej mi ziemi (tamże, s. 72).

Uczenie się języka i czytanie książek są tu ukazane jako ścieżka poznania tyle godna zaufania, ile oczywista. To prawda, że w warunkach ograniczonej dostęp-

ności świata w socjalistycznej Polsce prezentowała się ona poniekąd także jako substytucyjny szlak wiodący do otwartego świata, ale nie umniejszało to wcale jej wartości. Książki to symbol wiedzy, a językowe kompetencje – wyrafinowane narzędzie poznawania rzeczywistości². Niewątpliwie pogląd ten wyraźniej zaznacza się we wspomnieniach Kapuścińskiego; w reportażach dostrzec go możemy poprzez maskowanie pewnych faktów. Warto jednak zaznaczyć, że teksty te stanowią dla siebie nawzajem zastanawiające komentarze. Jak w grze krzywych zwierciadeł widzimy zmieniające się odbicia zdarzeń, postaci, idei. Samych zdarzeń i postaci nie zobaczymy, a zestawienie dwóch perspektyw – reportażowej i wspomnieniowej – pokazuje, że żadna perspektywa nie jest ostateczna.

Awers i rewers wiedzy

W roku 1952 do Indii wyruszył Jerzy Ros. Udał się tam „jako tzw. specjalny wysłannik «Życia Warszawy» z zamiarem zebrania materiałów nie tylko do serii reportaży, ale i do książki” (Ros 1964, s. 330). Ta ostatnia, zatytułowana *Indyjskie wędrówki*, wydana została w roku 1957 (wznowiona w 1964) w serii „Naokoło świata”. (Ta poczytna seria była niezwykle ważna dla imaginarium epoki. Obywatelom kraju, w którym podróże egzotyczne odbywano przeważnie w wyobrażeni, dostarczała demokratycznego wehikułu poruszania się po świecie). Warto nadmienić, że w czasach PRL-u autorami tekstów o podróżach do Indii bywali dziennikarze (tacy jak Ros), dyplomaci (np. Żukrowski 1961) czy osoby pracu-

² Wchodzenie w temat poprzez język i problem językowego dostępu do rzeczywistości w ciekawy sposób zaznacza się w zbiorze reportaży Jerzego Putramenta *Na drogach Indii*. Rozpoczyna go scena spotkania autora z indyjskim profesorem, lingwistą, mówiącym między innymi po francusku. Motywacją do tego spotkania jest możliwość odbycia rozmowy bez uciekania się do pośrednictwa tłumacza: „Doświadczenie nauczyło mnie niechęci do kontaktów z ludźmi poprzez tłumacza: nawet najlepszy filtruje pytania i odpowiedzi, zatrzymując – jeśli nie wręcz deformując – wszystko to, co w rozmowie wykracza poza bezpośrednie informacje, niedopowiedzenia, odcienie stopniowania, to, w czym najwięcej znaczeń istotnych. Dlatego w kraju obcego mi języka wolę poprzestać na oglądaniu” (Putrament 1967, s. 5). Kwestiom językowym autor poświęca stosunkowo długi fragment tekstu. Wielość języków o różnym pochodzeniu i różnych alfabetach sprawia, że krajobraz lingwistyczny jest dla niego wyrafinowany i interesujący – właściwie to dzięki niemu cała mapa Indii staje się ciekawa. Zadeklarowana przez autora droga do poznania wiodąca poprzez oglądanie pozwala mu pozostać w kręgu rodzimych kategorii estetycznych. Brzydkie są tu budynki, nawet te świątynne („Rzadko można spotkać coś brzydszego niż «bieżąca» świątynia hinduistyczna”), niegustowne są indyjskie filmy („Nasza kinematografia może spać [sic!] spokojnie. Hindusi nieprędko nam zagrażą [tamże, s. 24]), a przyroda jest szpecona codziennymi działaniami ludzi („Jak jest palma – to i ta spaskudzona, na wysokość człowieka oblepiona plackami z krowiego łajna. Schną, żeby stać się opalem...” [tamże, s. 26]).

jące w Indiach na kontraktach (np. Woźnicka, Ryttel 1986)³. W tekstach, które pisali, trudno znaleźć wzmianki o specyfice barier podróżniczych, o załatwianiu formalności niezbędnych do wyjazdu, o gromadzeniu niezbędnego wyposażenia, o barierach finansowych – ten rewers praktycznej wiedzy o podróżach spowolniłby działanie wehikułu imaginacji.

Ros, który w podróż wyruszył na pokładzie „Stefana Batorego”, rozpoczął opowieść obrazem sprzed rozpoczęcia rejsu: „Statek nasz kołysze się już w porcie, czekając na kapitański znak, który poruszy kotwiczne windy i ożywi potężne motory” (Ros 1964, s. 5). Moment pełnego napięcia oczekiwania zostaje rozciągnięty w szczególny sposób:

A jednak, nim z nawigacyjnego mostka padnie komenda, która pchnie statek w daleki rejs indyjski, nim okrętowa śruba płetwami spieni wodę, trzeba powiedzieć kilka słów o dalekim, wielkim półwyspie azjatyckim, który będziemy przemierzać. Podróżnik, nim ruszy na wyprawę, zgromadzić musi i poznać te fakty, które pozwolą mu zrozumieć lepiej i poznać ludzi i życie kraju będącego celem wędrówki. I każda godzina poświęcona poznaniu tych faktów przed podróżą opłaci się stokrotnie w **czasie** trwania podróży.

Nim więc zabrzmi sygnał i nim obróć się okrętowe tryby – pozwólcie kilka koniecznych słów wstępu powiedzieć autorowi (tamże; podkr. aut.).

Te „kilka słów” ciągnie się przez kolejnych dziesięć stron – czytamy o geografii i o historii, o wyglądzie mieszkańców, o ich językach i religiach, o podziałach społecznych i politycznych. W ten sposób autor narracyjnie celebrował moment wyruszenia w drogę. Przekazywana przez niego wiedza faktograficzna nadaje podróżowi stosowną wagę.

W *Indyjskich wędrówkach* podróżnicza narracja to kanwa dla możliwie wszechstronnego ukazania Indii; ten cel sprawia, że tempo jest niespieszne – czytelnik ma się koncentrować na miejscach (rozumianych w sensie przestrzennym i narracyjnym), w których trzeba się zatrzymać. Na przykład w czasie postoju w Karaczi jedynie Sikhom zabrania się zejścia na ląd. Dlaczego? „Aby zrozumieć sedno sprawy, trzeba sięgnąć do historii” (tamże, s. 54) – pisze autor i cofa się o czterysta lat, by na sześciu stronach ukazać podłoże tego faktu. Potem dopiero wraca do opowieści o tym, co robi on sam: „Schodzę na ląd, aby korzystając z postoju statku obejrzeć stolicę nowego państwa” (tamże, s. 60). Narracyjne postoje powstają też za sprawą obszernych cytowań – jak to wzięte z listów szesnastowiecznego polskiego podróżnika Krzysztofa Pawłowskiego (tamże, s. 50–52), które wpisane jest w historię europejskiej obecności na subkontynen-

³ Postacie takie jak Tony Halik i Elżbieta Dzikowska – *travelebryci avant la lettre* – to egzotyczne wyjątki, podrzucające myśl, że marzenia bywają przekładalne na możliwości (zob. Wlekły 2017, rozdz. *Listy*).

cie. Cytowane są statystyki, przytaczane długie opowieści aktorów występujących w wiejskich teatrach. Wydaje się, że podróżnik ma pod ręką całą bibliotekę. Język w tym wypadku ukazany jest jako bariera łatwa do przekroczenia. Ros korzysta z sieci dziennikarskich kontaktów, by pozyskać tłumaczy i przewodników. Na przykład w Bombaju jest to hinduski dziennikarz, który ma być dla Polaka „guru – mistrzem i przewodnikiem, nauczycielem i tłumaczem” (tamże, s. 67). Dzięki niemu ta podróż może stać się swoistym czytaniem księgi świata („Bez pomocy mojego towarzysza i tłumacza nigdy nie odczytałbym wielu tych stron, po których prowadzi mnie jak nauczyciel sylabizujące dziecko” [tamże, s. 103]). Co istotne, ów guru to człowiek wykształcony, swoisty substytut biblioteki, do której można sięgnąć, by zrozumieć otoczenie: „Ma studia historyczne, jego ojczystym językiem jest marathi, ale włada również hindustani, gudżerathi i płynnie mówi po angielsku” (tamże, s. 67). (Przy okazji autor dodaje do charakterystyki rys światopoglądowy – jego guru jest działaczem partyjnym i nie utrzymuje kontaktów z konserwatywną rodziną bramińską, z której pochodzi. Lektura świata będzie zatem odpowiednio ukierunkowana)⁴.

Ros w czasie swojej podróży posługuje się angielskim. Ten rodzaj kompetencji zaznaczony jest poprzez wplecione w tekst krótkie fragmenty angielskojęzycznych konwersacji, od razu tłumaczone na polski (z założenia są niezrozumiałe dla czytelników). Nadaje to książce rys światowości i dowodzi kompetencji reportera. Warto zwrócić uwagę na ten szczegół, gdyż całościowa narracja wyrażać ma określony porządek ideologiczny, a Anglicy i Amerykanie traktowani są jako emblematyczne figury imperializmu i kapitalizmu. Sama podróż stwarza okazję do dyskusowania z fałszywym, lecz rozpowszechnionym na Zachodzie obrazem Polski i Polaków⁵, stanowi krytykę państw kapitalistycznych, a także imperializmu i kapitalizmu w ogóle.

Są jednak w tej książce ślady przekonania, że stawiana na piedestale wiedza książkowa nie wystarczy, by skutecznie przemieszczać się po świecie. Co więcej, wyposażenie ideologiczne podróżującego autora uzupełniają kompetencje budowane gdzieś na jego poboczach. Przykładem jest epizod, w którym reporter chce

⁴ W podobny sposób polski reporter radzi sobie w Kalkucie: „telefonowałem się z redakcją bengalskiego postępowego dziennika i powołując się na mojego bombajskiego guru uzyskałem pomoc: nieocenione towarzystwo człowieka znającego doskonale teren, stosunki, ludzi, problemy i co najważniejsze – język” (Ros 1964, s. 168).

⁵ Na przykład w czasie podróży statkiem reporter spotyka się z podejrzliwością współpasażerów z Zachodu: „Dla ludzi karmionych codziennie dawkami wrogiej nam propagandy, a pozbawionych krytycyzmu stałem się nagle kimś podejrzanym, tajemniczym. Kimś zza «żelaznej kurtyny». Statek jest szybki i punktualny, kuchnia obfita i smaczna, załoga grzeczna, uczynna i sprawna, ale to jest propaganda” (tamże, s. 31). Naiwni pasażerowie zza żelaznej kurtyny dziwią się, że na statku jest kaplica i że na msze przychodzą członkowie załogi pochodzący z kraju socjalistycznego.

zejść na ląd w Goa będące jeszcze kolonią portugalską. Pierwsza próba nie przynosi rezultatów – nie pozwala na to polski paszport: „Oficer ogląda go uważnie, sprawdza nadruk i bez słowa zwraca, potrząsając głową przecząco: Polska nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych z Portugalią” (tamże, s. 86). Druga próba zostaje poprzedzona odpowiednim wejściem w rolę:

Na szyi zawiązuję luźno jaskrawy krawat amerykański, którego nie ośmieliłbym się włożyć w towarzystwie warszawskich bikiniarzy. Jest to nabytek z Port Saidu, prawdziwe kuriozum krawatowej sztuki malarskiej: dziewczyna jak żywa, odziana wyłącznie w kapelusz cowboyski. Na głowę wkładam mój nowy, jasny kapelusz płócienny zsuwając go do tyłu według najlepszych wzorów, jakie zaobserwowałem u dziennikarzy amerykańskich pokazywanych w filmach Hollywoodu. Guma do żucia kupiona w okrętowym sklepiu i moja „exacta” zawieszona na piersi mają dokonać reszty.

Z niedbałą, kordialną poufałością podchodzę teraz do innego stolika i poruszając szczękami jak wielbłąd na popasie kładę przed konstabłem mój paszport, otwarty na stronie wizowej. Urzędnik spogląda na mój krawat, jednym rzutem oka ocenia kapelusz na ciemieniu, ruch szczęk żujących gumę – i nie patrząc już w paszport mechanicznie przykładą stempel wizowy. Nie ma żadnych wątpliwości. Ja również: trafiłem na konsumenta filmów amerykańskich (tamże, s. 86–87).

Ten „Amerykanin” ma być postacią śmieszną (a jednocześnie emblematem wyobrażonej kultury amerykańskiej). Gdzieś na drugim planie niknie fakt, że polski reporter jest nabywcą amerykańskich gadżetów i admiratorem filmów hollywoodzkich – z nich czerpie użyteczną wiedzę praktyczną.

Książki to oczywiście źródło wiedzy, ale mogą być one także wykorzystane jako narzędzie nadawania stylu opowieściom o podróżach. Wyrazisty przykład znajduje się w obszernej pozycji z lat osiemdziesiątych XX w. *25 tysięcy kilometrów przez Indie*. Jest to zapis podróży podejmowanych w czasie czteroletniego pobytu w Indiach rodziny Ryttlów – inżyniera Andrzeja pracującego na kontrakcie, jego żony Ewy i syna Krzysia⁶. Kiedy państwo Ryttlowie, korzystając z zaproszenia swych brytyjskich znajomych, udają się na polowanie, zabierają ze sobą stosowną lekturę:

My, jako nowicjusze, wieziemy jeszcze ze sobą książkę słynnego myśliwego, wielkiego znawcy i przyjaciela zwierząt Jima Corbetta, którego imię nosi jeden z parków narodowych u stóp Himalajów. Książka ma tytuł „Tiger Hunting in India” – Polowanie na tygrysy w Indiach. Na dużej fotografii widnieje scena z polowania urządzonego w latach 30-tych przez maharadzę Kumar Singha na cześć brytyjskiego gubernatora Asamu. Olbrzymi pierścien składający się (podobno) z 250 słoni

⁶ Współautorką książki jest siostra autora Janina Woźnicka.

z mahoutami na grzbietach otacza ukrytego w wysokich wyschniętych trawach tygrysa. Dalszy ciąg trzeba sobie wyobrazić (Woźnicka, Ryttel 1986, s. 115).

Zachęta do uruchomienia wyobraźni nie jest pustym chwytem retorycznym – zdaniem tym otwarty zostaje obraz wyimaginowanego polowania. („Oto akcja się rozpoczyna, słonie posłuszne rozkazom człowieka zacieśniają powoli pierścień. Tygrys próbuje ucieczki, ale zewsząd nacierają zwaliste cielska pokrytych twardą skórą kolosów [...]” [tamże]). Scenę domyka obraz potrójnego trofeum: pamiątki w postaci tygrysiej skóry, fotografii pogromcy ludojada i opowieści, w których wydarzenie będzie ożywiane: „A potem noga wsparta dumnie na grzbiecie martwego zwierzęcia – pstryk, pstryk – i przez lata opowieści przy kominku, przy którym leży przegowana skóra” (tamże). „Nasze polowanie będzie wyglądało inaczej” – kończą autorzy odmalowany przez wyobraźnię epizod, ale Corbetta wspominają jeszcze parokrotnie. Kolonialne narracje i obrazy niewątpliwie mają dla nich pewien urok, więc swoją bengalską przygodę wpisują w ich krąg, odwołując się do literatury. Kończą nostalgiczną nutą: „Było to pewnie jedno z ostatnich polowań. Dziś już tygrys bengalski został zaliczony do gatunków ginących i objęty jest całkowitą ochroną” (tamże, s. 128).

Światowość turysty

„Pasażer z Polski” ukazany w reportażach Kapuścińskiego z lat pięćdziesiątych nie czuł się częścią społeczności, którą tworzyli ludzie podróżujący z nim samolotem:

Dobrze, zwiedzimy Indie – mówi pięćdziesięciu przygodnych ludzi. Wykupuje bilet za słone pieniądze i daje się bez protestu połknąć powietrznemu olbrzymowi; czteromotorowy olbrzym stoi na lotnisku w Rzymie, zawiezie ich do Bombaju (Kapuściński 1957a).

Przeczuwa, że wejście w krąg turystów wiąże się z utratą pewnych cech niespiesznego podróżowania: szybkość, z jaką można przenieść się gdzieś samolotem, oznacza też utratę pełni podróżniczych przeżyć. (Uruchamia się tu te same motywy, które znajdują się w eseju Daniela Boorstina o utraconej sztuce podróży, opublikowanym parę lat później [Boorstin 1964]).

Gdyby to było sto lat temu – myśli – taka podróż trwałaby rok. Każdy dzień byłby przygodą. O takiej przejażdżce nie da się sklecić nawet trzech zdań. W dobie błyskawicznej komunikacji umiera śmiercią naturalną literatura wielkiej wędrówki, książki podróżnicze sprzed pół wieku zalatują myszką jak rymy starego Homera (Kapuściński 1957a).

Pozycja, z której młody reporter dokonuje obserwacji, jest jednak szczególna. Autor wyeksponuje ją później w *Podróżach z Herodotem*, rysując autoportret Polaka z kompleksem prowincjusza Europy. Przynależność do grona ludzi, którzy w sposób nieskrępowany przekraczają granice, byłaby dla „pasażera z Polski” czymś upragnionym, świat „za żelazną kurtyną” kusi atrakcyjnością.

W kontekście lat pięćdziesiątych rola turysty zagranicznego nobilituje tego, kto umiejętnie ją zagra. Ros z *Indyjskich wędrówek* nie jest wprawdzie turystą, ale też od tej roli nie ucieka. Bawią go sytuacje, gdy ktoś bierze go za turystę, zmylony europejskim wyglądem i akcesorium, jakim jest aparat fotograficzny. W ten sposób okazjonalnie i niebezpośrednio wpisuje się w świat, w którym obywatele mają swobodę przemieszczania się. Wie jednak, że jest to jedynie rola, i umie zręcznie nią manipulować. Opisuje liczne sytuacje, gdy wzięty za Anglika lub Amerykanina, mówi, że jest Polakiem, co od razu czyni mieszkańców Indii przyjaznymi. Gdy tylko okaże się, że nie należy do obozu imperialistów i kolonizatorów, staje się poniekąd „swój”, tak jak w bombajskim epizodzie, kiedy przewodnik zdradza mieszkańcom slumsów kraj pochodzenia reportera:

Chodzimy od klitki do klitki. Mieszkańcy ich nieufnie i wrogo patrzą na mnie i na mój aparat fotograficzny będący tutaj znakiem szczególnym Anglika czy Amerykanina. Ale słowa mojego towarzysza rozjaśniają twarze. Ludzie składają dłonie jak do modlitwy i pochylają nad nimi głowy w geście hinduskiego powitania lub podnoszą dłoń do czoła, ust i serca w mahometańskim salamie. Młodzież zagląda mi w oczy i ściska przyjaźnie dłonie (Ros 1964, s. 68–69).

W warstwie sensów najbardziej widocznych pochodzenie z Polski określa wyjątkowo korzystną pozycję przybysza. Polak nie należy do świata zachodniego, ale jest białym Europejczykiem. Nie dotyczą go ograniczenia, jakim podlegają Hindusi, ale nie ciąży na nim winy białych imperialistów. Walor atrakcyjności, jaką ma pozycja zachodnich turystów, jest w tej narracji ukrywany i tylko czasami można dostrzec jego ślady.

Ślady te nieco wyraźniejsze są w książce *25 tysięcy kilometrów przez Indie*. Jej bohaterowie czas wolny poświęcali na podróże, opisane w sposób chronologiczny i szczegółowy. Zwiedzali metodycznie, starając się dobrze wykorzystać okazję, jaką stworzył im kontrakt służbowy. Sięgali do literatury, korzystali z map i literatury przewodnikowej, na miejscu wynajmowali lokalnych przewodników. Interesowały ich przede wszystkim zabytki, których ze względu na ich sławę nie chcieli pominąć, i w ogóle wszystkie miejsca ważne ze względu na historię:

Planujemy wycieczkę – gigant, ostatni wypad na północ. Starannie studiujemy mapę i jesteśmy w rozterce. Co ostatecznie wybrać, które miejscowości włączyć do marszruty, które opuścić? Stary fort Mandu czy Świętą Górę Abu z filigranowymi

rzeźbami w białym marmurze? Dżajpur czy Sańczy z najstarszymi budowlami buddyjskimi? Czy może nowoczesny Czandighrah projektowany przez Le Corbusiera!

Czytamy i oglądamy wszystkie dostępne przewodniki i informatory, śledzimy przebieg wszystkich możliwych tras. Wreszcie bez końca wypytujemy wszystkich, którzy mogą wiedzieć, co najbardziej warto zobaczyć i jak tam dojechać (Woźnicka, Ryttel 1986, s. 199).

W tej podróży nie chodzi o to, by dotrzeć tam, gdzie jeszcze nikt nie był, ale by zobaczyć to, co wszyscy chcą ujrzeć. Można podążać szlakiem przygotowanym przez innych; owi inni, których rozrywką jest zwiedzanie, należą bowiem do uprzywilejowanego świata, gdzie obywatelom przysługuje wolność podróżowania. Wycieczka po Indiach w perspektywie peerelowskiej Polski z definicji jest niezwykła i oryginalna. W tym układzie nie ma nic złego w zachowywaniu się jak „typowy turysta”; wręcz przeciwnie, umiejętne odgrywanie tak zwanych turystycznych zachowań świadczy o obyciu w świecie. Oto przykład:

Samochód natychmiast otacza gromada dzieciaków znacznie ciemniejszych niż mali Bengalczycy, prawie czarnych. Ewa rozdaje im ciasteczka, a Andrzej fotografuje. Zadowolone odbiegają, żeby pochwalić się zdobyczą, a my mamy w rękę, a raczej na kliszy drugi dowód inności w tej części Indii (tamże, s. 141).

Fragment ten można interpretować jako zapis idealnej realizacji pewnego scenariusza; turyści i tubylcy spełnili nawzajem swoje oczekiwania. W podobny sposób zachowują się państwo Ryttlowie w czasie całej swojej podróży. Nie oczekują, że mieszkańcy Indii przyjmować ich będą „jak swoich”. Dają napiwki wtedy, gdy sądzą, że obyczaj tego wymaga (jakkolwiek są mile zaskoczeni, gdy przygodni Hindusi, którzy w czymś im pomogli, nie przyjmą oferowanej zapłaty). Obserwując Hindusów, Europejczycy nie oczekują, że kontakt z nimi stanowić będzie kluczową część doświadczenia indyjskości. Bywają ich ciekawi, ale ciekawość jest wzajemna, nieskażona napięciami wynikającymi z rodzących się oczekiwań czy zobowiązań. Godzą się też z faktem, że oni sami też staną się obiektem obserwacji. Przyjrzyjmy się nieco bardziej rozbudowanej scenie, aby zobaczyć, jak przedstawiane jest wzajemne zainteresowanie:

Przystajemy na chwilę na wąskiej stromej uliczce wśród żółtoszarych lepiarek. Natychmiast gromadzi się tłum dzieciaków oglądających nas i nasz samochód z ciekawością i niedowierzaniem, jak zamorskie dziwo. Wtedy uświadamiamy sobie, że nie spotkalismy dziś ani jednego zmechanizowanego pojazdu. Obecność białych ludzi i samochodu jest więc rzeczywiście nadzwyczajnym zdarzeniem i dzieci z Ilharu długo będą o nim pamiętać.

Dla nas natomiast wspomnienie tego miasteczka będzie się zawsze łączyło z obrazem dziewczyny w białym sari na tle oświetlonych ukośnymi promieniami słońca glinianych murków i stromych schodów. Luźno zarzucony na głowę koniec

tkaniny spływa miękko po plecach i postać młodej Induski przypomina figurę Madonny unoszącej się ku błękitnemu niebu. W ruchach ma tyle godności i gracji [...] (tamże, s. 207).

Estetyczne nachylenie tej sceny jest szczególnie silne w drugim akapicie: przybysze patrzą na świat i zapisują go w pamięci jako piękny obraz, przypominający inne, znane im obrazy. Swojego doświadczenia Indii nie starają uzależnić od relacji ze spotykanymi tubylcami. Postępują inaczej – jeżdżą po kraju, zwiedzając kolejne atrakcje turystyczne, a mijani ludzie na ogół płynnie wpisują się w krajobraz.

Zarówno w tej książce, jak i w *Indyjskich wędrówkach* Rosa polskość (a nie bycie turystą czy podróżnikiem) okazuje się kluczowa dla tożsamości bohaterów. Ukierunkowuje to narrację moralnie i ideologicznie. Natomiast w kategoriach roli do odegrania traktowane jest okazjonalne stawanie się turystą. Sama w sobie rola ta jest wprawdzie atrakcyjna, ale podchodzi się do niej z dystansem i odgrywa ze świadomością jej ograniczonego charakteru. Ten turysta różni się od uprzywilejowanego przez współczesne podróżopisarstwo podróżnika, który z roli zmienia się we wzorzec tożsamościowy; w takim układzie symbolicznych znaczeń turystą można być, podróżnikiem należałoby być (także wtedy, gdy nie jest się w podróży). Jeśli jest się nim tak, że kondycja ta etykietuje tożsamość, kostium powinien stać się ciałem, rola – zapisem upragnionej tożsamości, a nieumiejętność podróżowania – niepowodzeniem życiowym. Ten wzorzec charakterystyczny jest jednak dla czasów nam współczesnych. Natomiast rola turysty jadącego za granicę – tak jak zarysowują ją omawiane powyżej książki z epoki PRL-u – jest tą, do której warto aspirować i ma pozytywne konotacje.

Spojrzenie socjalistyczne i kolonialny *entourage*

Wyobraźnia podróżnicza działa na wielu poziomach. Postaci, scenariusze i motywy, z jakichś powodów kompromitowane i odrzucane, mogą mieć w sobie taką moc atrakcji, że wrócą tylnymi drzwiami, by w sposób mniej widoczny oddziaływać na autorów i czytelników. Taką sytuację można było obserwować w omówionym wcześniej epizodzie z portu Goa z *Indyjskich wędrówek* Rosa. Przebierając się za Amerykanina, bohater jednocześnie używał stereotypowej roli i z niej kpił, a kpiący ton był usprawiedliwieniem dla całej sceny. Zastanawiać jedynie może fakt, że potrzebne rekwizyty reporter miał pod ręką, a scenariusz zachowania w głowie. Scenariusz okazał się skuteczny, gdyż Polak dzielił z urzędnikiem goańskim pewien obszar imaginarium; obaj „kulturę amerykańską” znali z filmów. Całościowa wymowa narracji w tej książce ma jednak wyraźne ukierunkowanie ideologiczne. Ślady pewnego zauroczenia znakami obcej (niesocjalistycznej)

kultury zdarzają się naprawdę wyjątkowo. Bardziej złożona pod tym względem jest obszerna pozycja *25 tysięcy kilometrów przez Indie*. Daje się ona odczytać jako opowieść o Polakach, którzy kupują urok kolonialnych narracji, a sprzedają opowieść o modernizacji Indii i ich współpracy gospodarczej z Polską. W *Imperialnym spojrzeniu* Mary Louise Pratt pisała o tym, jak „książki podróżnicze pisane przez Europejczyków kreowały pewien imperialny ład i porządek dla Europejczyków, którzy zostawali «u siebie w domu», i jak ukazywały należne im miejsce w tym porządku” (Pratt 2011, s. 20). Europejczyk z Polski lat osiemdziesiątych XX w. w znamienny sposób splata ze sobą dwa zideologizowane kierunki narracji⁷.

Pierwszy kierunek, biorący się z uwiedzenia kolonialnymi narracjami Zachodu, zaznaczał się we wspomnianej wcześniej scenie polowania na tygrysy. Śladów uwiedzenia jest więcej. Środowisko towarzyskie Rytłłów tworzą Polacy, z którymi spędza się czas na wspólnych kolacjach, ale i brytyjscy kompani polowań i regat żeglarskich. Jeśli zdarzają się Hindusi, pochodzą z wyższej klasy średniej, a przedstawiani są w sposób, który kojarzyć się ma z elegancją życia wyższych sfer. Weźmy za przykład scenę z początków pobytu państwa Rytłłów w Indiach:

Nawiązujemy kontakty służbowe i towarzyskie i po tygodniu uczestniczymy w party u pp. Chatterjee. Piękna piętrowa willa w eleganckiej, pełnej zieleni dzielnicy Alipore tonie w kwiatkach. W rzęsiście oświetlonym, ozdobionym marmurowymi rzeźbami hallu pan domu wita nas po europejsku uściskiem ręki, a pani domu pochyla czoło ku złożonym na wysokości piersi białym, upierścienionym dłoniom – Namaste! Witajcie (Woźnicka, Rytel 1986, s. 13–14).

Dalej przedstawione zostały ozdobiony na przyjęcie ogród, fantastyczna biżuteria Hindusek, przy których Europejki przybyłe „w najlepszych przecież sukienkach ze sznurami sztucznych perełek na szyi wyglądają [...] jak ubogie krewne”, „liczna, poruszająca się bezszelestnie służba”, roznosząca wyszukane przekąski i napoje.

Kelnerzy, robotnicy, sprzedawcy pojawiają się jedynie po to, by spełnić swe „funkcje użytkowe” lub dopełnić obraz scenerii, lecz sami w sobie nie są interesujący. Zobaczmy, w jaki sposób pojawia się „służba” przy okazji opisu nowoczesnego osiedla, na którym mieszkają Rytłłowie:

Przed domem znajduje się duży parking, na którym co rano służba pieczołowicie pucuje samochody, i to tak dokładnie, że na niektórych wozach należących do bogatszych ludzi przebłyskują na błotnikach i zagięciach karoserii łysiny, pozostałe po lakierze startym przez codzienne malowanie. Czysty nonsens, ale co kraj, to

⁷ Kategorię spojrzenia w ujęciu Pratt traktuję tu jako drogowskaz interpretacyjny pozwalający wyłowić pewne układy motywów w ich retorycznym ukierunkowaniu. W szerszym ujęciu problematykę polskiej perspektywy w ujmowaniu Trzeciego Świata można znaleźć w książce Adama Koli *Socjalistyczny postkolonializm. Rekonsolidacja pamięci* (2018).

obyczaj. Służba jest bardzo tania, a mieszkającemu pod nami aktorowi filmowemu zdaje się pewnie, że jego czerwony „triumph” dzięki codziennej kosmetyce tego typu będzie wyglądał bardziej elegancko (tamże, s. 170).

Blżej nieokreślona „służba” w sposób oczywisty znajduje się poza kręgiem towarzyskich kontaktów Rytłłów. Bardziej wyrazisty, choć nieco komiczny, jest sąsiad aktor; wzmianka o nim nobilituje Polaków. Z perspektywy polskiego czytelnika bezproblemowe przyjęcie pozycji osób obsługiwanych mogłoby się wprawdzie wydać nieco kontrowersyjne, ale już na początku dowiadujemy się, że sytuacja jest wymuszona przez pozycję społeczną, jaką w Indiach zajmuje rodzina inżyniera: „Żona zarabiającego człowieka powinna siedzieć cały dzień z założonymi rękami i oczekiwać powrotu swego pana i władcy. Nawet posłanie własnego łóżka zostało skwitowane przez sprząającego pokoje bearera grymasem dezaprobaty i ponownym rozrzuceniem pościeli” (tamże, s. 20).

Pozycję przybyszy z Polski określa jednak nie tyle odniesienie do lokalnego porządku społecznego i relacji z Hindusami, ile przyjaźnie zadzierzgnięte z osobami pochodzącymi z krajów zachodnich, zwłaszcza z Anglikami, a także przynależność do ekskluzywnych stowarzyszeń. Rytłłowie należą do Bombajskiego Stowarzyszenia Żeglarskiego, uczestniczą w organizowanych przez nie regatach. Po jednym z takich wydarzeń zaproszeni są przez jednego z członków na dwudniowy wypoczynek w jego bungalowie:

Po skończonych regatach poczęstowano wszystkich spóźnionym lunchem, potem obowiązkowa godzinna drzemka i oczekiwane niecierpliwie „barbeque”. Służba porozwieszała na palmach dziesiątki kolorowych lampionów. Wśród palm ustawiono stół z napojami i zakąskami. Zjechała się tam sama bracia żeglarska, a że żeglarze tamtejsi, podobnie jak w Kalkucie, są przeważnie myśliwymi, zaczęły się sypać opowieści o wodzie i dżungli. Tymczasem rozpalono ognisko i na potężnym rożnie zaczął skwierczeć baran (tamże, s. 178).

Tutaj także widzimy służbę w tle, a na pierwszym planie spadkobierców kolonialnego stylu życia, miłośników regat i polowań.

Czasem na drugim planie postacie z niższych warstw społecznych aranżują jakąś malowniczą scenę. Tak jest na przykład we fragmencie wciśniętym pomiędzy opis restauracji w luksusowym hotelu Tadź Mahal a dzielnicę handlową „z mnóstwem sklepów, sklepików i magazynów” (tamże, s. 162). Scena rodzajowa ukazuje „pierwotne” i malownicze życie rybackiej enklawy:

Nieco dalej w kierunku końca półwyspu, kilkadziesiąt czy może najwyżej kilkaset metrów od śródmieścia Bombaju, tuż za targiem znajduje się oryginalna wioska zamieszkała przez Koli, jedno z pierwotnych plemion rybackich. Mężczyźni prawie bez przerwy łowią ryby w zatoce i wodach przybrzeżnych, a kobiety w sari pod-

winiętych między nogami i obciśniętych na biodrach, ze spiętymi w tył włosami, w które wplatają drobne kwiaty, sprzedają ryby, kraby, krewetki (tamże, s. 162).

To obraz dostrzeżony jakby z oddali, nakreślony wyrazistą kreską. Operuje estetycznie nacechowanym szczegółem, świadczącym o tym, że scena jest pełna wdzięku („kobiety w sari podwiniętych między nogami i obciśniętych na biodrach, ze spiętymi w tył włosami, w które wplatają drobne kwiaty”). To, co chwytały wzrokiem, staje się cechą stałą, dającą jakoby wgląd w „sposób życia” („Mężczyźni prawie bez przerwy łowią ryby”). Spojrzenie klasyfikujące wychwytuje „charakterystyczne postacie”, które wykonują „czynności typowe” dla siebie (i dla całej, wyodrębnionej *ad hoc* grupy, którą mają reprezentować – kobiet, mężczyn, dziewczynek, chłopców, rybaków)⁸.

Jest to więc opowieść o Europejczykach, którzy w Indiach zwiedzają, polują i żeglują. Styl ich życia nosi rysy kolonialnej elegancji. Wiemy oczywiście o tym, że inżynier Rytteł także pracuje. Inżynierskie oko wychwytuje w krajobrazie znaki industrializacji, które pojawiają się za sprawą drugiej ze wspomnianych tendencji ideologicznie organizujących narrację – nakierowanej na wyrażanie treści socjalistycznego dyskursu rozwoju. Istotną rolę odgrywa tu naturalizacja i estetyzacja motywów industrialnych. Na przykład opis parodniowej podróży samochodem z Kalkuty do Bombaju zawiera liczne informacje świadczące o dynamicznym rozwoju gospodarczym Indii – o nowych drogach, o kopalniach rudy żelaza, o porcie Paradip powstającym w delcie Mahandi, o stalowni w Rurakali i hucie aluminium w Hirakund (tamże, s. 131). To one nadają charakter krajobrazowi. Przy okazji podrzuca się informacje o roli zakładów przemysłowych w produkcji i dane dotyczące jej wysokości. Narracja wpisuje znaki modernizacji w krajobraz w taki sposób, że nie psują one jego malowniczości; przy okazji wyjaśnione zostają funkcja i znaczenie elementu industrialnego, tak jak ma to miejsce w poniższym przykładzie:

W odległości około 20 kilometrów od miasta wśród widocznych z lotniska niewysokich gór o łagodnych stokach leżą trzy jeziora zaopatrujące Bombaj w słodką wodę doprowadzaną potężnym rurociągiem. Gęsto zarośnięte lasem zbocza dają schronienie różnorakiej zwierzynie, a w jeziorze Vihar spotkać można podobno krokodyle [...] (tamże, s. 172).

Perspektywa estetyzująca oswaja krajobrazy industrialne, czyniąc je malowniczymi. Przykładem niech będzie zakończenie epizodu przedstawiającego zwiedzanie świątyń na wyspie Elefanta. W pewnym momencie narracja nastawiona na opis świątyń i przedstawienie ich historii kieruje się ku innym widokom:

⁸ Nietrudno zauważyć, że fragment ten realizuje narracyjną tendencję zwaną przez Pratt antypodbojem.

Kończymy wizytę na Elephancie, podziwiając malowniczy pejzaż zatoki. Daleko na tle postrzępionych szczytów Ghatów Zachodnich błyszczy w popołudniowym słońcu reaktor atomowy na wyspie Trombay. To jeszcze jeden dowód indyjskich osiągnięć i przykład indyjskich kontrastów. Kraj, który ma około 80% analfabetów, posiada jednocześnie wspianą kadre naukową (tamże, s. 181). [Dalej znajduje się dość długi fragment poświęcony indyjskim badaniom naukowym].

Przeczytawszy o tym, że pejzaż zatoki jest malowniczy, powinniśmy w tym samym trybie estetyzacji usytuować „reaktor atomowy na wyspie Trombay” (tym bardziej że rysuje się on na tle tradycyjnych elementów architektury).

Nie znaczy to, że Polacy nie doceniają zabytków i innych miejsc stanowiących ikony kultury Indii. Wręcz przeciwnie – zwiedzają je metodycznie, starając się uwzględnić wszystkie obiekty uznawane za atrakcje turystyczne. Charakterystyczny jest jednak sposób, w jaki informacje o nich powiązane zostają z tymi, które dotyczą znaków rozwoju i modernizacji. Przemieszczając się z Kalkuty do Bombaju, państwo Rytłowie nie omijają więc Waranasi, Kadżuraho, Agry; w razie ograniczeń czasowych z planu podróży wykreślą raczej obiekt przemysłowy: „Brak nam niestety czasu na wizytę w Barauni, gdzie wybudowano jedną z «polskich elektrowni: 2 turbozespoły po 50 megawatów»” (tamże, s. 107). W zasadzie trudno powiedzieć, czy istotnie mieli zamiar tam jechać, czy też jest to retoryczny pomysł na wprowadzenie do opowieści obszernego fragmentu o budowie wspomnianej elektrowni. Ważne jest, że ten chwyt pracuje na rzecz odwrócenia hierarchii indyjskich atrakcji.

Wzmianka o budowie polskiej elektrowni nie jest przypadkowa. Obraz Indii w procesie modernizacji ma liczne rysy polskie. O współpracy gospodarczej wspomina się, gdy tylko to możliwe:

W Dhanbadzie jest huta aluminium, stali, cynku i ołowiu. Kilka kilometrów dalej w zagłębiu węglowym znajduje się kolonia polskich górników.

Właściwie całe to zagłębie jest trochę polskie, gdyż w dziedzinie rozbudowy kopalnictwa węgla Indie są naszym starym najwytrwalszym kontrahentem. Zbudowaliśmy dwie kopalnie, zagospodarowujemy złoża w okręgu Dżana i nic nie zapowiada przerwania współpracy. Nasze statki nadal przywożą maszyny i urządzenia, a biharskie zagłębie węglowe gości polskich inżynierów i techników realizujących nad Gangesem projekty wykonane nad Wisłą (tamże, s. 111).

Opis owocnej i wciąż rozwijającej się współpracy polsko-indyjskiej ciągnie się przez następne pół strony. Narracja efektywnie „polonizuje” subkontynent, stosując retorykę antypodboju. Są tu miejsca „trochę polskie”, pracują „polscy inżynierowie”, przyplývają „nasze statki”. W układach współpracy Polacy są tymi, którzy pomoc oferują, a Hindusi – stroną ją przyjmującą. Powinni odegrać rolę podporządkowanych – zdecydowanie słabszych i nie zawsze radzących sobie

z sytuacją. Relacja znajomego państwa Rytłów, który pracował przy jednej z indyjskich inwestycji, wyraźnie egzemplifikuje ten układ:

Współpraca z Indusami układała się jak najlepiej. Robotnicy byli bardzo chętni i dokładni, tylko w porównaniu z naszymi bardzo słabi fizycznie. Młot pneumatyczny trzymały dwie osoby, a narzędzia musiały być specjalnie dostosowane do słabych przegubów ślusarzy.

Szczególnie uderzający jest kolejny fragment, w którym pojawia się wzmianka o dzieciach noszących na głowie cement:

Jednym z najtrudniejszych momentów budowy jest betonowanie fundamentu turbiny, które musi być wykonywane równomiernie przez pełne 24 godziny. Budowniczowie nie rozporządzali transportem mechanicznym, ale pracujące w roli tragarzy kobiety i starsze dzieci wykonywały prace idealnie donosząc cement na głowach (tamże, s. 107–108).

Łatwo byłoby obrócić ten obraz w scenę wyzysku (słabi mężczyźni wykonują pracę fizyczną, która jest dla nich tak forsowna, że nie są w stanie dźwignąć narzędzi, kobiety i dzieci trudnią się noszeniem ciężarów). Tego rodzaju skojarzenia zostają jednak oddalone. Istotną funkcję pełni tu określenie dzieci jako „starszych” (nie wiadomo, w jakim są wieku, ale nie powinniśmy pomyśleć, że są zbyt młode, by wykonywać tę pracę), a także słowo „idealnie”, wpisujące całość w krąg pozytywnych znaczeń. W efekcie powstaje obraz organizacji pracy, w której wszystko działa wręcz idealnie⁹.

Przedstawiona powyżej sytuacja ma się jawić jako przeciwstawna temu rodzajowi działań, jaki podejmowali „Anglicy”. W ogólnym planie historycznym, gospodarczym i społecznym to oni winni są temu, co w Indiach wadliwe. W różnych miejscach opowieści informowani jesteśmy o śladach imperialnej winy¹⁰.

⁹ W podobny sposób scharakteryzowani są pracownicy warsztatu tkackiego w Waranasi: „W dużej sali stoją proste warsztaty tkackie, przy których pracują młode kobiety i starsze dzieci. Szczupłe, zręczne palce coraz to poprawiają czy zmieniają czołenko, które biega w poprzek osnowy, zostawiając na purpurowych, zielonych i szafirowych tkaninach złote i srebrne pasy” (tamże, s. 107). Nacisk położony jest na prostotę i wdzięk sceny. „Szczupłe, zręczne palce”, staranność wykonania, piękno utkanych wyrobów – te ułożone w jeden ciąg elementy uruchamiają estetyczny tryb odbioru. Szczupłość palców oznacza jedynie zręczność i urodę.

¹⁰ Choćby: Dlaczego na przykład Bengal stanowi „ogromny, niejednorodny zlepek zacofania i nowoczesności, ubóstwa i bogactwa? [...] Specjaliści twierdzą, że owa wyjątkowo nędza jest logicznym następstwem faktu, że Bengal pierwszy padł ofiarą brytyjskich zdobywców” (tamże, s. 15). W dalszym ciągu narracji przedstawione zostały brytyjskie działania niszczące lokalne formy gospodarki („W ciągu pół wieku zdobywcy zdołali doprowadzić kraj do ruiny niszcząc istniejący prymitywny, ale jednak wydajny przemysł i gnębiąc ludzi podatkami” [tamże, s. 16]), a następnie uzyskanie niepodległości, które podstępni kolonizatorzy obrócili na niekorzyść Indii: „Anglia nie mogła już utrzymać pod swoim panowaniem walczących

Rozbicie kraju, ubożenie jego mieszkańców, przemieszczanie się ludności, konflikty wewnętrzne, upadek gospodarki – to wszystko efekty diabelskich działań „Anglików”. Gdyby się nie pojawili, wszystko pewnie wyglądałoby inaczej... Ale też w im ciemniejszych barwach odmalowana została kolonialna przeszłość, tym jaśniej może prezentować się teraźniejszość. Pozytywne jest to, co wyrażalne w języku modernizacji i industrializacji:

Malując obraz Zachodniego Bengalu, nie można oczywiście używać tylko smutnych barw. Jest to dziś przecież jeden z najbardziej uprzemysłowionych stanów Indii. Przemysł hutniczy, maszynowy i metalowy, chemiczny, szklarski, włókienniczy, papierowy i spożywczy, nie wyczerpując całej listy. Stolica stanu – jeden z najważniejszych portów morskich Indii – jest wielkim ośrodkiem handlowym i przemysłowym. Tu powstają m.in. prawie wszystkie indyjskie wyroby z juty i znaczna część bawełnianych (tamże, s. 17).

Wspomniana wcześniej Pratt pokazywała, jak na poziomie podróźopisarskich sensów przejawia się figura Europejczyka, który eksploruje nowo poznawane przestrzenie świata. Opisując je, zawłaszcza epistemologicznie to, co wizualnie wziął w posiadanie, a przy okazji reprodukuje aksjologiczne schematy, za pośrednictwem których poszczególnym podmiotom kulturowym przypisywane są określone role w cywilizacyjnym porządku świata.

Książka *25 tysięcy kilometrów przez Indie* realizuje ten plan w sposób zmodyfikowany za sprawą geopolitycznego usytuowania kraju, z którego pochodzą podróźnicy, oraz ideologii, którą reprezentują. Dawne imperialne narracje zastąpione zostają takimi, które wciągają Indie w nurt niosący kraje socjalistyczne. Kto inny staje się dysponentem wiedzy o słusznym porządku świata, ale układy dominacji pozostają niezmienione. Język postępu, rozwoju przemysłowego, współpracy gospodarczej wspierany jest przez estetykę otwierającą się na krajobrazy industrialne. Ta sama rama pojęć i wartości decyduje o ocenie różnych zdarzeń w podróży. Nie narzeka się zatem nadmiernie na niewygody spowodowane budową dróg, gdyż budowa dróg jest zjawiskiem pozytywnym. Objazdy czy nieprzewidziane postoje trzeba więc zaakceptować jako konieczne w tej sytuacji¹¹. Spotykani po drodze ludzie są pomocni – w trudnych sytuacjach wyłaniają się nie wiadomo

o wolności Indii. Ponieważ nie można było zwlekać z przyznaniem krajowi niepodległości, przyznano ją w sposób iście diabelski. Starym zwyczajem rozbuchano i wykorzystano tym razem konflikt wyznaniowy między hindusami a muzułmanami [...]” (tamże, s. 16).

¹¹ Zob.: „Jedziemy ciągle wzdłuż niziny nadmorskiej i prędko okazuje się, że objazdowe fatum bynajmniej nas nie opuściło, w Orisie bowiem buduje się drogi. Zjawisko oczywiście bardzo pozytywne, ale dopóki droga nie zostanie zbudowana, trzeba bez ustanku coś obejżdżać. Tak jest na całym świecie, jednak indyjskie objazdy są zupełnie specjalne” (tamże, s. 131). Dalej następuje opis trudnych podjazdów na nasypy i gwałtownych zjazdów.

skąd i na migi wyjaśniają przyczyny trudności, udzielają rad i pomocy, po czym znikają. Rytłowie nie traktują ich jako potencjalnych przewodników po indyjskości, zainteresowani raczej innym rodzajem towarzystwa.

W książce tej znajdziemy te same elementy, które wybijały się na pierwszy plan w nieco wcześniejszych, nasyconych ideologią podróżniczych narracjach pe-relewskich. Należą do nich na przykład obrazy industrializacji traktowanej jako pozytywny walor krajobrazu czy wzmianki o niszczącym wpływie kolonizatorów na różne aspekty życia kraju. Jednak to nie poprzez nie tworzona jest atrakcyjność podróży – wypływa ona z innego źródła, z uwiedzenia obrazami kolonialnego zasiedlania Orientu. To, co w sferze deklaratywnej krytykowane (zwłaszcza spadek po rządach kolonizatora i imperialny światopogląd), jest kultywowane w tych fragmentach narracji, które pokazują styl życia bohaterów opowieści. Przyjęcie w ogrodzie ze służbą w tle, polowanie na tygrysy, jazda samochodem przez dżunglę, regaty uwieńczone „barbeque”... „Diabelscy kolonizatorzy” są kulturalnymi towarzyszami polowań. Te narracyjne gry z półperyferyjną tożsamością wskazują niewątpliwie na szerszy układ wyobrażeń dotyczących tożsamościowego lokowania się Polaków podróżujących realnie lub potencjalnie (turystów, jak sami chętnie by się pewnie nazwali) w układach geopolitycznych wyobrażanego świata¹². W socjalistycznej Polsce lat osiemdziesiątych XX w. ten rodzaj eleganckiej egzotyki, stylizowanej tak, by nosiła rysy kolonialnego stylu życia, pod względem atrakcyjności mógł stanowić konkurencję dla projektów podróżniczych czerpiących z idei kontrkultury; jego ograniczona dostępność nie umniejszała atrakcyjności.

Inne ścieżki, inne języki

W przytoczonych przeze mnie przykładach proces podróżniczego poznawania świata ukazany był jako żmudny, wielostopniowy, wymagający cierpliwości, systematyczności i pokory wobec wiedzy eksperckiej. W tekstach nowszych częściej proponuje się inne ścieżki. Wskazał na nie Kapuściński, gdy pisał: „Docierałem do Indii nie przez obrazy, dźwięki i zapachy, ale poprzez język [...]” (Kapuściński 2004, s. 26). Autor wie, że dominujący obecnie wzorzec eksploracji różni się od tego, którym on sam się posłużył. Co w takim razie stało się z językiem rozumianym jako emblemat podróżniczego poznania?

Weźmy za przykład *Masalę* Maxa Cegielskiego wydaną po raz pierwszy w roku 2002. W tym zapisie podróży odbytej na przełomie XX i XXI tysiąclecia znajdziemy krótki epizod spotkania młodego podróżnika z Hindusem, nazwanym przez niego Panem paanem:

¹² W szerszym ujęciu o ujmowaniu tego rodzaju relacji pisze Adam Kola (2018).

Usiadł z Panem paanem przy piecyku. Niewiele gadają, bo zna tylko parę słów w hindi, a Hindus nawet mniej po angielsku. Najpierw pokazuje Maxowi, jak palić papierosy. Wkłada je między drugi i środkowy palec, tak aby ustnik wystawał do środka zwinętej dłoni [...]. Grzali więc nogi, jarali szluga i żuli paan (Cegielski 2008, s. 97–98).

Okazjonalna bliskość tworzy się tu za sprawą pozasłownej komunikacji; pomysł ten jest solidnie osadzony w podróżniczej mitologii. Dar i jego odwzajemnienie – ze wszystkimi antropologicznymi konotacjami przejętymi przez tę mitologię – to motyw, któremu nie można odmówić siły wyrazu. Podróżnik jest świadomy czerpania z tej mitologii, ale nie wydaje mu się to szczególnie przeszkadzać, wyobraźnia odtwarza rozmowę w nieznanym języku:

Znajomi Pana paana, pijani w drebiezgi hinduscy biznesmeni, jacyś studenci, włóczędzy. Wszyscy pytają, co tak siedzi z białasem, a Pan paan opowiada im o Maksie. W hindi, więc niewiele zrozumiał. Domyślał się jednak, że za każdym razem zaznacza, że byli na ciastkach (tamże, s. 98).

W tej sytuacji język werbalny nie jest już uniwersalną metaforą poznania, a stopniowo zdobywana wiedza fundamentem podróżniczej wiedzy. Bohater Cegielskiego należy do wspólnoty ludzi władających angielskim – do grona backpackerów, jak określa się ich w globalnym travel-pidżin. Mogą oni władać angielskim lepiej lub gorzej, zdradzać ich będzie akcent, ale już od początku angielski jest narzędziem zyskiwania informacji koniecznych do poruszania się w przestrzeni, nawiązywania okazjonalnych znajomości, ale i swoistym sitem komunikacyjnym, przesiewającym uczestników interakcji. Nieznajomość angielskiego na różne sposoby charakteryzuje aktorów podróżniczego świata. Turysta z Zachodu mówiący tylko w swoim nieangielskim narzeczu jest śmieszny i nieporadny; Hindus władający tylko językiem ojczystym jest na swoim miejscu. Ten ostatni poprzez swoje wykluczenie z angielskojęzycznej wspólnoty może zaoferować podróżnikowi inny – jakoby prostszy, a zarazem bogatszy – rodzaj porozumienia. O szczerości bezsłownego języka czytaliśmy też u Kapuścińskiego („W dodatku ten język bezsłowny, język wyrazu twarzy i najdrobniejszych gestów jest dużo bardziej szczerzy i prawdziwy niż ten mówiony czy pisany, bo trudniej w nim nałgać, ukryć fałsz i zakłamanie” [Kapuściński 2004, s. 176]). Epizod spotkania z Panem paanem proponuje jednak odmienny modus prawdy pozajęzykowej: z gestów i niezrozumiałych słów da się ułożyć taką opowieść o podróży, która pasować będzie do upragnionego przez podróżnika scenariusza. Nie znaczy to, że osoba nieznająca języków obcych nie może stać się bohaterem dla podróżopisarzy (z takim przypadkiem mamy do czynienia w książkach Mieczysława Bieńka omawianych w szkicu *Reaktywacje*). Chodzi tu raczej o to, że lingwistyczna sprawność

traktowana jest jako dość oczywisty element podróźniczych kompetencji i usuwa w cień wieloaspektowość języka rozumianego jako figura poznania.

Podróż do Indii opisana w *Podróżach z Herodotem* ustanawiać miała początek budowania platformy pojęciowej, z której reporter będzie oglądać świat i porównywać jedną obcość z drugą. Kiedy pojedzie do Chin, wspomnienia z Indii nasuwać mu się będą niejako automatycznie. W obu przypadkach silnie odczuwa barierę językową, stawianą zarówno przez niezrozumiałość mowy, jak i dziwaczność pisma¹³; zaraz za tym idzie jednak różnicowanie polegające na zauważaniu cech kontrastowych (tamże, s. 67).

Kiedy reporter wędrował po ulicach indyjskich miast, nie wiedział, co ujrzy za rogiem – niewiedza ta ma sens zupełnie inny od tej będącej udziałem współczesnego podróżnika. Dzisiejsi podróżnicy mogą mieć wrażenie, że znają już „miejsca za rogiem”, jakkolwiek niekoniecznie z własnego doświadczenia. Poniekąd znają też samo doświadczenie, zanim jeszcze zaktualizuje się ono w ich życiu – dociera do nich w różnych wersjach, mielone w trybach popkultury, analizowane w tekstach krytycznych. W tej sytuacji szczególnie cenne staje się to, co może pojawić się niezależnie od wszelkiej wiedzy, w miejscach nieopisanych, w obszarach niezapoeśredniczonych doświadczeń. Współczesne opowieści eksponują więc dość gwałtowne „wrzucenie” przybysza w indyjskość:

Była trzecia nad ranem, a ja właśnie wylądowałam na lotnisku w Bangalurze na południu Indii. Bez żadnych rezerwacji i jakiegokolwiek pomysłu, co dalej, pierwszy raz w Azji, po raz pierwszy sama gdziekolwiek. [...] Na zewnątrz stało kilkudziesięciu taksówkarzy, ale czy mogę z którymś pojechać w nocy szukać hotelu? I czy w ogóle mogę wyjść, skoro w przejściu siedzi policjant z bronią? (Filipczak 2009, s. 6).

W ten sposób rozpoczyna się książka Marzeny Filipczak *Jadę sobie. Azja. Przewodnik dla podróżujących kobiet*. Pierwsza część książki, *Jadę sobie*, oparta jest na blogu z podróży po paru krajach Azji Południowo-Wschodniej. Autorka tworzy obraz kobiety podróżniczki odnajdującej swoje ścieżki wśród różnych przeciwności losu; druga, *Jadę sama*, daje instrukcje, które czynią obcy świat łatwym w ob-

¹³ „Ciągle odczuwałem obecność Wielkiego Muru, ale nie był to ten, który kilka dni temu widziałem na północy w górach, ale Mur o wiele dla mnie groźniejszy i nie-do-pokonania – Wielki Mur języka. Ten mur otaczał mnie zewsząd, pojawiał się za każdym odezwaniem się jakiegoś Chińczyka, tworzyły go niezrozumiałe dla mnie rozmowy, niezrozumiałe dla mnie gazety i radio, napisy na murach i transparentach, na towarach w sklepach i na wejściach do urzędów, wszędzie, wszędzie, jakże chciałem napotkać wzrokiem jakąś znaną mi literę czy wyraz, zaczepić się o nie, odetchnąć z ulgą, poczuć się swojsko, u siebie w domu – ale na próżno! Wszystko było nieczytelne, niezrozumiałe, nieodgadnione.

Zresztą podobnie było w Indiach! Tam też nie mogłem przedrzeć się przez gęszcze miejscowych, hinduskich alfabetów. A gdybym pojechał dalej, czy nie napotkałbym podobnych barier?” (Kapuściński 2004, s. 66).

słudze. W cytowanym fragmencie autorka eksponuje fakt, że w zasadzie nie jest przygotowana do wyprawy. Nie uważa tego jednak za rzecz wstydliwą; dzięki temu powstają bowiem idealne warunki przeżycia w Azji przygody – nie będzie wiedziała, co ją spotka za rogiem, będzie naprawdę eksplorować Indie. Następny fragment rozpoczyna słowami: „Piszę z hinduskiej kafejki o wdzięcznej nazwie Internet Palace” (tamże, s. 10). Dowiadujemy się tu, że wszystko będzie toczyło się jednocześnie – układanie planu podróży, podróżowanie i relacjonowanie, a całość może też służyć jako przewodnik dostarczający wiedzy innym podróżniczkom. Chodzi tu jednak nie o systematycznie gromadzoną wiedzę książkową, ekspercką, ale o tę nabywaną wraz z osobistym doświadczeniem, fragmentaryczną i niejednorodną. W ten sposób zbliżają się do siebie momenty doświadczania i opisywania; kończąc opisywać, autorka od razu mówi, co zrobić, żeby w podróż wyruszyć. Powstaje „projekt instant”, który można wprowadzić w życie – w realu lub w wyobraźni. Razem z czytelniczkami autorka znajduje się na skraju podróży.

Banalność wizerunków

Na okładce książki Jarosława Kreta *Moje Indie* widzimy autora pozującego na tle Tadź Mahal – miejsca, o którym pisał w jednym z rozdziałów książki:

Monumentalna budowla pałacowa jest dziś chyba najsłynniejszym zabytkiem Indii. Nie ma kalendarza, albumu czy opisującego ten kraj artykułu turystycznego, w którym nie pojawiłoby się zdjęcie słynnego Tadź Mahal. Zdjęcia monumentu znajdują się też na setkach tandetnych produktów, takich jak wisiorki, lusterka, szkatułki, kubki itp. Można nawet kupić miniaturową kopię Tadź – w zależności od zasobności portfela można wybrać miniaturkę z plastiku, żywicy, kamienia, a nawet alabastru. Grobowiec odwiedzają co roku dziesiątki tysięcy turystów. I prawie każdy, kto Tadź zobaczy, ma ochotę tu wrócić, by ujrzeć jeszcze raz, ale już inne, bo zmieniające się z każdą porą dnia, oblicze słynnego grobowca (Kret 2009, s. 136).

Autor uprzedza, że ten fragment jest cytatem z tekstu napisanego dziesięć lat wcześniej i relacjonującego ówczesną podróż. Niekiedy przerywa cytowanie, by powiedzieć, co zmieniło się w stosunku do czasów wcześniejszych – nie ma już chłopców opiekujących się butami, które trzeba zdjąć przed wejściem na teren mauzoleum, wzrosły ceny wstępu dla turystów... Sam opis zabytku jest jednak powtórzeniem tego sprzed lat dziesięciu. Nie tłumaczyłabym tego zabiegu lenistwem autora, który wzdraga się przed opisywaniem tego samego widoku po raz drugi. Trudno jednak pisać o widoku zbanalizowanym przez krążące wizerunki. Lepiej wydobyć walor symulakryczności tego wydarzenia i wskazać na element powtarzalności. W istocie Tadź Mahal może służyć za sztandarowy przykład zja-

wiska, które Jean Baudrillard nazwał precesją symulaków: kopie i wizerunki doskonalały się w swoich właściwościach reprezentowania oryginału, narzucając swoją obecność tak silnie, że oryginał niknie gdzieś za nimi – istnieje bardziej jako idea, poznawana wtórnie, zapośredniczana przez swoje przetworzone i zdekontekstualizowane obrazy (Baudrillard 2009).

Jak patrzeć na tę okładkę z widokiem dewaluowanym poprzez nadreprezentację w popularnej ikonografii? Odesłanie Tadz Mahal do lamusa ogranych motywów mogłoby okazać się błędem właśnie ze względu na to, że tak silnie wpisuje się on w potoczne imaginarium, symbolizując kontakt z Indiami. Rozsądniejszą strategią wydaje się przybranie postawy ambiwalentnej i zdystansowanej – świadomej kulturowych uwikłań, ale jednocześnie otwartej ku nowym możliwościom doświadczenia.

W eseju o Tadz Mahal autor uruchamia dwie perspektywy – oscyluje pomiędzy obiektywizującą narracją, przekazującą wiedzę o miejscu, a narracją o podróży, w której w pełni uzasadnione jest subiektywne opowiadanie o swoich wrażeniach. Jest przy tym skłonny dystansować się wobec własnego doświadczenia. W narracji całej książki przejawia się dążenie do tego, by dowieść, że kontakt podróżnika z kulturą Indii nie był powierzchowny; temu służy też bibliografia, jaką opatrzone książkę, oraz podziękowania złożone osobom, które wspomogły autora w jego pracy (są wśród nich ludzie znani w świecie nauki).

Tadz Mahal Kreta dobrze ilustruje sytuację uwikłania w układy znaczeń o ambiwalentnym statusie, funkcjonujące w warunkach estetyzacji życia codziennego, w środowisku, gdzie dawne podziały hierarchiczne są zaburzone, a obrazy – jak ujmował to Featherstone – „znaczą ikonicznie, czyli przez podobieństwo” (Featherstone 1996, s. 310), i dominuje metaforyczny porządek znakowania. O ile jeszcze stosunkowo niedawno – w czasach, gdy krystalizowała się akademicka refleksja nad turystyką – można było traktować system atrakcji turystycznych jako siatkę pozwalającą zauważać i analizować sensy społecznych praktyk podróżowania¹⁴, o tyle obecnie sieć ta jest wielowymiarowa i splątana. Samo pojęcie

¹⁴ Nawiązuję tu do klasycznego tekstu Deana MacCannella, w którym opisywał on zwiedzanie jako nowoczesny świecki obrzęd, a system atrakcji turystycznych jako język: „Atrakcje turystyczne i zachowania z nimi związane stanowią razem, jak sądzę, jeden z najbardziej złożonych i uporządkowanych uniwersalnych kodów współtworzących współczesne społeczeństwo, choć oczywiście nie tak złożony i uporządkowany jak na przykład język” (MacCannell 2002, s. 72). Warto zaznaczyć, że MacCannell – pisząc to w latach siedemdziesiątych XX w. – proponuje spojrzenie z perspektywy określonej w kręgu nowoczesności: „Atrakcje turystyczne są nie tylko zbiorem przypadkowych reprezentacji materialnych. Pojawiając się w programie podróży, niosą turyście przesłanie natury moralnej; równocześnie starają się także osiągnąć uniwersalność i pomieścić naturę, społeczeństwo, historię i kulturę w obrębie jednej reprezentacji, której stworzenie umożliwia wycieczka” (tamże, s. 71).

turystyki traci jasność, a narracje ewokowane przez różne atrakcje istnieją w stosunku do siebie w relacji dynamicznej – można je negocjować i rekonstruować¹⁵.

Zestawmy ten sposób ujmowania wizerunków z perspektywą kreśloną przez młodego Kapuścińskiego w latach pięćdziesiątych XX w. Pierwszy tekst cyklu *Indie z bliska – Co się nie udało Kolumbowi* – otwiera opis plakatu reklamującego podróżę do Indii:

Twarz Hinduski uśmiecha się z plakatu. Dziewczyna stoi w cieniu palm, daleko mroczniejsze zarysy antycznej świątyni. Dołem biegnie napis: VISIT INDIA! Hinduska jest piękna, pięknym ludziom niczego się nie odmawia (Kapuściński 1957a).

W zakończeniu czytamy:

Na lotnisku w Bombaju polski pasażer w ciągu sekundy oblewa się potem i czuje, że nie ma czym oddychać. Nagle słyszy pytanie:

– Are you very tired, sir?

Obraca się i w tym momencie oddech zatkało mu do reszty. Skąd on zna tę twarz? Ach oczywiście: to hinduska dziewczyna z plakatu. Stoi żywa, uśmiecha się i sprawdza paszporty. Plakat nie kłamał: jest piękna (tamże).

Tego rodzaju rama dla reportażowej narracji sugeruje, że obrazy nie kłamią, a wiara w konwencjonalny przekaz nie musi prowadzić do rozczarowań. Nie znaczy to, że autor nie jest świadom sposobu, w jaki produkowana jest fantazja o egzotyce. W tym samym reportażu pokazuje siebie – „pasażera z Polski”, wciśniętego w samolotowy fotel między starym Hindusem, który „wraca do domu”, i starym Anglikiem, który „wyjechał z domu, żeby ratować swój business w Indiach”; słucha ich sporu. Hindus pokazuje fałsz tworzenia obrazów Indii:

Czytał pan Kiplinga? No właśnie. A Rigwadę? Nie? No widzi pan! Tak, tak, wy sobie wyobrażacie, że to jest jakaś wielka egzotyka usiana setką przygód. Palmy, słońce, kobiety. [...] Indie to ogrom. Bardzo zresztą dziwaczny. Pierwotność i nowoczesność, hinduizm i muzułmaństwo, wolność i niewolę, nędzę i przepych, zabobon i wiedzę, sochę i traktor, najwyższe góry, największe depresje, dżungle i pustynie, suche i monsuny, kunszt i tandetę, okrucieństwo i pokorę, ruch i martwość, język Urdu i język Gurżrati, Europę i Azję – proszę wziąć tysiąc takich rzeczy, wrzucić to do jednego kotła, mieszając przez cztery tysiące lat, tak jak to robiła Historia, a potem to wszystko wyjąć i rozłożyć na ogromnym obszarze ziemi. Co pan otrzyma? Właśnie – Indie (tamże).

¹⁵ W odniesieniu do Tadź Mahal wskazuje na to Edensor w książce *Tourist at the Taj*; autor ten analizuje różne rodzaje narracji kojarzone z tym zabytkiem i różne scenariusze zwiedzania, przy czym zwiedzającymi są nie tylko przybysze z Zachodu, ale i turyści z Indii. Ci ostatni nie są grupą jednolitą, choćby pod względem religijnym (Edensor 1998).

Kipling (wspomniany też w innym reportażu z tego cyklu – w *Fatamorganie egzotyki*) jawi się jako fałszerz i truciciel umysłów. W tym ujęciu „brzemie białego człowieka” to nie tylko figura retoryczna, ale realne narzędzie zamazywania historii imperialnej dominacji i zastępowania jej mirażami bajecznych obrazów: „W tej selekcji (przepuścić palmy, zatrzymać ludzi) – była metoda. Bardzo określonych facetów sprytnie kierujących całością kolonialistów” (tamże).

„Pasażer z Polski” wie, że na mocy historyczno-politycznego usytuowania nie należy do żadnej ze stron sporu, któremu się przysłuchuje. Jego podróż nie jest obciążona kolonialnym grzechem, ale fatamorgana egzotyki pojawia się także w jego kraju:

Bardzo ciekawe są pytania, które można usłyszeć w Polsce: ubiór kobiet, zwyczaje dzikich zwierząt, widok palm, smak kokosów. Taki rejestr. Nirmol Bose z Kalkuty, który był w Polsce, mówi mi: „Nie obraż się, ale u was jest jakiś chorobliwy pęd do egzotyki. Im coś bardziej dziwaczniejszego, tym się więcej podoba. Nie znacie ani naszej wielkiej przeszłości, ani naszych walk, ani tego, co chcemy zrobić, już wolni. Wiem, że wiecie to tylko, co chcieli Anglicy, aby w Europie wiedziano o Indiach. Ale musimy to jakoś naprawić” (Kapuściński 1957c).

Zdanie: „Musimy to jakoś naprawić” stanowi drogowy wskazujący wyjście z mirażu tworzonego przez egzotyzujące obrazy ku rzetelnej informacji. Młody reporter zaznacza, że chce działać na rzecz zdjęcia z Indii piętna egzotyczności:

Egzotyka? Szukam jej pośród ulic Kalkuty, wiosek Bengalu i miasteczek Andhry. Nie znajduję i wcale mnie to nie martwi. Indie nie są krajem egzotycznym, a jeśli się już upierać, egzotyka jest tam tylko dekoracją, podporządkowaną temu, co się rozgrywa na scenie. Niestety, do nas dojechała pusta dekoracja, nie dotarli bohaterowie dramatu (tamże).

Niemniej jednak są sytuacje, gdy on sam godzi się wejść w fantazję – wtedy cieszy się z tego, że w dziewczynie z lotniska odnalazł pierwowzór plakatowego obrazu. Relacja między obrazem a rzeczywistością wydaje się bowiem prostsza niż ta, którą obrazuje przykład Tadź Mahal z książkowej okładki.

Brzemie postturysty

Kiedy Max z *Masali* Cegielskiego po raz pierwszy w życiu wyrusza do Indii, wie, że można go zaliczyć do grona turystów, i czuje się z tym źle. Traktuje to bowiem jako swojego rodzaju obciążenie, odbierające doświadczeniu znamię autentyczności:

Tam, gdzie on, leciało wtedy i nadal lata ponad milion osób rocznie. Teraz nawet więcej, spędzić sylwestra 2000 w Indiach. W Azji tłum turystów chce dodać szczyptę oświecenia do swojego wygodnego zachodniego życia. Nirwana to kolejna przyprawa przywożona z Indyj (Cegielski 2008, s. 7).

Cegielski-autor zdaje sobie sprawę z tego, że styl opowieści współtworzy jej sens, i umie zręcznie robić retoryczne uniki. „Ja” typowe dla relacjonowania własnej podróży zamienia zatem na „on”, ale czyni to w taki sposób, że czytelnik bez trudu dokona ponownej zamiany. Autoironiczna stylizacja bohatera na jednego z tych, którzy dzielą marzenia z milionami innych osób, wskazuje na dystans, jaki ma on do siebie i do swojej podróży, i zawczasu broni przed posądzeniem autora o naiwność. Można to uznać za jeden z wyznaczników postawy postturystycznej. Tę ostatnią w związku sposób scharakteryzował John Urry:

Postturysta wie, że jest turystą i że turystyka jest grą z wieloma tekstami, a nie jakimś konkretnym, autentycznym doświadczeniem turystycznym. Postturysta jest świadomy tego, że będzie musiał od czasu do czasu odstać swoje w kolejkach, że będzie zamieszanie przy wymianie pieniędzy, że lśniący prospekt jest wytworem popkultury, że rzekomo lokalne rozrywki nie są bardziej autentyczne niż restauracje etniczne, a niby-tradycyjna wioska rybacka utrzymuje się tylko dzięki zyskom z turystyki (Urry 2007, s. 150).

Oczywiście sam chwyt zastąpienia narracji pierwszoosobowej trzecioosobową nie przesądza o ewokowanym sensie. Stosował go na przykład młody Kapuściński w niektórych z indyjskich reportaży, nazywając się „polskim pasażerem”¹⁶ czy „przypłynę z Polski”¹⁷; te figury pomagały zamaskować poczucie dezorientacji, obcości czy też niedostatku wiedzy. Natomiast autor *Masali*, tworząc swojego bohatera, dystansuje się od skompromitowanej roli turysty, z którą się nie utożsamia, i od scenariusza, którego nie chce powielać, mimo że z własnej woli odgrywa przewidziane w nim epizody. Ustawia krzywe zwierciadło pod coraz to innym kątem, dostrzega mankamenty obrazu, ale nie uznaje ich za powód do rezygnacji z pomysłu na nowe biograficzne doświadczenie. Wie, że świeżość jego pomysłów zawsze wyda się dyskusyjna, gdyż nie da się uniknąć powielania wcześniejszych przedsięwzięć. Czyni jednak z tego atut – eksponuje swą „naiwność” i gotowość doświadczenia, wskazując, że jest jednocześnie prawdziwa i symulakryczna:

Uznał Indie za miejsce po prostu gdzie indziej – bycie inaczej. Znak niebycia w domu, niebycia u siebie, w Polsce, w Europie. Znak podjęcia próby wstępu na nowe ścieżki. Może to być Afryka czy Ameryka Południowa. Tyle że są trudniejsze

¹⁶ *Co się nie udało Kolumbowi* (Kapuściński 1957a).

¹⁷ *Gorzki smak wody* (Kapuściński 1957d).

w obsłudze. Indie to inność anglojęzyczna, łatwo osiągalna, samolotem za sześćset-osiemset dolarów. Dla początkujących, w sam raz dla niego (Cegielski 2008, s. 11).

Brzemie białego człowieka zamienione zostało na brzemie ironizującego postturysty. Kim jest ten ostatni?

Termin *posttourism* pojawił się w latach osiemdziesiątych XX w. za sprawą Maxine Feifer (Feifer 1985) i szybko okazał się efektywnym narzędziem opisu zjawisk wykraczających poza obszar turystyki w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pozwalał zręcznie wiązać procesy społeczno-ekonomiczne zachodzące w globalizującym się świecie z wymiarem kulturowym, zaznaczającym się w życiu codziennym, zwłaszcza tam, gdzie perspektywę kultury konsumpcyjnej traktowano jako obszar symbolicznie otwarty na kreatywne praktyki jej uczestników (Jansson 2018; Lash, Urry 1994a; Munt 1994; Urry 2007). Tak zwany koniec turystyki, który niekiedy wieszczono, oznaczał także infiltrację turystycznych znaków i praktyk w środowiska codziennego życia. W tych warunkach „spojrzenie turystyczne” (termin ukuty przez Johna Urry’ego) aktualizowało się w różnych kontekstach, często w sytuacji zacierania granic między rzeczywistością a jej symulakrami. Zasadnicze znaczenie miał też rozwój mediów i nowych form komunikacji, za których sprawą ludzie mogli imaginacyjnie przemieszczać się w różne obszary geograficzne, społeczne, kulturowe, nie opuszczając swych domów, przy czym fantazje te były otwarte na rzeczywistość.

Pojęcie postturystyki wiąże się zatem z postawą wobec świata, u której podłoża leży rozległy wzorzec mobilności realnej i wirtualnej, dzięki czemu uczestnik kultury ma możliwość doskonalenia swych kompetencji w interpretowaniu uniwersum. Mając dostęp do szerokiego spektrum informacji, obrazów i praktyk, może na różne sposoby zestawiać je i kontekstualizować, wiedząc, że często są efektem świadomych zabiegów, aranżujących je w taki, a nie inny sposób, opcjonalnie wiążących z pewnymi narracjami. Estetyka postturystyki posługuje się pastiszem, kolażem. Kwestia autentyczności ujmowana bywa z dystansem, nierzadko zabarwionym ironią. Wiedza rozpościera się przed potencjalnym podróżnikiem w układach transmedialnych narracji (Urry 2007, s. 149–152)¹⁸.

Postturysta musi zapracować na swoje zadziwienie światem; powinien też wytłumaczyć się ze swych pragnień:

Moja głupota sprzed lat wydaje się usprawiedliwiona. Nie pierwszy wierzyłem w mrzonki, historia zna setki podobnych przypadków. Wystarczy poszperać w bibliotekach. Staś i Bronio, najpiękniejsza polska para podróżników, którzy cały

¹⁸ W polskiej refleksji nad turystyką, zwłaszcza w jej popularyzatorskim ujęciu, pojęcie postturystyki bywa utożsamiane z turystyką świadomą, co nie w pełni pokrywa się z tym rozumieniem, które funkcjonuje w obszarze światowych studiów nad turystyką.

zestaw problemów dla psychoterapeuty zabierają w bagażu na statek (Cegielski 2008, s. 260).

Cegielski przyznaje to w posłowniu do III wydania *Masali*, odsyłając do listów, które pisał Ignacy Witkiewicz do Bronisława Malinowskiego. Może zdecydować, czyją tradycję odziedziczy („Choćbym samego siebie wykpił wielokrotnie i przeklął, to przecież czuję z Malinowskim i Witkacym oraz setkami innych podróżników porozumienie przez wcielenia i wieki. Symbolicznie rozumiany smak «smutku tropików» będzie ścigał mnie już zawsze, tak jak ich”) ¹⁹, ale powinien znać też inne „genealogie podróży”, wytwarzane przez nie obrazy Indii i strategię kontaktu. (Dlatego w tym samym posłowniu dopisuje fragment o tym, o czym mogłaby być na nowo napisana *Masala*).

W inny sposób dystans w stosunku do praktyk podróżniczych zaznacza Agata Królikowska. W jej przypadku również wiedza o kulturowych konotacjach podróży do Indii jest kluczowa dla ustanowienia perspektywy, w jakiej opowie o swoim indyjskim doświadczeniu:

Współczesny westerner, silnie zahipnotyzowany hinduskim motywem występującym dawniej w kontrkulturze, a obecnie w popkulturze, postrzega Indie przez pryzmat lat sześćdziesiątych. Zbiorowa wyobraźnia podsuwa nam hippisowskie wątki, pełne Beatlesów z kwiatami we włosach i młodych ludzi w dzwonach, z blantem w ustach. W naszych fantazjach występują też zaklinacze węży, guru, tancerki rodem z Bollywood i Kamasutry. Wreszcie narkotyki, ponieważ od szalonych sixties i seventies, kiedy to wyruszano w hippisowski szlak Istambuł–Katmandu – dziś już starannie i punkt po punkcie opisany w specjalnym wydaniu podróżniczej biblii travelersów, Lonely Planet – Indie niezmiennie kojarzą się z rozmaicie osiąganymi poziomami ekstazy (Królikowska 2007, s. 11).

Autorka – osoba z wykształceniem kulturoznawczym – przywołuje ważne toposy refleksji nad kulturą współczesną (tamże, s. 7–8), po czym wskazuje na fakt, że najwyższą wartość ma jednak to, co przeżyte osobiście. Ażeby nie być wziętą za „jedną z tych białych wariatów”, jednym tchem wymienia Huntingtona, Fukuyamę, Baudrillarda, nie zapomina o Baumanie i Houellebecqu; wskazuje też pole odniesień z popkultury oraz sposoby jego interpretacji. Swoje doświadczenie legitymizuje, odnosząc je do akademickiej formuły badań terenowych:

¹⁹ Zob. także: „Ja i książkowa Zosia w *Masali* okazujemy się spadkobiercami pięknej tradycji. Im dłużej czytam te listy, tym bardziej stają się lustrem. «Pamiętaj, że ta podróż to moja jedyna, ostatnia nadzieja radykalnego przewrotu. Inaczej nie wiem, co będzie»” (Cegielski 2008, s. 260).

Okazało się, że nawet bardzo uważni interpretatorzy współczesności nie zdołają niczym zastąpić obserwacji uczestniczącej. Żadna wirtualność, której część stanowi przecież krytyczna literatura humanistyczna, nie umywa się do realu (tamże, s. 8).

Dwa plany – pojęciowy i doświadczeniowy – mają się wzajemnie dopełniać i uprawomocniać. Podróż w jej wymiarze doświadczeniowym to próba działania różnych teorii (ujmowanych *en blocque*), a zarazem dowód na to, że żadna z nich nie odda tego, co wie ten, kto „jest tam”. W tle pozostaje wiedza o tych, którzy byli w Indiach wcześniej²⁰. Dopiero zaznaczywszy orientację w różnych pomysłach interpretacyjnych, można zanurzyć się w doświadczeniu. W książce przeplatają się rozdziały stanowiące eseistyczną refleksję nad kulturą współczesną, odwołujące się do kulturoznawczego instrumentarium badawczego, opatrzone przypisami – i portrety podróżników, westernersów, longstayersów. Historie ludzkie przypominają nieco *exempla* w średniowiecznych kazaniach – mają ułatwiać zrozumienie ogólniejszych procesów; ale są też jak okna otwarte na rzeczywistość, która sama w sobie jest dla człowieka wartością autoteliczną²¹.

W tym klimacie powstają strategie odzyskiwania dla wyobraźni drogi do Indii. Same Indie ulegają przy tym swoistej deterytorializacji i zostają osadzone na gruncie imaginacji. Relacja między centrum a peryferiami musi być w nich na nowo potwierdzona i narracyjnie sfunkcjonalizowana, a płynność życia formatowana przez kategorialne podziały potrzebne dla przejścia doświadczenia podróży w opowieść o niej. Kolejne szkice poświęcę tej restytucyjnej pracy. Zacznę od sytuacji nieuniknionej w sytuacji podróży – od przemieszczania się do Indii i wewnątrz nich.

²⁰ Zob.: „Niejeden Grotowski, Pasolini czy Rolland opuścili Indie odmienieni. Kto wie, może nawet na swój sposób «oświeceni», na co mogłyby wskazywać ich dalsze artystycznie niebanalne losy. Nieprzypadkowo kraj ten postrzegany jest na Zachodzie bardziej jako miejsce podróży wewnętrznej, o naturze religijno-duchowej, aniżeli czysto globtroterowej. Coś w tym jest. Czy tylko autosugestia?” (Królikowska 2007, s. 11).

²¹ Na przykład Dharamsala staje się uniwersalnym przykładem dla procesów o globalnym zasięgu, istnieje w powiązaniu z nimi, a jednocześnie ma wyraźną charakterystykę, przypisywaną przez Marca Augé miejscom w znaczeniu tożsamościowym: „W moim przekonaniu miejsce to przez swoje położenie, niewielkie rozmiary, rzeczy, które się tam dzieją, tudzież ludzi, którzy są tam z wyboru i tych, którym nie jest pisane Dharamsali opuścić, stanowi rodzaj esencjonalnej mapy naszego płynnego, ponowoczesnego świata. To tu spotykają się na co dzień tybetańscy pasterze, hinduscy górale i dzieci Wodnika” (tamże, s. 9).

5. OD MISTYKI PRZESTWORZY DO CZYSTEJ TRANSLOKACJI

Powietrzna droga i podróż lotnicza

Książka Beaty Pawlikowskiej *Blondynka w Indiach* rozpoczyna się sceną w samolocie. Bohaterka niecierpliwie czeka na lądowanie:

Zdaje się, że moja wyobraźnia przyśpieszyła lądowanie w New Delhi, po którym właśnie się przed chwilą przechadzałam.

– Ma pani zapięte pasy?

– Oczywiście!

– Za pół godziny będziemy na miejscu.

Paszport, wiza, pieczęć imigracyjna i wymiana uśmiechów z celnikiem.

– Thank you very much!

Jeszcze jeden ostatni korytarz, jeszcze tłum oczekujących z nazwiskami pasażerów na tekturkach albo eleganckich zafoliowanych kartkach. Jeszcze tylko jedno, ostatnie drzwi i... (Pawlikowska 2011, s. 6–7).

Przypięta do fotela w samolocie podróżniczka myślami jest gdzie indziej – w miejscu, w którym znajdzie się za chwilę. Traktuje środek transportu jako niewiele znaczące narzędzie translokacji, a lot jako konieczne, ale samo w sobie mało interesujące przemieszczenie się tranzytowym korytarzem.

Ten obraz podróży lotniczej warto zestawzić z wcześniejszym, pochodzącym z wydanego w 1986 r. zbioru Lucyny Winnickiej *Podróż dookoła świętej krowy* (fragmenty książki publikowane były wcześniej w tygodniku „Przekrój”). Opisuując swój lot do Bombaju, autorka wspomniała o lęku, wzmagającym się wraz z nastaniem turbulencji. Opisała też wymianę zdań ze współtowarzyszem podróży i zaproszenie do kabiny kapitana, z którym odbywa rozmowę o życiu i śmierci:

– Naprawdę nie boi się pan latać? [...] Nie boi się pan śmierci?

– Na razie nie.

– Jak by pan chciał umierać? – pytam kapitana samolotu na chwilę przed zejściem do lądowania.

- Nigdy o tym nie myślałem, ale na pewno nie w samolocie, nie w katastrofie. To byłoby wbrew wszystkiemu, w co wierzę. I jeszcze nie teraz. Chciałbym więcej wiedzieć o życiu. Poczekam, aż medycyna dowie się znacznie więcej w tej sprawie.
- Na co pan liczy ze strony medycyny?
- Na większą wiedzę bimolekularną, może nawet na parapsychologię... pola bioelektryczne... Ludziom zabrano coś, w co wierzyli głęboko, a w zamian dano niewiele. Tu w górze to się bardziej odczuwa – ten brak.
- Wierzy pan, że nauka zastąpi wiarę?
- Wierzę, że wiele jest spraw, które mogą okazać się pomocne w takich chwilach, o które pani pytała. I w ogóle w życiu.
- Tu pan jest władcą, panem życia i śmierci.
- Jestem kapitanem (Winnicka 1986, s. 66).

Rozmowa ta w wyrazisty sposób oddaje klimat podróży odbytej przez Winnicką – znaną aktorkę, która u szczytu kariery w latach siedemdziesiątych zrezygnowała z jej kontynuowania. Oddała się wówczas swej poznawczej pasji – u jej podłoża leżało pragnienie wyjścia poza racjonalistyczny paradygmat życia, kojarzony z cywilizacją Zachodu. Do Indii leciała, pragnąc „u źródeł” poznać jego alternatywę. Zafascynowana była medycyną niekonwencjonalną, a szczególnie terapią oddechową. W roku 1977 założyła w Polsce Akademię Życia. Można zatem uznać za dość oczywisty fakt, że przedstawiła lot jako sytuację kojarzącą się z kręgiem pytań o przekraczanie granic życia i śmierci i o granice rozumienia, i wyeksponowała tę właśnie scenę. Zachowany został przy tym rys mistycznych konotacji wznoszenia się ponad ziemię, ku niebu: przestrzeń powietrzna skłania do myślenia o sprawach wiecznych, o prawdach ostatecznych. Wobec potęgi przestworzy człowiek powinien wykazać skromność i pokorę – co czyni kapitan samolotu. Sam w sobie motyw ten traktowany jest w przedstawionej narracji jako domagający się refleksyjnej uważności, za której sprawą da się pogłębić jego sens.

Różnicę pomiędzy tymi dwoma ujęciami podróży lotniczej można uznać za oczywistą nie tylko ze względu na inne cele podróżniczek, ale i na społeczno-kulturowe konteksty ich wypraw. Wiadomo, że pomiędzy przytoczonymi epizodami zaszły procesy, na które wskazywał Marc Augé:

udoskonalił się świat [...], w którym mnożą się, w wydaniu ekskluzywnym lub nieludzkim, punkty tranzytowe i tymczasowe miejsca pobytu (sieci hoteli i squaty, kluby wakacyjne, obozy uchodźców, slumsy skazane na zniszczenie lub powolny rozkład), w którym rozwija się zwarta sieć środków transportu, także stanowiących przestrzenie zamieszkane [...] (Augé 2010, s. 53).

Wytworzyła się też postawa nowego kosmopolityzmu, biorącego się raczej z kompetencji i sprawności w korzystaniu z dóbr i usług niż z praw i obowiązków obywatelskich. Jego podstawą jest rozległy wzorzec mobilności fizycznej i wirtu-

alnej oraz skojarzone z nim przekonanie o prawie ludzi do dostępu do różnych środowisk przyrodniczych i kulturowych oraz do czynienia z nich semantycznego użytku (Hannerz 1990; Lash, Urry 1994b). Upowszechnienie się egzotycznych kierunków podróży, spowszednienie podróży lotniczych, a także google-eartyzacja przestrzeni, umożliwiające praktykowanie imaginacyjnych podróży w przestrzeni digitalnej, sprawiają, że o przemieszczaniu się można myśleć w różnych modusach, a wiele z nich zasada swą efektywność na kategorii szybkości czy też wręcz natychmiastowości. Z tej przyczyny z podróży lotniczej zdaje się wyciekać wieloaspektowość sensów; jej czas stał się pusty, a sens sprowadzalny do translokacji. Przestaje być traktowana jako interesująca ze względu na swój potencjał obrazowania i powiązanie z szerokim kręgiem odniesień symbolicznych. Ma to konsekwencje dla podróźniczej wyobraźni, która potrzebuje heterogenicznej przestrzeni i zróżnicowanych sensów wiążących się z jej pokonywaniem.

Mimo tej oczywistości warto poddać refleksji różnicę przejawiającą się w lotniczych fragmentach książek Winnickiej i Pawlikowskiej. Skłania ona do szukania odpowiedzi na pytania o sensotwórczy potencjał różnych sposobów podróżowania i o mechanizmy przekodowywania motywów kojarzonych z przemieszczaniem się po świecie. Tym poszukiwaniom poświęcę niniejszy szkic. Przyjrę się przemianom zaznaczającym się w potencjale symbolicznym tych sytuacji i związanym z nią motywom. Punktem wyjścia niech będzie klasyczna refleksja nad turystyką, w charakterystyczny sposób ujmująca rozwój środków transportu.

Załamanie nowoczesnego szlaku

Z wątku rozwoju środków transportu otwierających przed ludźmi Zachodu szerokie przestrzenie skorzystali Louis Turner i John Ash, gdy w latach siedemdziesiątych XX w. pisali książkę poświęconą turystyce:

Najpierw koleje dokonały otwarcia kontynentów, pozwalając transportować żywność i surowce, co umożliwiło rozwój XIX-wiecznych miast przemysłowych.

Potem nastały parowce – niby łącza obejmujące cały glob. Pozwalały budowniczym imperiów ściągać z kolonii, co tylko chcieli. Samochód z kolei decentralizował narody, sprawiając, że vitalność miast kierowała się ku rozrastającym się przedmieściom. W końcu nastały samoloty – ich rozwój doprowadził do powstania nowego plemienia – Masowych Turystów. Barbarzyńców naszego Wieku Wypoczynku (Turner, Ash 1975, s. 11).

W propozycji Turnera i Asha peryferie mają wymiar geograficzny i ideologiczny. Ten drugi bierze za podstawę koncepcję rozwoju rozumianego w sposób

modernistyczny, w myśl którego progresywne przemiany cywilizacyjne decydują o wartościach przypisywanych poszczególnym społeczeństwom:

Złota Orda [...] był to lud nomadów, nieznający pieniędzy, zagrażający osiadłym cywilizacjom zurbanizowanej Europy. Dzisiejszy wzorzec jest odwrócony. Turyści z przemysłowych centrów rozpluwają się po świecie, zalewając społeczeństwa mniej dynamiczne, także te przedindustrialne, które się jeszcze ostały (tamże).

W tym ujęciu turystyka jest ruchem z centrum ku peryferiom, przy czym centrum i peryferie ujmują się statycznie. Konotują one wartości nadające klarowny sens przemieszczaniu się w określonym kierunku.

Dzisiaj trudno byłoby kontynuować opowieść w tym samym tonie, a do zaproponowanego przez autorów łańcucha zdarzeń trzeba by dodać jeszcze jedno ogniwo: podróże wirtualne odbywane przez postturystów. Postturyści nie muszą opuszczać swych domów, by zyskać dostęp do wielu środowisk geograficznych i kulturowych udostępnianych za pośrednictwem różnego rodzaju mediów. Co więcej, fizyczne opuszczenie macierzystego środowiska niekoniecznie oznacza zawieszenie uczestnictwa w lokalnych relacjach – możliwe jest medialne funkcjonowanie w wielu światach społecznych jednocześnie. Jeśli podróżnik zechce, rodzina, przyjaciele, znajomi będą śledzić każdy jego ruch – udostępni im on współrzędne miejsc aktualnego pobytu, ich obrazy, opisie sposób korzystania z nich, przedstawi swoje doznania¹. W ten sposób powstaje obszar podzielonego doświadczenia tych, którzy wędrują, i tych, z którymi zechcą oni dzielić swą mobilność. Nie pozwala to spleść paralelnych narracji o technologicznym rozwoju środków transportu i przemieszczaniu się ludzi w przestrzeni geograficznej. W sytuacji, gdy mnożą się modusy odbywania i doświadczania podróży – tych własnych i tych cudzych – gubi się gdzieś zarys świata, w którym da się zachować statykę rozróżnienia na centrum i peryferie.

Z tym wiąże się drugi powód, dla którego schemat Turnera i Asha nie ujmuje specyfiki współczesnych podróży. Wprowadzie kategorię ruchu uważa się za kluczową dla ich interpretacji, ale inaczej się ją operacjonalizuje. Globalne i lokalne cyrkulacje ludzi, idei, przedmiotów współtworzą układy wielorakich powiązań, za sprawą których klasyczne kategorie antropologiczne oparte na metaforyce przestrzennej (takie jak statycznie rozumiane przeciwstawienie centrum/periferie) zostają zrelatywizowane w odniesieniu do innych, uwzględniających elementy zmienności, płynności, ruchu, komunikowalności (takich jak przepływy czy sieci).

Zmienia to sposób pojmowania miejsc – zakorzenionych w historii, dających się definiować relacyjnie, a przede wszystkim dostarczających definicji tożsamo-

¹ O tych przemianach zob. Maj 2010.

ściowych. W hipernowoczesnym świecie – twierdzi Marc Augé – powstają nie-miejsca:

to znaczy przestrzenie same nie będące miejscami antropologicznymi, które – inaczej, niż to się dzieje w nowoczesnościach Baudlaire'owskich – nie integrują dawnych miejsc: te zaś, spisane, sklasyfikowane i awansowane do roli „miejsc pamięci”, zajmują w niej miejsce ograniczone i specyficzne (Augé 2010, s. 53).

Klimat korzystania z jednego z takich nie-miejsc oddawał cytowany na wstępie tego szkicu fragment z książki Beaty Pawlikowskiej.

Pomysł Turnera i Asha nie jest jednak zupełnie *passé* – wychodząc od niego, można wydobyć jakościowy charakter przemian we wzorcach mobilności. Do pewnego momentu istotnie wszystko układa się w składną sekwencję zdarzeń. Wynalazki techniczne dają dostęp do coraz rozleglejszej przestrzeni, pozwalają pokonywać ją coraz szybciej i sprawniej. Ponadto, jak podkreślał to John Urry, „zmieniają ją w sensie krajobrazowym i oferują nowe rodzaje doświadczeń: dy-lizans, kolej, rower, autokar, motocykl, samolot, a zwłaszcza samochód zrodziły nowe szybkie mobilności, które w znacznej mierze wyeliminowały przyjemność i pożytki przechadzki czy pieszej wędrówki” (Urry 2009, s. 84). Ze względu na jakościową zmianę w formułach mobilności konsekwencje kolejnych wynalazków nie dadzą się jednak ułożyć w tej sekwencji. Urry rozróżnia zatem różne rodzaje podróży; obejmują one mobilność korporalną, mobilność przedmiotów, mobilność wyobrażeniową i wirtualną. Zwłaszcza ta ostatnia wyzwala modyfikacje czasu i przestrzeni i wpływa na sposób, w jaki ludzie odczuwają własne ciało – jego granice i jego możliwości także w sferze doświadczania podróży.

Jest jeszcze jeden powód, z którego opowieść Turnera i Asha o centrum i peryferiach załamuje się: za sprawą refleksji postkolonialnej progresywne schematy, ujmujące przechodzenie jednych stanów w drugie, stają się podejrzone. Trzeba bowiem pytać: z czyjej perspektywy są tworzone te sekwencje rozwojowe? Kto opowiada tę historię? Jakie wywołuje ona implikacje? Jak ujął to Dipesh Chakrabarty: „Można powiedzieć, że historyzm, a nawet nowoczesną europejską koncepcję historii narzucono w dziewiętnastym wieku nieeuropejskim narodom po to, aby jedni ludzie mogli powiedzieć innym «jeszcze nie»” (Chakrabarty 2011, s. 9). Wyjaśniając działanie projektu prowincjonalizacji Europy, dowodził on, że Europa jest figurą wyobrażoną, niezwykle silnie modelującą procesy współczesnego świata². Tworzone z europejskiej perspektywy centrum i peryferie bywają

² Zob.: „Europa [...] jest figurą wyobrażoną, głęboko osadzoną w codziennych, ograniczonych do frazesu i skrótu nawykach myślowych, które niezmiennie łączą wszystkie wypowiedzi nauk społecznych w kwestii nowoczesności politycznej w Azji Południowej. Nigdzie na świecie nie można sobie wyobrazić zjawiska «nowoczesności politycznej» – a mianowicie władzy nowoczesnych instytucji państwa, biurokracji oraz przedsiębiorczości kapitalis-

wprawdzie nieodzowne koncepcyjnie, ale są też moralnie podejrzane i domagają się relatywizacji.

To, co dezawuowane w świecie akademickim, znajduje jednak ostoję w potocznej wyobraźni. Reaktywuje ona pojęcia, które nauki społeczne odsyłają do lamusa jako narzędzia opisu świata, niezdolne do uchwycenia specyfiki współczesności. Tutaj peryferie (rozumiane statycznie) mogą okazać się potrzebne. Wyobraźnia nie jest jednak zamknięta na to, co nowe – potrafi splotać jedno z drugim, w myśl logiki zestawień, zasilając przy tym różne praktyki podróżnicze. Tym zmiennym układom podróżniczej wyobraźni poświęcę dalszą część szkicu.

Lotniska pełne znaczeń

Lotniska to moje ulubione miejsca. Uwielbiam je – ich atmosferę, otwartą przestrzeń i świadomość, że połączone są niewidzialnymi nićmi pajęczyny oplatającej naszą planetę. Na lotniskach spotyka się cały świat. To skrzyżowania dróg nowoczesnych pielgrzymów [...]. I choć każde lotnisko jest inne i każde ma być wizytówką swojego kraju, tak naprawdę wszystkie są wizytówkami kosmopolitycznego świata (Kret 2009, s. 18).

Napisał te słowa Jarosław Kret w książce *Moje Indie*. Trudno byłoby znaleźć fragment celniej oddający specyfikę modelowego nie-miejsca w rozumieniu Marca Augé, czyli obszaru o charakterze czysto tranzytowym. Kret zaznacza swoją przynależność do świata nowych kosmopolitów i swobodę, z jaką się w nim porusza.

Kiedy Ryszard Kapuściński w *Podróżach Herodota* wspominał podróż do Indii (leciał do Indii z przesiadką w Rzymie), opisywał lotniska w zupełnie inny sposób:

Lotnisko w Rzymie – wielka, oszklona bryła pełna ludzi. Jechaliśmy do miasta w ciepły wieczór przez ruchliwe, zatłoczone ulice. Gwar, ruch, światło i dźwięk – to działało jak narkotyk. Chwilami traciłem orientację, gdzie jestem. (Kapuściński 2004, s. 16).

To lotnisko przynależy do miejsca, w którym się znajduje – do zachodniego świata – i zawiera w sobie jego charakterystykę. Port lotniczy w Delhi Kapuściński zapamiętał zupełnie inaczej niż ten w Rzymie:

Natychmiast oblepiła mnie gorąca wilgotność. Stałem mokry od potu, bezradny w tym dziwnym i obcym miejscu. Ludzie, z którymi leciałem, nagle zniknęli, porwani przez kolorowy, ożywiony tłum oczekujących.

tycznej – bez odniesienia do pewnych kategorii i koncepcji, których genealogie wchodzą głęboko w intelektualne, a nawet teologiczne tradycje europejskie” (Chakrabarty 2011, s. 4).

Zostałem sam, nie wiedząc, co robić. Budynek lotniska był mały, ciemny i pusty. Stał samotny pośrodku nocy, a co było dalej, w jej głębi, nie wiedziałem. Po jakimś czasie zjawiał się stary człowiek w białym, luźnym, długim do kolan ubiorze. Miał siwą, rzadką brodę i pomarańczowy turban. Coś powiedział do mnie, czego nie rozumiałem. Myślę, że pytał, dlaczego tu stoję sam, na środku pustego lotniska (tamże, s. 20–21).

Oczywiście w toku przywoływania wspomnienia obraz został oczyszczony; a parę chwil samotności mogło nadać ton całemu epizodowi. Jak pisze Artur Domosławski: „W istocie Kapuściński stoi sam na lotnisku tylko przez chwilę. Wyjeżdża po niego samochodem korespondent Polskiej Agencji Prasowej Ryszard Frelek” (Domosławski 2017, s. 165–166). Wspomnienie zostało przetworzone tak, by dobrze wpisywało się w obraz młodzieńczej podróży do Indii. Nasuwają się tu pytania: Według jakich zasad dokonywało się to przetworzenie? W czym Kapuściński widział formotwórczą siłę podróży – takiej, za sprawą której zmienia się wiedza, światopogląd i charakter podróżnika? Ten tryb przetwarzania może być reprezentatywny dla pewnego ogólniejszego wzorca nadawania sensu podróżniczym doświadczeniom. Odmienne charakterystyki lotnisk opisanych w *Podróżach Herodota*: rzymskiego – lśniącego szkłem, nowoczesnego, pełnego ludzi, i tego z Delhi – pustego, mrocznego, wilgotnego, biorą się z tego, że są to miejsca symbolicznie otwarte, gotowe na wypełnienie się znaczeniami. Są reprezentacjami tego, co czuje podróżnik, i obrazami jego doświadczeń. Można przypuszczać, że lotniska ukazane przez Kreta i Kapuścińskiego są różne nie tylko dlatego, że od lat pięćdziesiątych XX w. miasta rozrosły się i zagęściły, terminale rozbudowały, liczba środków transportu wzrosła, a ludzie podróżują częściej, ale i dlatego, że zmienił się ich symboliczny potencjał.

Przypominany widok

Opisywana przez Kapuścińskiego podróż samolotem to doświadczenie cielesne, zmysłowe – zanurzone w locie ciało odczuwa wibracje silnika, postrzega natężenie hałasu i światła.

Lecieliśmy w ciemnościach, nawet w kabinie żarówki świeciły ledwie-ledwie, gdy nagle to napięcie, w jakim znajdują się wszystkie części samolotu, kiedy silniki są na największych obrotach, zaczęło słabnąć, głos motorów zrobił się bardziej spokojny i odprężony — zbliżaliśmy się do kresu podróży (Kapuściński 2004, s. 20).

Pamięć podróżnego zapisała widok samolotu i obraz widziany z okna:

To był stary dwumotorowiec, wysłużony w lotach frontowych DC-3, miał skrzydła okopcone od spalin i łąty na kadłubie, ale leciał, leciał prawie pusty, z kilkoma zaledwie pasażerami, do Rzymu. Siedziałem przy okienku, przejęty, wpatrzony, bo

pierwszy raz widziałem świat z wysoka, z lotu ptaka, nigdy dotąd nie byłem nawet w górach, a co dopiero w tak niebotycznej sytuacji. Pod nami przesuwaly się wolno różnokolorowe szachownice, pstrokate patchworki, szarozielone dywany, wszystko rozpostarte, rozłożone na ziemi, jakby do wysuszenia na słońcu. Ale szybko zaczęło zmierzchać i zaraz zrobiło się ciemno (tamże).

W narracji Kapuścińskiego frazy „pierwszy raz” i „nigdy dotąd” wyrażają sytuację, w jakiej znajduje się podróżny – młody, niedoświadczony, zachwycony światem oglądanym z nieznanej dotąd perspektywy. Charakteryzując w ten sposób siebie sprzed lat, autor pokazuje też, czym mógł być widok z okna samolotu w przedsymulakrycznym świecie, w czasach poprzedzających kolonizację prowadzoną przez Google Earth. Dokonuje się to w sposób pośredni, poprzez opisanie sposobu, w jaki nieobyty w świecie reporter odbiera to, z czym styka się „po raz pierwszy”:

Spojrzałem i oniemiałem.

Pode mną całą długość i szerokość dna tej ciemności, w której lecieliśmy, wypełniało światło. Było to światło intensywne, bijące w oczy, rozedrgane, rozmięgotane. Miało się wrażenie, że tam w dole jarzy się jakaś płynna materia, której błyszcząca powłoka pulsuje jasnością, wznosi się i opada, rozciąga i zbiega, bo cały ten świecący obraz był czymś żywym, pełnym ruchliwości, vibracji, energii.

Pierwszy raz w życiu zobaczyłem oświetlone miasto. Tych kilka miast i miasteczek, które dotąd znałem, było przygnębiająco ciemnych, nigdy nie świeciły się w nich witryny sklepów, nie widziało się kolorowych reklam, latarnie uliczne, o ile w ogóle były, miały słabe żarówki. Zresztą, komu było potrzebne światło. Wieczorem ulice ziały pustką, samochodów spotykało się niewiele.

W miarę jak schodziliśmy do lądowania, ten krajobraz światel przybliżał się i ogromniał. W końcu samolot łomotnął o betonową płytę, zachrząścił i zaskrzypiał. Byliśmy na miejscu [podkr. AW] (tamże, s. 19).

Autor gra tutaj symboliką światła, które kojarzone jest z momentem otwierania się przed podróżnikiem świata. Z obszaru ciemnego i zamkniętego wlatuje w inny – jasny i otwarty. Zachwyt, którym przepełniony jest ten fragment, odnajdujemy też w opisie dalszego odcinka lotu – z Rzymu do Delhi:

Patrzac przez okienko, **pierwszy raz** widziałem tak wielki obszar naszej planety. Jest to widok, który może nasuwać myśl o nieskończoności świata. Ten, jaki znałem dotychczas, miał może pięćset kilometrów długości i czterysta szerokości. A tu lecimy i lecimy bez końca, i tylko w dole, bardzo głęboko pod nami, ziemia coraz to zmienia kolory – raz jest wypalona, brązowa, raz zielona, a potem, przez długi czas – ciemnoniebieska [podkr. AW] (tamże, s. 20).

Kolejna wzmianka o tym, że coś dzieje się pierwszy raz w życiu, wydobywa inicjacyjny charakter opisywanego doświadczenia. Jednocześnie autor zmierza do

wykorzystania potencjału symbolicznego, zawierającego się w spojrzeniu z góry. Konotuje ono zyskiwanie nowych perspektyw, zdaje się też znosić te granice, które odczuwamy na ziemi.

Co ciekawe, w reportażu, który Kapuściński napisał dla „Sztandaru Młodych” kilkadziesiąt lat wcześniej, bezpośrednio po tej podróży, nie było tego zachwytu: samolot traktowany był jako nowoczesny środek transportu, który oferując możliwość błyskawicznego przemieszczania się na drugi koniec globu, odebrał dalekim podróżom aurę romantyzmu. „Jakież emocje może przeżyć człowiek, skoro lot z Pekinu do Paryża trwa tylko 19 godzin, włączając w to wszystkie postoje i nawet zwiedzanie Wiednia?” (Kapuściński 1957a). O samolocie, którym leciał, dowiemy się jedynie, że „Super-Constelation ma świetne urządzenia nawigacyjne” (tamże). Widok – a raczej ciemność widziana z okna – zostanie wzmiankowany dość pobieżnie:

Samolot oblepia gęsta ciemność, nie widać nic pod nami, nic przed nami, przestrzeń kurczy się do rozmiaru kabiny. Jedyne, co można dostrzec, to ciężki zarys skrzydła i małe światełko. Zielona gwiazda zapala się i gaśnie co sekundę.

Śpimy (tamże).

Nieco więcej opowie nam reporter o fantazjach, które snuł, patrząc w okienko samolotu: Widziany z góry księżycowy krajobraz Pustyni Arabskiej pobudza go do wymyślania historii o pilocie, który zgubił drogę i skierował maszynę nad jakąś inną planetę; pojawiający się w polu widzenia rucoiąg przerywa snucie tej historii. Wkrótce potem lot nad oceanem przywodzi mu na myśli proszek, który trzeba rozsypać, jeśli w wyniku katastrofy samolot spadnie do wody – proszek znajdujący się jakoby w kamizelkach ratunkowych ma odstraszać rekiny. Do tego tekstu autor wybrał nieco inne widoki niż te, które pojawiły się w *Podróżach z Herodotem*, a barwom, w których je malował, brak żywości. Pustynia Arabska to „martwa spękana skorupa, rumowisko zwietrzałych skał, pustynia bez śladu zieleni [...] ma kolor brązowy, miejscami szary, w sumie – ponury. Zieje pustką, grozi śmiercią, jest bezlitośnie jałowa, dzika, odpychająca” (tamże)³. Można

³ Zob. cały ten fragment: „O świecie okazuje się, że piloci zgubili drogę. Lecimy nad jakąś inną planetą. (Może to Księżyc?) Potwierdzamy przewidywania uczonych: rzeczywiście nie ma tam życia. Martwa spękana skorupa, rumowisko zwietrzałych skał, pustynia bez śladu zieleni. Planeta ma kolor brązowy, miejscami szary, w sumie – ponury. Zieje pustką, grozi śmiercią, jest bezlitośnie jałowa, dzika, odpychająca. Oto znaleźliśmy się tam, układamy pierwsze słowa komunikatu dla Ziemi – gdzie nie stanęła dotąd stopa żadnego człowieka. Jest to bryła popiołu zebranego z palenisk Słońca. Niestety, nie mamy urządzeń. Nagle sąsiad z prawej ożywia się. Przykleja nos do szyby i mruczy: «Pipeline». Rzeczywiście: po tym nieziemskim wydmuchu bieżą jak okiem sięgnąć proste kreski. Kreski stają się zaraz grubymi liniami, potem już wyraźnie widać co to jest. To nie jest Księżyc! Jesteśmy nad Pustynią Arabską, pociętą systemem przewodów naftowych” (Kapuściński 1957a).

zastanawiać się nad tym, dlaczego nie napisał o tym zachwycie, który nadał ton lotniczym fragmentom *Podróży z Herodotem*? Czy zachwyt obnażyłby to poczucie nieobyicia w świecie, do którego przyznawał się po latach? Czy też stał się potrzebny potem, by wyraźniej scharakteryzować młodego bohatera? Zestawienie dwóch tak różnych obrazów tego samego wydarzenia uzmysławia plastyczność pamięci o doświadczeniach podróżniczych – w tym obszarze stosunkowo łatwo jest przesuwac poszczególne znaczenia, zmieniając tonację i sens całości.

Samolot – symbol nowoczesności

Samolot pasażerski (i – szerzej – komunikacja lotnicza) to w latach pięćdziesiątych XX w. wyrazisty symbol nowoczesności i postępu, a sposób, w jaki dana osoba z niego korzysta, łatwo zdradza jej społeczne i kulturowe usytuowanie. („Podróżny z Polski” lecący na pokładzie Super-Constelation pojawia się przed nami jako ktoś niezależny, ciekawy świata, docierający tam, gdzie nie udało się dotrzeć Kolumbowi). Taki kierunek symbolizacji bardzo wyraźnie widać też w tytule jednego z rozdziałów *Indyjskich wędrówek* Rosa: *Samolot i krowa*, a także w jego emblematycznym zakończeniu, w którym autor opisuje swój sen:

W nocy śnią mi się samoloty i krowy. Krowy idą z tabliczkami „Ciagniemy wstecz”, samoloty szybują z napisami: „Lecimy w przyszłość”. Tłumy demonstrantów marszerują ulicami niosąc transparenty: „Precz z krowami – niech żyją samoloty (Ros 1964, s. 166).

W obojętnym – na pierwszy rzut oka – tonie przedstawia Ros podróż lotniczą z Bombaju do Kalkuty. Znalazło się jednak w jego relacji miejsce na ukazanie momentu startu i zachowania stewardes, na opis zestawu kolacyjnego wybranego z menu, na zobrazowanie ruchu panującego na lotniskach, a także na treść ogłoszeń lotniskowych – te szczegóły potraktowano jako warte uwagi epizody podróży (tamże, s. 160–162). Kreacja postaci narratora – reportera, wysłannika jednej z wiodących gazet PRL-u – nie pozwalałaby na eksponowanie ekscytacji tym sposobem podróżowania. Widoczna ma być raczej lekkość przemieszczania się po coraz bardziej dostępnym świecie, której iluzję tworzyć miały książki podróżnicze. Jeszcze dyskretniej zaznacza się sposób podróżowania w książce *Na drogach Indii* Jerzego Putramenta. (Wydana w roku 1967, została przygotowana na podstawie reportaży publikowanych wcześniej w czasopiśmie „Polityka”). Większe odległości pisarz pokonuje samolotem, ale wspomina o tym jakby mimochodem. („Maleńki [około 500 kilometrów] skok samolotem do Bhubaneswaru, stolicy stanu Orissa” [Putrament 1967, s. 29]). W epizodzie podróży do Kalkuty opis widoku z okna samolotu płynnie przechodzi w opis krajobrazów

mijanych w drodze z lotniska, a potem w widok miasta (w jaki sposób i z kim pisarz jedzie – nie wiemy):

Lot był łatwy. Jego ozdobą były dalekie, podobne do chmurek, śnieżne łańcuchy Himalajów, doskonale widoczne, mimo paruset kilometrów odległości. Lądujemy. Jest tu znacznie goręcej niż w Delhi. Nic dziwnego, przekroczyliśmy zwrotnik... Jest gorąco i duszno. Już z powietrza widać było obfitość rozlewisk rzecznych. Jedziemy przez płataninę kanałów, poletek ryżowych, zarośli trzciny cukrowej. Miasto wita nas coraz gęstszymi lepiankami z gliny i budynekami, zrobionymi z mat z liści palmowych. Potem ulice: ta straszna „miejska” zabudowa Indii. Domy piętrowe, złożone z samych nad-, pod-, przy- i dobudówek. Potem domy z prawdziwymi – i to dosyć wysokimi – piętrami. Coś w nich jest, co nie pozwala wierzyć w ich burżuazyjną solidność. Może nadmiar gratów, które się widzi przez odkryte okna? Lokują nas w „Great Eastern” (tamże, s. 14).

Przestrzeń zdaje się nie stawiać żadnego oporu. Czytelnik może domniemywać, że ktoś tę podróż organizuje i czuwa nad jej przebiegiem. W zasadzie jest to oczywiste: Putrament – pisarz, publicysta i działacz, ważna persona w literackim i politycznym świecie PRL-u – w czasie gdy podróżował po Indiach, miał za sobą paroletni pobyt w Paryżu jako polski ambasador. Nie był zwykłym podróżnikiem i z pewnością nie szukał w podróży tego, co byłoby tak zwaną podróżniczą przygodą.

To prawda, że wskazane przeze mnie różnice pomiędzy zastosowaniem różnych motywów przez pisarzy z czasów PRL-u i tych nam współczesnych wynikają z różnicy kontekstów społeczno-kulturowych. Specyficzne dla tych kontekstów rodzaje ograniczeń w poruszaniu się po świecie i korzyści, jakie mogą z płynąć z podróży, sprawiają, że do Indii przeważnie jeżdżą osoby o określonym profilu wiekowym, statusie społecznym i stylu życia. Aktualizują więc wynikającą z tych czynników formułę podróży. Dla podjętego przeze mnie tematu kluczowe jest jednak to, że konsekwencje wspomnianej różnicy zaznaczają się w obszarze wyobraźni podróżniczej. Jak wiadomo, jej działanie obejmuje nie tylko tych, którzy podróżują; zaznacza się ona między innymi w sposobie, w jaki ludzie – czytelnicy książek i reportaży, widzowie filmów, użytkownicy przedmiotów kojarzących się z różnymi miejscami na świecie – sytuują wyobrażane podróże w polu pragnień i możliwości.

Lot w indyjskość

Zatrzymując się gdzieś pomiędzy tymi dwoma momentami, na które wskazywały teksty z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. (Kapuścińskiego, Rosa, Putramenta), i tymi z początków wieku XXI (Pawlikowskiej, Kreta), sięgnę po książkę *25 tysięcy kilometrów przez Indie* z lat osiemdziesiątych. Początek opowieści to

wylot z Warszawy: „W upalny dzień lipcowy odlatujemy z Okęcia [...]” (Woźnica, Rytzel 1986, s. 5). Podróż lotnicza składa się z wyraźnie zaznaczonych etapów – warszawskie Okęcie, Kair, Bombaj, Kalkuta. Samoloty jako środki transportu nie tylko zostają zauważone, ale też różnią się od siebie charakterem. Na przykład „wielki Boeing 707 z czerwonym emblematem przedstawiającym strzelającego z łuku centaury i napisem Air India” stanowi już „kawalek tego egzotycznego kraju” (tamże). Jego start to wydarzenie warte uwagi, złożone z uszeregowanych w czasie elementów, rozgrywające się w konkretnej przestrzeni, zapamiętane w trybie estetyki barw:

Potężny, stuśiedemdziesięcioosobowy samolot wolniutko kołuje na miejsce startu. Start... Za oknami przesuwają się coraz szybciej pasy betonu. Maszyna mknie do góry z zadziwiającą łatwością pozostawiając coraz niżej nikszące w wieczornej mgiełce zabudowania lotniska i szaro rudą ziemię. Błękit nieba staje się coraz intensywniejszy, a promienie zachodzącego słońca ostro podkreślają profil skrzydła i okrągłe wyloty silników. Coraz mniej wyraźnie widać ginące w fioletowo szarej mgiełce dawne posiadłości faraonów (tamże).

Podróż samolotem jest sama w sobie interesująca, zróżnicowana wewnętrznie i stanowi okazję do ćwiczeń w wychwytywaniu znaków odmienności, na które wyczulona jest uwaga podróżnych: „W ozdobionym motywami sztuki indyjskiej wnętrzu, między wygodnie siedzącymi pasażerami cichutko przesuwają się uśmiechnięte stewardesy, owinięte w piękne brązowe sari” (tamże). To także wydarzenie oferujące bogactwo doznań zmysłowych – zapamiętany zostaje smak kolacji serwowanej przez „czarnookie i kruczowłose stewardesy”, płynność lotu, zaburzona tylko czasem, gdy „jakiś komin albo zstępujący prąd powietrza daje znać o sobie lekkim podrzuceniem lub opadnięciem samolotu”, „kilka nieprzyjemnych wstrząsów” przy lądowaniu, duchota, wilgoć i lekki zapach stęchlizny na płycie lotniska, „jarzeniowe światło lamp, w których blasku krążą ćmy, muchy i chrabąszcze [...]” (tamże, s. 5–6). Wszystko wydaje się ciekawe: ciekawe są lotniska, z których każde ma swój charakter; podróżni traktują je jako wpisujące się w specyfikę miejsca i zwracają uwagę na znaki lokalności – na klimat, na wygląd personelu i sposób obsługi pasażerów. Ciekawe są też widoki z okna, a jeśli zachmurzenie nie pozwala widzieć ziemi, ciekawy będzie widok chmur (wyobrażenia i wiedza domalują to, co jest pod nimi):

Za oknami widać w świetle księżyca białawe kłęby chmur na czarnym tle nieba rozświetlanego co chwila króciutkimi błyskami. To wypiętrzone cumulonimbuse, które swoimi wierzchołkami sięgają częstokroć powyżej trasy naszego lotu przebiegającego 9 tysięcy metrów nad wodami, wzburzonego teraz pewnie Morza Arabskiego (tamże, s. 6).

Czas podróży lotniczej nie jest czasem pustym – jego jakość wiąże się z pokonywaną przestrzenią:

Nadchodzi noc, a my lecimy naprzeciw, chłonąc ją z pośpiechem. Przelatujemy nad Morzem Czerwonym, przecinamy w poprzek Półwysep Arabski, Zatokę Perską i Morze Arabskie, kierując się wprost na wschód, gdzie wcześniej, coraz wcześniej wstaje słońce, wcześniej zaczyna się i wcześniej kończy noc. Nasze niezawodne dotąd zegarki przestają nagle spełniać swoją rolę, bo choć na nich minęła dopiero północ, już zaczynają się przygotowania do lądowania przewidzianego przecież na godzinę piątą rano (tamże).

W Indie wlatuje się stopniowo; podobnie stopniowo wchodzić się będzie potem w tutejsze miasta. Zanim to nastąpi, podróżni rozpoznają lotniska – jednocześnie światowe i egzotyczne:

W długiej sali odpraw zawieszone pod sufitem wentylatory miały wielkimi skrzydłami gęste powietrze. Bosi, granatowo ubrani kulisi – tragarze zdejmują z wózków bagaże i ustawiają na ladzie. Potem przystępują do swoich czynności celnicy i policjanci w krótkich spodenkach i białych koszulach. Wszyscy są uprzejmi, a ich śniade twarze wydają nam się zupełnie jednakowe (tamże).

Wszystko odbywa się z pewną elegancją i w sposób uporządkowany – trudno powiedzieć, czy bierze się to z charakteru lotniska, czy też z postawy przybyszy, którzy wzorce podróżowania czerpią z określonych źródeł. Są to bowiem ci sami bohaterowie, którzy potem polować będą na tygrysy (zob. s. 96–97). „Śniade twarze” pozostaną dla nich jednakowe, „bosi kulisi” przesuwając się będą w tle, podczas gdy oni udawać się będą samochodem na zwiedzanie indyjskich zabytków. Być może czasem Indie okażą się zbyt gorące, a tubylcy nachalni, ale w narracji zostanie to ledwie zaznaczone.

W tej samej epoce, w której odbywały się podróże Ryttlów (czyli w latach osiemdziesiątych XX w.), osadzone są przemytnicze wersje podróży Polaków, przedstawione w książkach Cezarego Borowego i Maxa Cegielskiego (Borowy 2019; Cegielski 2020). *Spowiedź Hana Solo* Borowego ma charakter autobiograficzny; *Prince Polonia* Cegielskiego to powieść napisana na podstawie różnych źródeł. Obie książki omówię w szkicu *Reaktywacje*, tu chcę tylko zwrócić uwagę na sposób, w jaki modelują one scenerie lotnisk i samolotów, będące kluczowymi miejscami przemytniczych działań. Unaocznia to niezwykłą dynamikę gry sensami podróżniczych motywów.

W obu tych książkach samoloty nie są samolotami „w ogóle” – są samolotami określonych linii, z obsługą stanowiącą kwintesencję państwowo-politycznego charakteru krajów. W miarę nabywania doświadczeń bohaterowie zauważają

coraz więcej szczegółów i uczą się dopuszczalnych w danej sytuacji zachowań. Zobaczymy, jak różnie zarysowane zostały scenografie z charakterystycznymi aktorami i sugestią do odgrywania pewnych scenariuszowych rozwiązań:

Rosyjskie linie lotnicze przypominały nam, skąd przybyliśmy, w ich samolotach czuliśmy się jak w obozie socjalistycznym. Brak zakazu palenia dodatkowo pogarszał sprawę [...]. Ruskie stewardesy w drugiej połowie lat osiemdziesiątych nie nosiły designerskich czerwonych uniformów jak dziś. Fatalnie prezentowały się w dużych czapkach, podobnych do tych, jakie nosili milicjanci i żołnierze stacjonujący niedaleko Szczecina, na Ziemiach Odzyskanych (Cegielski 2020, s. 129).

Natomiast w Singapur Airlines:

elegancko, tylko właśnie palić nie wolno. [...] Na stewardesy mówiono Singapore Girl, wszystkie wyglądają i zachowują się jak Mej, żona szefa. Identyczny wzrost, czarne włosy spięte w koki, uśmiechy na stałe przyklejone do twarzy, narodowe stroje. Potem rozpoznawałem, że czerwone wdzianko noszą szefowe tych flights attendants, trzeba być dla nich bardzo miłym, jeśli masz duży nadbagaż podręczny. [...] No więc korzystamy z tych Asian values and hospitality. Dziewczyny dolewają alkoholu wedle życzenia [...] (tamże, s. 99).

W indyjskich liniach lotniczych

kobiety nosiły bogato zdobione, kolorowe szalwar kamiz – spodnie i koszulę lub długie sari. Niezbyt praktyczne, ale tak piękne, że pozwoliłem sobie na parę drinków więcej niż poprzednim razem. Zamawiając i odbierając napoje, mogłem z bliska zobaczyć bindi na czołach stewardes, które nie zginały się w ukłonach jak służące z Singapur Airlines. Chodziły godnie wyprostowane, choć uśmiechnięte (tamże, s. 131).

Wstępne szkolenie Polaków przemycających towar to nabywanie informacji o tym, jak radzić sobie z celnikami, jak zachowaniem zmylić ich czujność, jak prowadzić rozmowę w razie ewentualnej wpadki. Potem rozpoczyna się gra wymagająca nieustannej obserwacji taktyki przeciwnika:

Celnicy w kolejnych portach powoli poznawali nasze metody. Zorientowali się, na których trasach latamy, i zaczęli obstawiać belty. Po prostu, przylatuje sześciu wrzucaków, przy belcie stoi trzydziestu wieszaków, a wokół dziesięciu celników. Tylko czekają, aż podejmiesz swój bagaż, i złapią cię za rękę, gdy będziesz odrywał przywieszkę. Wiedzieli już, jak wyglądają nasze torby (Borowy 2019, s. 88).

Działania bohaterów określone są warunkami sieci połączeń lotniczych i systemów lotniskowych transferów. Zmienna elastyczność i niejednakowa przepustowość systemu komunikacji odciskają się na losie postaci. Rozpoznając tę

sieć i zyskując kompetencje w unikaniu niebezpieczeństw, bohaterowie stają się w pewien sposób kosmopolityczni – wydostają się poza polityczno-ekonomiczne uwikłania miejsca, z którego pochodzą.

Co jednak istotne, te lotniska i samoloty, reaktywowane jako narracyjnie użyteczne i wewnętrznie zróżnicowane miejsce akcji, ulokowane są w historycznej przeszłości, czyli w latach osiemdziesiątych XX w. W toczącej się na dwóch planach czasowych *Spowiedzi Hana Solo* autor umieścił charakterystyczny epizod z roku 2017: odprowadziwszy pilotowaną przez siebie wycieczkę Polaków na lotnisko, dla rozrywki wypróbuje szczelność systemu ochrony terminalu, gdzie można wejść tylko z aktualnym biletem. On go nie ma, ale przekornie wchodzi do środka, korzystając z personaliów osoby, która zrezygnowała z obsługiwanej przez niego wycieczki. Problem pojawia się przy wyjściu, gdy zatrzymuje go żołnierz: „Nie tylko ma broń wyglądającą na współczesną, ale jeszcze normalny mundur, żadne tam klapki, jak kiedyś. Mówi po angielsku i nie okazuje żadnego respektu” (tamże, s. 145). Autor wspomina to wydarzenie z ironicznym dystansem. Swoje oczekiwanie, że lotnisko Delhi będzie tym samym, na którym bywał w latach osiemdziesiątych, uznaje za naiwne:

Nie wolno wchodzić na lotnisko bez biletu, to jest criminal offence! – widząc, że nie traktuję go poważnie, podnosi na mnie głos. Zero szacunku, co jest!? Zaczynam się śmiać z samego siebie: „Zachciało ci się cwaniakować, stary przewalaczu, i natknąłeś się na młode Indie” (tamże).

Wyciągnięte z hangarów pamięci, zza kulis oficjalnej historii podróży Polaków na Wschód, samoloty i lotniska odzyskały rysy miejsc o bogatej charakterystyce – ale odzyskały ją tylko na rzecz akcji, która rozgrywała się kilka dziesięcioleci wcześniej.

6. POCIĄGIEM, AUTEM, RIKSZĄ... ODZYSKIWANE MIEJSCA PODRÓŻY

Nieważne pociągi

Wspomnienie lotu do Indii, jakie przedstawił Kapuściński w *Podróżach z Herodotem*, jest znaczące także z tego względu, że trasę peregrynacji wewnątrz kraju autor szkicuje dość mgliście: Delhi, Benares, Kalkuta, Hajdarabad. Do Benares wiezie reportera autobus, z Benares do Kalkuty – pociąg. O tym, w jaki sposób dotarł do Hajdarabadu, wnioskujemy pośrednio – na podstawie faktu, że znajduje się na dworcu. Natomiast samo podróżowanie pociągiem nie jest niczym szczególnym. To prawda, że różni się nieco od jazdy koleją w Polsce, ale epizody, w których reporter zauważa różnicę, nie rozwijają się w opowieść o specyfice jazdy pociągiem, lecz o nieobyciu pasażera, który nie zna lokalnych zwyczajów:

Okazuje się, że nawet średnio zamożni, a co dopiero rasa tak wybrana jak Europejczycy, podróżują pociągami z własnym łóżkiem. Taki pasażer zjawia się na stacji ze sługą, który na głowie niesie zawinięty w rulon materac, koc, prześcieradło, poduszkę i inne bagaże. W wagonie (nie ma w nim ławek) służący mości swojemu panu pośłanie, po czym znika bez słowa, jakby rozplynął się w powietrzu (Kapuściński 2004, s. 30–31).

Narracja koncentruje się na światopoglądzie kształtowanym w czasach wczesnego PRL-u: „Mnie, wychowanemu w duchu braterstwa i równości ludzi, ta sytuacja, w której ktoś idzie z pustymi rękoma, a ktoś inny niesie za nim materac, walizki i kosz z jedzeniem, wydawała się niesłychanie gorsząca, zasługująca na protest i bunt” (tamże, s. 31). Autor pamięta własne zakłopotanie i poczucie niezręczności w poruszaniu się pośród lokalnych obyczajów i na nim się skupia¹. O samym doświadczeniu jazdy pociągiem napisze niewiele – wspomni o niewy-

¹ Zob. np.: „Było mi naprawdę głupio, że nie miałem ze sobą nic prócz podręcznej torby, ale skąd mogłem wiedzieć, że prócz ważnego biletu powinienem mieć także i materac?” (tamże, s. 31).

godzie, ale w zestawieniu ze szczegółowym opisem doznań podczas lotu wzmianka wydaje się nader skąpa:

Noc w tym pociągu minęła mi bezsennie, ponieważ w starych, pochodzących z czasów kolonii wagonach trzęsło, rzucało, łomotało i siekło deszczem, który wpadał przez niedające się zamknąć okna. Był już szary, zachmurzony dzień, kiedy wjechaliśmy na Sealdah Station (tamże, s. 31–32).

Pociąg jest jedynie okolicznością podróży, a nie jej treścią. Podobny status miał także w pisanych na świeżo reportażach z tej podróży. W *Stacji donikąd* nie widzimy bohatera jadącego pociągiem, a jedynie widok z okna:

Ale oto już pociąg. Pociąg wiezie nas na przedmieścia Kalkuty, wiezie nas za miasto i wkrótce przekonujemy się, że cała Kalkuta otoczona jest pierścieniem slumsów, szałasów, doków i domów, które postawili i w których mieszkają uchodźcy z Pakistanu (Kapuściński 1957e).

Widok z okna pojawia się tylko na tę krótką chwilę – dla toku wywodu ważni są ci, których pozwolił zobaczyć, czyli uchodźcy z Pakistanu – o nich reporter napisze nieco więcej².

W opowieści Lucyny Winnickiej osadzonej w realiach lat siedemdziesiątych XX w. przejazdy pociągami także są drugoplanowe. Pociąg to środek transportu zarówno oczywisty, jak i dość nieistotny. Nie narzuca się swą egzotyką (właściwie w ogóle nie ma wyglądu), a samo doświadczenie podróży tylko nielicznymi cechami różni się od tego, co znane z kraju:

Siedzę teraz na stacji, czekając na pociąg do Vasai. Musiałam się przesiąść. Gdzie i jak – poradziły mi hinduskie dziewczyny z przedziału „For ladies”, do którego, choć to I klasa, konduktor pozwolił mi wejść. Bilet miałam najtańszy, postanowiłam zakosztować najgorszego, rozpoczynając samodzielną podróż przez Indie. Był jasny dzień, nic złego nie mogło mi się zdarzyć (Winnicka 1986, s. 75).

Pojawia się tu charakterystyczny rys – skorzystanie z najtańszej klasy umożliwia zbliżenie się do Indii bardziej pauperystycznych niż te dotychczas poznane. Podróż Lucyny Winnickiej – osoby znanej ze swych aktorskich dokonań – można uznać za dość elitarną. Na lotnisku czekał na nią przedstawiciel LOT-u. Przeprowadził ją przez tłum, przekazał konsulowi, a ten odwiózł ją do miasta samochodem z białą-czerwoną flagą. W Bombaju podróżniczka mieszkała w hotelu „Ritz”. Wszędzie miała jakichś znajomych, przewodników ułatwiających

² W fikcyjnej rozmowie mr Cooka i mr Smitha (którzy „będą tu symbolizować politykę angielską w Indiach” [Kapuściński, 1957e]) autor wyjaśnia przyczyny, za sprawą których uchodźcy koczują pod gołym niebem – czytelnik dowiaduje się o podstępym imperialistycznym pomysłem rozbicia Indii na dwa państwa, który zrodził się w brytyjskich umysłach.

jej wejście w określone środowiska. Wiedzieli, że planuje swe podróże według określonego klucza („Interesują mnie świątynie, guru, aszramy” [tamże, s. 66]). Nie jechała do jakichś bliżej nieokreślonych egzotycznych Indii – jechała do tych Indii, które są depozytariuszem wiedzy tłumionej przez Zachód. Decyzja wyboru najtańszej klasy miała pozwolić na chwilę zajrzeć w inne oblicze indyjskości:

Było jednak bardzo tłoczno. Ludzie jechali właśnie do pracy i konduktor wetknął mnie do przedziału dla pań. Siedziały spokojnie, nie zwracając na mnie uwagi, ale gdy tylko zapytałam o drogę, hinduskie „ladies” zaczęły dyskutować, gdzie mam się przesiąść. Wreszcie zdecydowały zespołowo, która z nich odprowadzi mnie na właściwy peron. Zdecydowały także, że nie ma już sensu dopłacać do pierwszej klasy [...] (tamże, s. 75).

„Skosztowanie najgorszego” nie wydaje się szokujące. Wprawdzie pasażerowie wyglądają trochę inaczej niż u nas, tłok może trochę większy, a ceny – warte wspomnienia, ale pociągowa egzotyka nie atakuje podróżniczek, pozwala przyglądać się temu, co ją otacza:

Pociągi są bardzo tanie, lecz za luksus płaci się dziesięć, a nawet dwudziestokrotnie. W ten sposób w następnym pociągu znalazłam się w przedziale między samymi mężczyznami. Siedzieli i grali w karty. Rozliczali i wypłacali wygraną po każdym rozdaniu. Byłam jedyną kobietą w przedziale i chyba jedyną Europejką w całym pociągu, ale nikt nie miał zamiaru ustąpić mi miejsca. Oparłam więc swój worek na poręcz i zajęłam się kibicowaniem. Nie zwracali na mnie uwagi, choć obco musiałam wyglądać w tym wagonie. Wyobraziłam sobie samotną Hinduskę w sari w naszym pociągu do Milanówka (tamże).

Winnicka pokazuje odwracalność sytuacji, na mocy której ludzie i rzeczy zdają się „inni niż my”; fikcyjna zamiana miejsc oznacza względność zajmowanych pozycji. W ten sposób autorka sugeruje, że egzotyczność nikomu nie jest przypisana raz na zawsze – przy zmianie perspektywy podróżniczka okazuje się egzotyczna, a podróż lokalnym pociągiem – całkiem zwyczajna.

Pociągi: obraz Indii i miejsce przygody

Obecnie potencjał sensów związanych z podróżami lotniczymi i kolejowymi realizowany jest w odwrotnych proporcjach niż jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Podczas gdy powietrzną translokację z domu w egzotyczny świat przedstawia się jako niemal nieodczuwalną i semantycznie pustą, podróże lądem poszerzają dominium ewokowanych znaczeń. Udanie się do Indii drogą lądową stanowi niezwykle wyczyn (zwłaszcza jeśli odbywa się małym nakładem środków finansowych [Pyrek

1992])). Przemieszczanie się po kraju lokalnymi środkami transportu także nie jest tym, co dawniej – staje się bardziej znaczące, gdyż kojarzy się z pracą podróżnika (w takim sensie, w jakim o wysiłku tym pisał Daniel Boorstin – zob. s. 71). W związku z tym jazda indyjskim pociągiem urasta do rangi ważnego tematu podróżopisarstwa. Dzieje się to w odniesieniu do szerszego układu sensów związanych z globalnymi układami mobilności i symboliczną treścią dotyczącą różnych praktyk przemieszczania się.

Kolej, jak dowodził John Urry, odegrała niebagatelną rolę w kształtowaniu nowoczesnej postaci mobilności:

Epoka kolei wiązała się z najbardziej charakterystycznymi doświadczeniami współczesnego świata, przebudowującymi istniejące relacje między przyrodą, czasem i przestrzenią. Sama budowa linii kolejowych spłaszczała i ujarzmiała istniejący krajobraz wiejski. Pociąg niby pocisk przebijał krajobraz, zmierzając po płaskich, prostych torach, przez niezliczone mosty, przekopy, nasypy i tunele. Sam krajobraz zaczął się jawić jako szybko przesuwające się szeregi panoramicznych kadrów, raczej twór „panoramicznej percepcji” niż przedmiot kontemplacji i obiekt do szkicowania i malowania (Urry 2009, s. 85; zob. także: Kern 1983; Schivelbusch 1986).

Na potrzeby ruchu kolejowego należało ujednolicić czas (np. wprowadzając czas Greenwich), a „wyjątkowa mechaniczna siła kolei wydawała się tworzyć własną przestrzeń sprzęgającą wiele różnych miejsc w coraz bardziej złożone i rozbudowywane systemy przyspieszonej cyrkulacji” (Urry 2009, s. 85). To „za sprawą kolei pasażerów wysyła się w przestrzeń niczym zwykłe paczki. [...] Taka technologia wymyka się kontroli człowieka”(tamże, s. 86).

W podróżniczych scenariuszach tryby tej technologicznej maszyny pracują jednak inaczej. Użytek, jaki mieszkańcy subkontynentu uczynili z kolei, jawi się jako nader osobliwy. Przedstawia sobą obraz indyjskiego nieporządku przejawiającego się w układach społecznych, w praktykach instytucjonalnych i w obyczajach. Korzystając z sieci dróg żelaznych, mamy okazję doświadczyć jego działania. W książce Pauliny Wilk czytamy:

Bilety trzeba kupować z dużym wyprzedzeniem, uważnie wypatrując luk w systemie rezerwacji. Jest on odzwierciedleniem społecznej struktury Indii – istnieje tak wiele klas, że gubią się w nich nawet urzędnicy. [...] Kolejowe kuszetki niczym się nie różnią od innych indyjskich zasobów – są dostępne, ale w pierwszej kolejności dla wybranych. Pozostali mają nadzieję (Wilk 2012, s. 126).

Reportaże z podróży po Indiach i blogi podróżnicze obfitują we fragmenty poświęcone jeździe pociągiem, a także w konkretne wskazówki dotyczące kupowania biletów czy zabezpieczania bagaży przed kradzieżą. Podróżowanie pociągiem

po Indiach wydaje się łatwe, tanie i wygodne, a jednocześnie trudne, wymagające dużego nakładu energii i męczące. Nade wszystko jest jednak nieprzewidywalne:

Kto był w Indiach, wie, że rozkład jazdy jest równie księgowo precyzyjny, co potencjalnie niepewny, ze względu na wszystkie czynniki zewnętrzne, potrafiące zamienić jednodniową podróż w trzydniową mękę, na skutek nieprzewidywalnych, i mniej lub bardziej niezrozumiałych okoliczności. Kilometry nie mają tutaj znaczenia (Królikowska 2007, s. 64).

Pociągi ożywiają topikę eksploracji, stając się nieprzewidywalną przestrzenią ekstremalnych wydarzeń:

Podróże bywają niebezpieczne, a złodzieje – brutalni i brawurowi. Najbardziej narażeni są pasażerowie drogich wagonów, podróżujący przez otoczony złą sławą Bihar, który nierzadko zmienia się w scenę filmów z Dzikiego Zachodu. Złodzieje zatrzymują pociągi nocą, terroryzują podróżnych bronią, okradają i znikają w ciemności. Zdarzają się ofiary śmiertelne, także wśród funkcjonariuszy ochrony kolei, wyposażonych w karabiny z czasów drugiej wojny światowej (Wilk 2012, s. 125).

W tym wariacie podróży wszystko będzie specyficzne indyjskie – system kupowania biletów, wygląd i organizacja dworców kolejowych, rozmiary pociągu i ich podział na klasy, spóźnienia odjazdów i przyjazdów, taktyki wyboru miejsc i sposoby zabezpieczania bagaży przed kradzieżą. Wygląda na to, że decydując się na jazdę pociągiem w Indiach, nie wybieramy jedynie środka transportu – przy okazji wyrażamy swój stosunek do całego zestawu podróżniczych wartości:

Można to oczywiście zrobić łatwiej, szybciej i wygodniej. Kupić bilet na samolot z Kalkuty do Varanasi, zarezerwować z wyprzedzeniem dobry hotel i spotkać się na lotnisku z kierowcą, który będzie czekał z twoim nazwiskiem na tabliczce. Zaprowadzi cię do taksówki, zawiezie na miejsce, a kamerdyner w białej koszuli przyniesie ci sok z marakui w schłodzonej szklance.

Ale to nie o to chodzi.

To wcale nie jest podróżowanie. To tylko nudna wycieczka, która wyda ci się bardziej męcząca niż ciekawa. Bo przecież nie spotkasz ani wesołych studentów w pociągu ani nie zmarzniesz nocą, ani nie będziesz miał szansy rozgrzać się prawdziwą indyjską herbatą sprzedawaną z wędrownego czajnika. I nie poczujesz, jakie to szczęście, kiedy w końcu dotrzesz do celu. Po dziewiętnastu godzinach od wyjścia z hotelu poprzedniego dnia (Pawlikowska 2015, s. 132).

Ze studentami spotkanymi w pociągu podróżniczka rozmawia o tym, czym jest uniwersalne dobro, o tym, czym należy się kierować w życiu, i o przemianach we współczesnych Indiach. Tego rodzaju epizody w rankingu zdarzeń z podróży sytuują się najwyżej – bezinteresowna rozmowa z przypadkowo poznanymi

ludźmi to rozmowa o sprawach ważnych. Czas w pociągu nie jest czasem straconym – okazuje się on czasem skumulowanej przygody.

Całe Indie jeżdżą koleją

W literaturze podróżniczej wyrażane jest przekonanie, że sieć linii kolejowych – pamiątka po Brytyjczykach (o czym wspomina się nierzadko) – pozwala objawić się prawdziwym Indiom w całej ich rozciągłości. Pociąg nosi w sobie rys pewnego paradoksu – jest miejscem, które się przemieszcza. Miejsce to jest otwarte dla mieszkańców „całych Indii”. Przepływają przez nie, zaangażowani w różne działania – coś sprzedają lub kupują, żebrzą, jedzą, krzyczą, rozmawiają... Dlatego pociąg stanowi świetny punkt obserwacyjny. Wyrazistym przykładem może być fragment z książki Ediego Pyrka:

Jechałem pociągiem. Zwinięty na najwyższej półce pod nieczynnym wentylatorem **leniwie obserwowałem ludzi**.

Indyjskie pociągi. Jedna z najdłuższych na świecie linii kolejowych. Spadek po Imperium Brytyjskim, które, aby ułatwić sobie panowanie w potężnych Indiach, połączyło je siecią świetnie działających kolei. Dzisiaj już o wiele mniej sprawnych.

Zatłoczone, brudne, są **doskonałym miejscem obserwacji**. Indie w pigułce [podkr. AW] (Pyrek 1992, s. 36).

Wola obserwowania wydziela podróżnika z otoczenia (tutaj dodatkowo zaakcentowane jest to poprzez motyw obserwacji z górnej pryczy). Sprawnie wychwytuje on różne szczegóły traktowane jako efektywne znaczniki ogólniejszych zjawisk, zwłaszcza tych z obszaru struktury ekonomiczno-społecznej. Cytowany powyżej fragment rozwija się w opis przetaczającego się przez wagony korowodu żebraków przedstawionych w drastycznych obrazach. Potem przychodzi czas na opis sprzedawców:

Ciągle krążą wśród tłumu rozłożonego na każdym centymetrze podłogi chudzi i brudni sprzedawcy orzechów, sałatek owocowych, tanich papierosów, bananów, kanapek, pomarańczy, trzciny cukrowej, trzymają wysoko nad głową czajniki z gorącą kawą i herbatą.

– Czaji! Czaji! Czaji! – rozlega się przekrzykujący stukot pociągu głos młodego „herbaciarka”. – Czaji! Czaji! Czaji!

Gorąca, słodka hinduska bawarka podawana w małych glinianych filiżankach – dalekich przodkach współczesnych jednorazowych naczyń, które potem rozbija się o kamienny peron – wpychana w ręce każdemu pasażerowi (tamże).

Europejski pasażer jest jednocześnie obserwatorem i uczestnikiem zdarzeń. Uczestnictwo wiąże się tu ze zmysłowym odczuwaniem rzeczywistości.

Pyrek zwraca uwagę na takie szczegóły, jak słodki smak napoju, odczucie gorąca w ustach i przestrzenną bliskość sprzedawcy wpychającego mu w ręce swój towar. Dzięki temu rodzajowi uwagi mnogość drobnych, tanich towarów konfigurowanych w różnych układach handlowych współtworzy tkankę życia pociągu. Co istotne, w zakończeniu tej sceny autor zaznacza, że Indie widziane w pociągu to nie tylko ubodzy ludzie, gorączkowo zabiegający o swój byt. Wprawdzie tamtym w opisie poświęcił więcej miejsca, ale „pigułka” Indii musi zawrzeć w sobie „wszystko”:

Pasażerowie. Chudzi biedacy, skuleni na podłodze lub kawałku ławki, ubrani w białe koszule i zaprasowane spodnie tłuści urzędnicy, piękne kobiety w sari (tamże).

Podobny zabieg narracyjny stosuje w *Moich Indiach* Jarosław Kret. Warto o tym wspomnieć, gdyż Kret realizuje odmienną niż Pyrek formułę podróży. Charakter wyczynu Pyrka wskazany jest w tytule jego książki: *Niech cały świat myśli, że jesteś szalony, czyli do Indii za 30 dolarów*. Ma zatem być tanio, może być też niebezpiecznie, gdyż podróżnik nie będzie się wahał przekraczać granic tego, co ludzie uważają za zdrowy rozsądek. Natomiast Kret podróżuje po Indiach średnioklasowych. Ma wykształconych przyjaciół, ma „swoją” hinduską rodzinę, która w zniuansowany sposób objaśnia mu lokalny świat. Niekiedy odbywa wycieczki w górne rejony społeczeństwa, na przykład do pałacu maharadży. (Nie zwiedza go jednak jako turysta – jest do niego osobiście zaproszony przez gospodarza). Zdarza mu się też zawędrować niżej – wchodzi w kontakt z hidżra, przedstawicielami trzeciej płci, spauperyzowanymi i ocierającymi się o przestępczość. Jednakże jego szlak biegnie gdzieś pośrodku, a sądy dotyczące Indii sformułowane są w sposób wyważony.

Mimo tej odmienności obaj autorzy sięgają do podobnego zestawu chwytów retorycznych i strategii obrazowania, u których podłoża leży przekonanie, że to, co dzieje się w pociągu, reprezentuje skondensowane życie kraju. W obu relacjach znajdujemy motyw „brytyjskiego spadku”, jakim są koleje; fragmenty im poświęcone ukazują opisy przepływających przez pociąg „całych Indii” i zawierają poruszające obrazy żebraczej biedy.

Poświęcając indyjskiej mobilności cały rozdział swojej książki, Kret akcentuje rolę, jaką odgrywa w niej kolej:

Najlepiej zorganizowanym i stojącym na najwyższym stopniu w hierarchii elementem ciągłego indyjskiego ruchu jest najprawdopodobniej indyjski pociąg. [...] A sama jazda pociągiem w Indiach to jedna z najtańszych form zwiedzania, zarazem jedna z najwygodniejszych. Przy okazji mamy możliwość poznać bezpośrednio ludzi, ich zwyczaje, mamy gwarantowaną niezwykłą, egzotyczną, raczej miłą przygodę – jeżeli oczywiście nie weźmiemy pod uwagę gehenny, którą niedoświadczeni turyści przechodzą podczas zdobywania biletów (Kret 2009, s. 184).

Ostatnie zdanie tego fragmentu stanowi przejście do drugiego bieguna wyobrażeń o korzystaniu z indyjskich pociągów: opis wspomnianej gehenny, którą przechodzi kupujący bilet bohater zajmuje dwie strony. Kret decyduje się na podróż dość ekskluzywną drugą klasą, co sytuuje go nieco ponad lokalną przeciętnością. Nie znaczy to jednak, że nie zobaczy Indii w całej ich rozciągłości – pauperystyczne społeczeństwo przedefiluje przed nim w postaciach sprzedawców różnych artykułów i zawodowych żebraków proszących o jałmużnę, podobnie jak było to w opowieści Pyrka (tamże, s. 190–191). Korowód biednych Indii wydaje się swojego rodzaju spektaklem i nie narusza osobistej przestrzeni patrzącego. Natomiast współtowarzysze jego podróży to ludzie kulturalni, otwarci na innych, ale nienarzucający swojej obecności. Autor podejmuje tu grę z potocznym wyobrażeniem współczesnych Indii jako brudnych, biednych, zatłoczonych, hałaśliwych, pełnych żebraków. Kret działa w wyznaczonym przez nie horyzoncie wyobraźni – znacznie szerszym niż to, co aktualizuje się w podróży, którą sam odbywa. W myśl tych wyobrażeń prawdziwa podróż po kraju powinna dawać okazję do ujżenia wszystkich warstw społecznych, ale z jakichś powodów klasy niższe zdolne są nam ofiarować bardziej autentyczne doświadczenie. Chociaż jego własna podróż przebiega w środkowych rejestrach społeczeństwa, autor nawiązuje do tych przekonań wiążących się z poznaniem nizin społecznych. W przypadku podróży koleją przyjmuje ono postać twierdzenia, że najwięcej prawdy objawia podróż klasą najtańszą. Kret zaznacza więc, że „wie, o co chodzi”; co więcej – ma na swoim koncie podobne doświadczenie:

Jeśli chcemy poznać standard podróżowania większości Indusów, to nie wybieramy ekspresu, ale normalny pociąg i trzecią klasę. Tu nie ma czystych, błyszczących, stalowych toalet, nie ma przedziałów sypialnych z zasłonkami i klimatyzacją, ba, nie ma nawet szyb w oknach. Są za to w oknach kraty, są twarde siedzenia i jest tłok. Nie, ja nie chcę tak podróżować. Tego już doświadczyłem aż w nadmiarze w peerelowskim dzieciństwie (tamże, s. 205).

Narracyjne zbliżenie egzotyki Indii w ich stereotypowo biednej odsłonie i egzotyki peerelowskiego dzieciństwa pozwala autorowi uznać, że w zasadzie podobny epizod jest już w jego kolekcji biograficznych doświadczeń. Przy okazji podrzuca czytelnikom wygodną strategię pozyskania ekwiwalentnego przeżycia:

Jeśli jednak ktoś się uprze i będzie chciał zasmakować niewygód podróży w tłoku, ścisku, smrodzie i brudzie, a nie będzie miał ochoty spędzić kilkunastu godzin w pociągu, może jednak namiastkę takiego podróżowania zafundować sobie niskim kosztem, na przykład w mumbajskim metrze (tamże).

Opis podróży metrem ukazuje sytuację podobną do tej, z którą miał do czynienia, kupując bilety kolejowe. Tego rodzaju zabiegi narracyjne dowodzą prze-

konania, że jazda indyjskim pociągiem powinna znaleźć się w podróżniczym scenariuszu.

Jak widać, podróżnicza wyobraźnia przekodowała znaczenia związane z koleją. Pociąg stał się odzyskanym „miejscem podróży”, a nie translokacyjną okolicznością, nie jest też nie-miejscem w znaczeniu proponowanym przez Marca Augé³. W cytowanych fragmentach zaznacza się przekonanie, że podróżując pociągiem, niejako prawem metonimii poznajemy „całe Indie”, gdyż „wszyscy Hindusi” jeżdżą koleją. Ten rodzaj podróży ma pozwolić przybyszowi zanurzyć się w lokalnym świecie. Spojrzenie nie kieruje się przy tym na zewnątrz – to nie krajobraz przesuwający się za oknem stanowi główną atrakcję podróży, ale to, co dzieje się w wagonach – to ich wnętrze sprawia, że zanurza się w indyjską codzienność, że dotyka go rytm tubylczego życia.

Austinem przez Indie

Inżynier Rytzel i jego rodzina (z książki *25 tysięcy kilometrów przez Indie*) raczej nie podróżowali pociągami. Przemierzali kraj samochodem – Austinem. Odległości bywały ogromne. Kiedy przenosili się z Bombaju do Kalkuty, musieli pokonać dwa tysiące kilometrów „w poprzek kontynentu” (tak tytułują rozdział poświęcony temu wydarzeniu). „Ze sobą do samochodu zabieramy ubrania i pościel, bo będziemy jechać 5 dni i 4 noce, jedzenie, picie, aparaty, zapasowe części samochodowe, mapy, słowniki, przewodniki itd. itd. Austin jest załadowany do granic możliwości” (Woźnicka, Rytzel 1986, s. 129). Być może w perspektywie podróżopisarstwa ostatnich lat jazda pociągiem byłaby bardziej „egzotyczna”, ale – jak pokazałam to w szkicu 4 – w tej narracji egzotykę wytwarza się inaczej, gdyż inny jest krąg podróżniczych aspiracji.

Pociągi pojawiają się niekiedy w tle, stanowiąc element krajobrazu, wspomina się też o nich, gdyż pomagają sprawnie przełożyć przestrzeń na czas podróży (np.: „Nieco dalej na północ, tylko o 40 kilometrów – koleją od Bombaju, a samochodem znacznie więcej z powodu długiego objazdu ujścia rzeki Uthas – leżą ruiny portugalskiego fortu Bassein [...]” [tamże, s. 174]). Nie są jednak rekwizytem codzienności i można jedynie domniemywać, że co jakiś czas z nich korzystano. Jedną z nielicznych wzmianek o jeździe koleją jest epizod, w którym inżynier Rytzel wspomina podróż służbową do Batali. Musiał ją odbyć ze względu na reklamację jednej z polskich maszyn:

³ Oczywiście mitologizowanie podróży kolejowej nie dotyczy wyłącznie Indii; zob. np. tekst Agaty Bachórz o podróży koleją transsyberyjską (Bachórz 2009).

Batałę dzielą od Kalkuty ponad dwa tysięcy kilometrów, aby do niej dotrzeć trzeba używać aż trzech środków lokomocji i jechać przez całą dobę. Najpierw samolotem do Delhi, potem całonocna podróż pociągiem do Amristaru i wreszcie do Batała okropnym zatłoczonym autobusem z twardymi ławkami bez szyb w oknach (Woźnicka, Rytteł 1986, s. 227).

Wspomnienie to pojawia się w czasie podróży samochodem; tamta jazda pociągiem i autobusem wydaje się jakąś aberracją w indyjskim życiu państwa Rytłłów i nie jest traktowana jako okazja do poznawania Indii (bardziej nadaje się do tego samochód, nawet jeśli podróż nim trwa dłużej).

W perspektywie Polski lat osiemdziesiątych własny samochód (zwłaszcza zagraniczny) kojarzył się z luksusem – to fakt istotny dla zrozumienia sposobu, w jaki narracja wykorzystuje ten motyw. Posiadanie auta nie jest specjalnie ekspozowane, ale fakt ten nie powinien nas zmylić: to właśnie posługiwanie się nim tak zwyczajne i oczywiste, z jakim mamy do czynienia w przypadku rodziny Rytłłów, stanowi istotny element charakteryzujący ich styl życia. Kiedy opisywane są takie miasta jak Kalkuta czy Bombaj, o jeździe samochodem wspomina się rzadko. Narrację organizuje porządek przestrzenny – zarys topografii, rozkład dzielnic, siatka ulic z wpisanymi w nią placami. Co jakiś czas na plan pierwszy wysuwają się postacie Rytłłów, ale o tym, w jaki sposób się poruszają, dowiadujemy się mimochodem⁴. Jeśli jednak samochód się pojawia, w efektywny sposób przywołuje określony krąg sensów. Dzieje się tak na przykład w epizodzie, w którym bohaterowie udają się na polowanie w towarzystwie swych brytyjskich znajomych:

Wyjeżdżamy więc o świcie wielką karawaną w sześć samochodów, tylko nasz jest samochodem osobowym. Pozostałe to wozy terenowe: willysy z napędem na cztery koła i kryty land rover. Znów wieziemy ze sobą wszystko do jedzenia, do picia i do spania (łącznie z łózkami), szczepionki, lekarstwa, środki do odkażania wody, no i, oczywiście, strzelby i naboje (tamże, s. 115).

„Willysy z napędem na cztery koła i kryty land rover” to pojazdy apelujące do czytelniczek wyobraźni specyficznym rodzajem egzotyki – to zachodnia egzotyka stylu życia wyższych sfer. Własne samochody używane w sposób codzienny i oczywisty efektywnie pozycjonują ich posiadaczy w hierarchii społecznej.

W opisach długich wypraw przez subkontynent samochód pojawia się częściej niż w epizodach usytuowanych w przestrzeniach miejskich, zwłaszcza w kontekście utrudnień, takich jak objazdy czy przeprawy promowe, nieprzewidziane

⁴ Np.: „Wreszcie wyrrywamy się z zaczarowanego kręgu [czyli z targu, gdzie oglądali pamiątki – AW] i wjeżdżamy wysadzaną drzewami aleją Cursona. Rondo, znowu rondo. I wreszcie zielony sześciokątny plac, w środku którego wznosi się wielki łuk o wysokości około 40 m” (Woźnicka, Rytteł 1986, s. 87).

naprawy na drodze. Na przykład w czasie jednej z wycieczek pozostawiona na szosie ciężarówka tarasuje przejazd:

Wobec tego, że o przejechaniu obok nie ma mowy, cofamy się, szukając jakiegoś znośnego zjazdu z nasypu i na łeb, na szyję zjeżdżamy w pole zagrzebując się po osie w sypki piasek. Tym razem podróżujemy w 4 dorosłe osoby plus dwóch 10-letnich młodzieńców, więc wspólnymi siłami wypychamy wóz na twardszy grunt i po ominięciu przeszkody wjeżdżamy znów w górę, na szosę przecinającą białą w południowym słońcu krajobraz (tamże, s. 188).

Bezpośrednio potem narracja przechodzi do opisu tego, co widać wokół. Otoczenie zmienia się – każdy akapit to inny widok. Czytelnik może więc wnioskować, że manewr się powiódł i wyprawa przebiega zgodnie z planem. W niektórych sytuacjach widać wyraźnie, że obserwacje dokonywane są niejako z wnętrza ruchu, z pozycji poruszającego się autem narratora. Zmiana krajobrazu to także zmiana natężenia ruchu wspomniana z perspektywy tych, którzy stanowią jego część:

Za Taną liczba ciężarówek się zmniejsza, większość skręca na wschód, w głąb kontynentu. Przybywa za to wozów ciągniętych przez bawoły. Kilka metrów od szosy sępy objadają resztki krów, kręcąc łysymi głowami na równie gołych szyjach wychylających się z postrzępionych kołnierzyków brunatnych „garniturów” (tamże, s. 186).

Czasem w samochodzie coś się psuje i trzeba prosić o pomoc w jakimś przydrożnym warsztacie. Warsztaty te opisywane są jako dość „prymitywne”. Inżynier Rytzel bywa skłonny włączyć się w proces naprawy „z obawy, że rozłożą mu wóz na najdrobniejsze części i nie złożą za żadne skarby” (tamże, s. 152). Inne niż własny samochód środki transportu traktuje się jako wymowne elementy charakteryzujące przestrzeń ulicy i wskazujące na ogólniejsze cechy społeczeństwa – tak jak kalkuckie riksze piesze, bombajskie piętrowe autobusy, podobne do tych w Londynie, czy też rower będący znakiem względnej zamożności w mniejszych miastach. Nie wydaje się jednak, by użytkownicy austina widzieli w nich potencjalne środki własnych podróży.

Fakt, że pojazdy (zarówno ich posiadanie, jak i sposób korzystania z nich) to oczywiste wyznaczniki pozycji społecznej, zaznacza się w narracji na różne sposoby. Rytzelowie rozpoznają indyjską hierarchię, w myśl której właściciele rikszy napędzanych siłą mięśni są najbiedniejsi i stoją najniżej w hierarchii lokalnych kierowców (zarówno jeśli chodzi o pierwszeństwo na drodze, jak i o stan majątkowy, a więc i poziom życia). Z pewnym pobażaniem napomykają, że w Indiach rower jest znakiem zamożności – ich właściciele traktują jako potencjalnych informatorów, wychodząc z założenia, że jako niebiedni są też wykształceni i władają

angielskim (tamże, s. 152, 203). Z podobnym pobbłazaniem pisali o słuźbie pucującej elegancie samochody aż do starcia lakieru. Juź bez pobbłazania wspominają, jak ich osobowe auto współtworzy wyprawową karawanę wraz z wilysami i land roverami – obraz ten niewątpliwie apeluje do czytelniczego rozpoznawania znaków prestiżu. Podczas gdy tamta hierarchia przynależy do świata przedstawionego, ta – współtworzy świat czytelników, dla których książka jest przeznaczona.

Lokalny świat w pojazdach

Jazda samochodem konotuje określony rodzaj doświadczenia. Z perspektywy socjologii mobilności tworzonej przez Johna Urry'ego przedstawia się ono w taki sposób:

W każdym samochodzie kierowca jest przypięty do wygodnego fotela i otoczony przez mikroelektroniczne źródła informacji, rozmaite kontrolki i środki uprzyjemniania życia [...] Obrazy, dźwięki, smaki, temperatury i zapachy miasta zredukowane są do dwuwymiarowego widoku zza szyby, czego zapowiedzią były juź podróże koleją w XIX wieku. Środowisko przed przednią szybą jest „obcym innym”, trzymanym na dystans za pomocą rozmaitych technik prywatyzujących, inkorporowanych we współczesny samochód. Zapewniają one stałą temperaturę, potoki informacji, względnie chronione otoczenie, dźwięk o wysokiej jakości, skomplikowane systemy monitoringu, które hybrydowemu kierowcy pozwalają działać w sytuacjach poważnych zagrożeń, szczególnie na szybkich autostradach (Urry 2009, s. 93–94).

Akcent pada na konstatację, że jazda autem pozbawiona została wartości doświadczeniowej, jaką daje człowiekowi kontakt ze światem zewnętrznym; pozostała jedynie hybrydyczna relacja między człowiekiem a urządzeniami spajającymi go z pojazdem na czas podróży. Świat zewnętrzny zmienił się w „dwuwymiarowy widok za szybą” – jego płaskość ma się tu kojarzyć z pewną płaskością doświadczenia ograniczonego do percepcji wzrokowej. Negatywne wartościowanie tej sugestii wiąże się z przekonaniem, że dla ludzi cenne są doświadczenia wielozmysłowe. To przekonanie leży u podłoża współczesnych projektów podróżniczych, ale przyjmują je też badacze, często generalizując obszar jego działania.

Ten typ izolacji, który wiąże się z jazdą samochodem, nie przeszkadzał bohaterom opowieści *25 tysięcy kilometrów przez Indie* – wręcz przeciwnie, oznaczał dla nich komfort, bezpieczeństwo i niezależność w pokonywaniu rozległych przestrzeni subkontynentu. Wydaje się on jednak zabójczy dla tej koncepcji doświadczenia, którą uprzywilejowuje współczesne „demokratyczne” podróżopisarstwo, forsujące przekonanie, że dalekie podróże odbywać może każdy, kto tego pragnie; nie są do tego jakoby potrzebne ani wielkie pieniądze, ani szczególne kompeten-

cje. Ważniejsza jest osobowość otwartego na świat, nielekąjącego się niewygód podróżnika oraz jego gotowość do zanurzenia się w lokalność. Takie wyprawy w swej warstwie ideologicznej wiążą się z projektem tożsamościowym podróżnika (zob. szkic 3), a w wizerunkowej – z figurą backpackera. To prawda, że backpackerski styl podróżowania w miarę upowszechniania się zaczyna być nieco podejrzany. Zarzuty stawiane backpackerom zbliżają się do tych, które wcześniej kierowano w stronę turystów: korzystanie z ustalonych schematów zwiedzania, podążanie śladami innych, brak samodzielności poznawczej, nastawienie na zaliczenie kolejnej atrakcji. Mimo to pozostaje on popularny, a na rzecz podtrzymania tej popularności niewątpliwie pracują książki prezentujące tego rodzaju podróże. A zatem: plecak, lokalne środki transportu, deklaratywne wchodzenie w kontakt z poznawanymi ludźmi, zagłądanie za kulisy ich życia.

„Godzinami podróżowałam lokalnymi pociągami, autobusami, dżipami, łodziami, furgonetkami i rikszami. Jechałam sobie” (Filipczak 2009, s. 7) – pisze Marzena Filipczak. Chwile przemieszczania się w przestrzeni zdają się ważniejsze od postojów, przy czym im bardziej różnorodne środki transportu, tym bogatsze samo doświadczenie:

Bardzo dużo czasu spędziłam w drodze – jadąc lokalnymi autobusami, pociągami, wspólnymi dżipami i taksówkami, łodziami, wypożyczonym rowerem. I choć nieźle wytrzymało, czasem wiało, a czasem nie dało się wytrzymać z gorąca, choć godzinami czekałam na dworcach i przystankach, nie mogąc kupić biletu, jechałam w tłoku takim, że trudno było przestąpić z nogi na nogę, choć nie spałam nocami, był to najlepszy czas w trakcie podróży. Nigdzie indziej nie poznałam tylu przyjaznych, skorych do pomocy ludzi i nigdzie indziej nie byłam traktowana jak ktoś równy, a nie człowiek, który przyjechał z bogatego Zachodu obejrzeć kraj z za szyby i za chwilę na bogaty Zachód wróci (tamże, s. 244).

O wartości tej podróży nie stanowi mnogość obejrzanych miejsc, ale kontakt z ludźmi – spotkanymi przypadkowo, poznanymi spontanicznie. Autorka przywołuje tu stereotypowe przeciwstawienie: oglądanie lokalnego świata z za szyby *versus* uczestnictwo w lokalnym życiu (Boorstin 1964). Wykorzystuje przy tym stereotypową figurę zasobnego turysty z Zachodu, który nie uzyska dostępu do tego rodzaju prawdy, która wiąże się z niezapśredniczonym kontaktem z tubylcami. Nie przypadkiem ów przybysz z Zachodu jest bogaty – bogactwo jakoby izoluje od pewnych istotnych formuł poznawania rzeczywistości. (Do wątku wiązania motywów bogactwa i biedy z kategorią autentyczności powrócę w szkicu 8).

Korzystanie z publicznych środków transportu włącza podróżnego w lokalne tryby użytkowania przestrzeni i pozwala odczuć „miejsce”. Taki sens kryje się w epizodzie z wycieczki na południowy kraniec Półwyspu Indyjskiego:

Z końca świata wróciłam nowym środkiem transportu – wspólną ciężarówką, którą grupa Hindusów wynajęła, żeby przejechać na to pustkowie. Zabrali mnie na pakę, nie chcieli żadnych pieniędzy, co tu – gdzie dawanie napiwków jest przyjęte tak jak u nas mówienie „dzień dobry” – było naprawdę dużym wydarzeniem. Potem przesadzili mnie w podobną ciężarówkę jadącą do miasta. Mówili do mnie całą drogę, dziwiąc się, że nie znam hindi; fakt ten bardzo tu wszystkich bawi (Filipczak 2009, s. 56–57).

Podróż ciężarówką jest tu atrakcją samą w sobie, a wartość jej zwiększa fakt, że odbyła się za darmo. W przesadzeniu pasażerki z jednej ciężarówki do drugiej można widzieć przejaw sprawnie działających lokalnych obyczajów transportowych. Podróżnicze oko wdrożone jest jednak do akomodacji w trybie spojrzenia egzotyzującego. Spotkani ludzie zachowują się zaskakująco – są nieskażeni żądzą wykorzystania cudzoziemca. (Wiadomo bowiem, że: „Hindusi nie tyle oszukują, co stawiają sobie za punkt honoru, żeby naciągnąć turystę” [Cegielski 2008, s. 59]). W tej sytuacji spojrzenie egzotyzujące można byłoby przypisać obu strodom. Dla Hindusów podróżniczka jest zabawnym urozmaicheniem dnia. Nie zna języka ani lokalnych obyczajów, dziwi się, że coś dostaje za darmo – dzięki takiej osobie jazda ciężarówką staje się inna niż zwykle. Dla niej dziwiący się Hindusi są jeszcze jedną ciekawostką Indii⁵.

Nietrudno zauważyć, że działa tu ta sama zasada, którą opisywałam, analizując jazdę koleją: lokalne środki transportu to miejsca odzyskane dla podróżniczych narracji: domagają się uwagi, a przebywanie w nich jest wzbogacające. Jazda pociągiem, rikszą czy zatrzymaną na drodze ciężarówką to przeciwieństwo tego, co opisywał John Urry, tworząc modelowy obraz współczesnych podróży samochodem. Podróżnicy pozbawieni są tego rodzaju komfortu, jaką daje przestrzeń nowoczesności, czują opór rzeczywistości („nieźle wytrzymało, czasem wiało, a czasem nie dało się wytrzymać z gorąca, [...] jechałam w tłoku takim, że trudno było przestąpić z nogi na nogę”). Takie momenty wkroczenia w lokalność są narracyjnie kultywowane. Poprzez ten opór podróżnicy poznają indyjską codzienność; pokonują go, mają szanse poznać „przyjaznych, skorych do pomocy ludzi” i odczuć tchnienie rzeczywistości.

Warto jednak zauważyć, że funkcjoanlizowanie lokalnych środków transportu w obszarze praktyk podróżopisarskich jest wielorakie. Jeśli zmienimy nieco

⁵ Epizod ten kontrastuje z cytowaną wcześniej sceną z pociągu opisaną w książce Winnickiej (zob. s. 134–135). Tam podróżniczka narracyjnie wykorzystwała możliwość imaginacyjnego odwrócenia spojrzenia – ujrzała siebie oczami Hindusów, a potem jeszcze wyobraziła sobie analogiczną scenę w Polsce – czyli Hinduskę podróżującą podmiejskim pociągiem w Polsce; tutaj podróżniczka pozostaje w kręgu wewnątrz własnego scenariusza przygody, gdzie określonym postaciom przyznano już role.

optykę, zobaczymy, że przedstawiane bywają one także jako charakterystyczne elementy miejscowych krajobrazów rozumianych w dwojaki sposób – estetycznie i topograficznie⁶.

W tej pierwszej perspektywie jawią się jako malowniczy przejaw azjatyckiej przemysłowości, zdolnej zrobić coś z niczego, a następnie przyozdobić to w myśl lokalnej estetyki:

Riksze to konstrukcje w Europie raczej nieznane, coś pośredniego między motocyklem i małym samochodziem. Ich budy, chroniące od słońca, deszczu i wiatru, malowane są najczęściej na żółto i ozdabiane fantastycznymi rysunkami. Postacie bogów, kwiaty, geometryczne wzory, girlandy, dzwonki, twarze i budynki – riksze są wdzięcznymi płaszczyznami dla domorosłych artystów. Styl ma w sobie coś z ujmującej bezpośredniości, szczerości, naiwności i prostoty. Nie są to jednak rysunki naiwne, a kolorystyka może równać się z tęczą (Mazur 2009, s. 339).

Podróżnik, który zdobędzie się na pewien dystans, zobaczy w pojazdach mikroświaty streszczające w sobie indyjskość. Zauważy, że we wnętrzach samochodów „zamiast poduszki powietrznej montuje się ołtarzyk” (tamże, s. 190). Dostrzeże specyfikę indyjskości w wyglądzie, zdobieniach i sposobie poruszania się pojazdów:

Ciężarówki zapomniały o aerodynamice kabin. Zamiast specjalnego kształtu profili zmniejszających opór powietrza przyjęły na siebie arcydzieła konstrukcyjne i malarskie. Obwieszono je bóstwami oraz popisano we wszystkich możliwych miejscach. Paki ładunkowe, niepomne swego przeznaczenia, zamieniły się w galerie dzieł sztuki. Malunki, rzeźby, falbany, kwiaty i tysiące ozdób działają jak żagle. Tyle tylko że hamują zamiast dawać napęd (tamże, s. 185).

W tej drugiej, topograficznej perspektywie pojazdy warunkują i zapośredniczają korzystanie z przestrzeni. Zauważmy jednak, że pozostają przy tym otwarte na inne treści symboliczne:

Najpierw musiał dotrzeć na przystanek wieloosobowych riksów. Wszystkie są już pełne, ale dostał miejsce na dachu. Trzymał się kurczowo, pokonując wyboje i dziury. Pęd powietrza prosto w twarz, słońce świeci, palmy znikają po bokach (Cegiel-ski 2008, s. 76).

⁶ Odwołuję się tu do książki Beaty Frydryczak, która wprowadza użyteczne rozróżnienie: „*spojrzenie panoramiczne*, związane z tradycyjnym, estetycznym sensem krajobrazu oraz *doświadczenie topograficzne*, odpowiadające procesualnej naturze krajobrazu. To również różnica, która ujawnia się w sytuacji, gdy sytuujemy się **wobec krajobrazu** lub znajdujemy się **w krajobrazie**” (Frydryczak 2013, s. 9; podkr. autorki).

Ten fragment ukazuje transport jako wiążący się z konkretną przestrzenią, którą należy pokonać, i w związku z tym także jako generujący problemy praktyczne. Nagrodę za pokonanie trudności stanowi jednak nie tylko dojechanie w konkretne miejsce; równie ważne jest zmysłowe doświadczenie pokonywania przestrzeni. Wyobraźnia podróżnicza łączy wspomniane rodzaje perspektyw w projekcie, który korzysta z zasobu wyrazistych, symbolicznie nacechowanych obrazów i powiela je w doświadczeniach: „W Indiach, w Pakistanie i zapewne wszędzie na Wschodzie turyści uważający się za travelersów stawiają sobie za punkt honoru jazdę na dachu środka lokomocji. [...] Czuję się jak odkrywca owych lądów” (tamże). Jazda na dachu pojazdu przeżywana jest przez bohatera ze świadomością, że w istocie stanowi ona powielenie znanego scenariusza podróżniczego. Nie umniejsza to jednak samego przeżycia. Jego wartość wypływa z siły tego wrażenia, które ma „odkrywca nowych lądów”, i zachowuje walor autentyczności gorącej – czyli tej, która zasadza się na potrzebach i fantazjach podróżnika⁷.

Sabotażyści autentyczności

Korzystanie z lokalnych środków transportu generuje przygodę. Da się w nią obrócić nielogiczność rozkładów jazdy, niewygodę twardych ławek w autobusach i dezynwolturę kierowców prowadzących autobusy. Kiedy wydaje się, że indyjski żywioł komunikacyjny jest nie do opanowania, warto mu się poddać, a wtedy mamy szansę na poznanie „prawdziwych Indii”. Manewr ten ma jednak pewne granice:

Hindusi – wyłączając riksarzy, agentów turystycznych, hordy dzieci idące za tobą z okrzykiem „One rupee, one pen, one chocolate”, czasami uciążliwych żebraków, którzy ciągną, szczypią i próbują zwrócić na siebie uwagę wszelkimi możliwymi sposobami – to generalnie mili i przyjaźnie nastawieni do życia ludzie (Filipczak 2009, s. 55).

W tym wyliczeniu typów ludzi szczególnie uciążliwych jako pierwsi pojawiają się riksarze. Współ z taksówkarzami często portretowani są oni jako naciągacze, których grę bardzo łatwo przejrzeć, ale trudno wygrać. Przewodniki ostrzegają przed nieuczciwością kierowców rikszy i taksówek, i wskazują strategie uniknięcia oszustwa. Niestety – jak można wywnioskować z podróžopisarskich relacji – uniknąć ich nie sposób.

⁷ Idę tu za wprowadzonym przez Toma Selwyna rozróżnieniem na autentyczność „zimną”, która jest kwestią wiedzy eksperckiej i wpisuje się w krąg zagadnień epistemologicznych, oraz „gorącą”, tworzoną oddolnie, związaną ze światem przeżyć i wyobrażeń (Selwyn 1996).

W *Mozaice indyjskiej* Tomasza Mazura pierwsze starcie bohatera z rzeczywistością to próba znalezienia autobusu, który zawiózłby go z lotniska do miasta. Utrudniana jest ona przez taksówkarzy polujących na klienta:

Przekroczyłem próg budynku, uderzyło mnie gorąco i słodkawy, obcy zapach. Wpadłem w tłum gestykujących mężczyzn. Wszyscy byli niższego ode mnie wzrostu, mieli czarne włosy i przekrzykiwali się nawzajem. [...] To nie komitet powitalny, to taksówkarze. Otoczyło mnie kilkadziesiąt postaci. Każda z uśmiechem lub błaganiem na twarzy powtarzała w kółko pytanie: „Dokąd chcesz jechać?”. Każdy ciągnął w swoją stronę, każdy proponował to samo: „Taksi, taksi, taksi”. Pomimo swoistej uprzejmości trzeszczały szarpane rękawy i nerwy. Próbowiałem przebijać się w stronę, którą, jak mi się wydawało, wskazywała dziewczyna z informacji.

– Autobus do miasta? – spytałem szofera wystawiającego głowę ze zdezelowanego autobusu z nadzieją, że zaprzeczy.

– Tak!

– Nie! – zakrzyknął jeden z najbardziej nachalnych taksówkarzy, zagradzając mi drogę do wejścia. – Taksi, taksi? (Mazur 2009, s. 8).

Taksówkarze są tu przedstawieni w perspektywie dość charakterystycznej dla współczesnych relacji podróżopisarskich. Występują jako nieodróżniona grupa, jej członkowie walczą między sobą o klienta. Atakują tego ostatniego, naruszając jego osobiste granice. Ich fałszywa, podszyta chęcią zysku życzliwość oraz rutynowe oszustwa, wpisane w strategię pozyskania pasażera, przyjmowane są jako oczywiste.

Wygrana podróżnika, który w powyższej opowieści trafia jednak na autobus, okazuje się jednak pozorna – wkrótce on, jak i dwójka innych przybyszy, padnie ofiarą poznanego w pojeździe naciągacza podającego się za studenta. Dzięki serii oszustw sprawi on, że ich wydatek na transport z lotniska i nocleg będzie znaczny, a jego zarobek – godny fatygi. Rzekomy brak miejsc w wybranym przez przybyszy hotelu, konieczność wzięcia taksówki, nieunikniona ze względu na późną porę droga do innego hotelu, poleconego przez „studenta”... „Hindus zarobił więcej, niż wynosi miesięczny zarobek niejednego policjanta” (tamże, s. 11) – jak poinformował ich potem ktoś lepiej zorientowany w lokalnych cenach i w zasadach pobierania prowizji. Potem podróżnik wciągany jest w podobne gry z riksarzami i przeważnie musi iść na pewien kompromis – przynajmniej do czasu, gdy długa podróż zmieni jego postawę, a on przestanie prowadzić grę: „Riksze staniały albo ja wyglądałem biedniej. Nikt nie zdiera ze mnie skóry, a ja nie kłóczę się o pięć centów” (tamże, s. 731) – czytamy pod koniec książki.

Taksówkarz kombinator pojawia się też na początku *Blondynki nad Gangesem* Beaty Pawlikowskiej. Za jego sprawą podróżniczka trafia nie tam, gdzie zaplanowała, ale do podejrzanego miejsca określanego przez niego jako hotel. Ona

w zasadzie zna ten trick – dość szybko zauważa, że dała się nabrać, gdyż straciła czujność, jakiej wymagała sytuacja, i akceptuje fakt, że tym razem przegrała:

Indie słyną z transakcji wiązanych. Idziesz do hotelu polecanego przez „przypadkowo” spotkanego przechodnia i płacisz dodatkową prowizję, bo twój przewodnik w rzeczywistości jest wynajęty przez hotel do poszukiwania klientów. Tak samo jest ze sklepami i nawet budkami na targowisku. I bardzo często takimi agentami są też taksówkarze, którzy dostają określoną kwotę za dowiezienie klienta do hotelu, z którym współpracują.

Zapomniałam o tym drobnym fakcie.

Dawno już nie byłam w Indiach (Pawlikowska 2015, s. 28).

Ona w zasadzie wie, że wszystko, co rozgrywa się między turystami a miejscowymi, daje się ująć jako gra i w zasadzie lepiej wniknąć w jej zasady, niż narzekać na przegrane:

I nagle uświadamiam sobie, jak to właściwie jest! Europejczycy czasem skarżą się, że w krajach arabskich i w Indiach ludzie tak namolnie i natarczywie oferują swoje usługi i że to jest „nie do zniesienia”.

Ale to jest w gruncie rzeczy nieporozumienie i pomieszanie pojęć, dlatego że Europejczykom tak naprawdę nie przeszkadza nieustępliwy upór miejscowych, tylko ich własna złość i brak cierpliwości. [...]

To właśnie zrozumiałam, kiedy riksarz w niebieskim swetrze po raz dziesiąty zapytał, czy pojedę rikszą, a ja spojrzałam na niego, uśmiechnęłam się i powiedziałam po raz dziesiąty, że dziękuję, nie pojedę.

I zrozumiałam, że to jest właściwie pewna gra. On wie z doświadczenia, że jeśli odpowiednio sformułuje swoją ofertę, to ja w końcu kupię. Pozostaje tylko znaleźć odpowiedni sposób! Próbuje więc wszystkimi znanymi metodami – na tani jedwab, na świątynię małp, na muzeum, nawet na współczucie [...] (tamże, s. 332–333).

Interesuje ją jednak głównie jej „własna złość i brak cierpliwości”, a także jej własna zdolność rozumienia tych uczuć. (Właśnie opuściła kurs medytacji – a raczej uciekła z niego przed jego zakończeniem, stwierdziwszy, że do medytacji woli dochodzić własnymi ścieżkami). W grze, którą prowadzi, chodzi o to, by utrzymać się na pozycji sprawczej. Podróżniczka chce więc decydować, w których sytuacjach zapłaci i kiedy przy tym przeplaci, uznając, że to jest dobre⁸. Chce, by

⁸ Zob. np.: „Pewnie mogłabym stargować jeszcze trochę, ale nie o to chodzi. Zobacz jakie to dziwne.

Pięćdziesiąt rupii to niecałe dziesięć dolarów. Dla mnie to niewielka kwota. Da niego to cały dzienny zarobek. Niech ma. Poza tym mam często takie zabawne uczucie, że pieniądze nie giną. One tylko zmieniają portfel. Więc nawet jeżeli ja oddaję komuś pieniądze, to one wędrują sobie gdzieś dalej w świat” (tamże, s. 341).

dobrowolne i świadome były decyzje o okazjonalnym poszerzaniu marginesu zaufania do ludzi, którym z zasady wierzyć nie należy – do riksarzzy i taksówkarzy:

Zazwyczaj jestem czujna i nigdy nie przyjmuję takich propozycji. Nie wsiadam do obcych samochodów, nawet jeżeli kierowca z miłym uśmiechem oferuje, że mnie podrzuci, bo też jedzie w tę stronę. Nie przyjmuję zaproszeń od nieznajomych. Nie zgadzam się pójść do „lepszego” sklepu w bocznej uliczce ani oglądać „próbek” na piętrze. Zawsze pamiętam o tym, żeby być wśród ludzi, gdzie w razie czego mogę wezwać pomoc (tamże, s. 348).

W jej gestii ma też pozostać to, kiedy wejdzie w relację paraprzyjacielską i jaką wersję siebie wówczas zaprezentuje. Ma na ten cel przygotowane warianty własnej biografii, stosowne do konkretnych okoliczności:

Gdybym powiedziała riksarzowi prawdę – że nie mam męża i nie mam dzieci, że zawsze chciałam być wolna, więc jestem – nie zrozumiałby tego. Pomyślałby, że coś jest ze mną nie w porządku, że może mam jakiś wstydlivy problem, który usiłuję ukryć, albo że próbuję go oszukać, albo że jestem narkomanem, przemytnikiem, przestępcą lub inną nieszczęsną istotą, która czyni zło (tamże, s. 336).

Wraz ze wspomnianym riksarzem jedzie do jego domu i poznaje jego rodzinę (to jedna z tych wyjątkowych sytuacji, kiedy zdecydowała się poluzować nieco zasady ostrożności). Są to osoby gościnne, serdeczne, rozmowne; podróżniczka uznaje, że riksarz „ma dobre życie”:

Masz schronienie, masz pracę, masz rodzinę, masz zdrowie, twoja córka jest najlepsza w szkole, masz możliwość wypożyczenia rikszy i zarabiania na życie. Masz talent do zjednywania sobie ludzi i wozisz turystów po Varanasi. Masz żonę, która gotuje najlepszy groszek z ziemniakami! I masz ten śliczny czerwony szalik, który od początku mi się spodobał

I wciąż jesteś niezadowolony?... (tamże, s. 356).

On uważa, że jego życie wcale nie jest dobre – ma za mało pieniędzy. Jest też rozzarowany faktem, że pewien Brazylijczyk, który obiecał przysłać pieniądze, nie zrobił tego. Możemy się domyślać, że ów Brazylijczyk rzucił obietnicę ot tak sobie, z intencją podobną do tej, która powołała do życia opowieść podróżniczką o fikcyjnej rodzinie – chciał spełnić oczekiwania rozmówcy, ale całe zdarzenie traktował jako realizację pewnego scenariusza. Jeśli zechcemy pozostać podejrzliwi, zauważymy coś jeszcze – epizod spotkania podróżniczki z riksarzem da się obrócić w opowieść o oszustwie z jej strony: on pokazał jej swoją prawdziwą rodzinę i opowiedział o troskach; ona ofiarowała nieprawdziwą opowieść o mężu i dzieciach, a jego troski zlekceważyła. Być może zaproszenie do domu było podszyte chęcią uzyskania hojniejszej zapłaty za przejażdżkę, ale troski ekonomiczne

nie były fikcyjne. Naprzeciw siebie znajdują się dwa utopijne światy i związane z nimi marzenia: te o hojnych przybyszach dających pieniądze miejscowym, którzy ich potrzebują, oraz te o bezinteresownych tubylcach, którzy pragną jedynie dawać, nie oczekując niczego w zamian. Do wyjątków należą epizody, w których przybysze organizują interakcję z kierowcami w myśl dzielonych z nimi zasad lokalnych ekonomii⁹. Z różnych świadectw podróżopisarstwa wyczytać można, że raczej oczekują, iż tubylcy nie będą sabotować podróżniczych scenariuszy i pomogą wytworzyć określoną wersję przygody.

Gdzie się podzieli tamci riksarze...

Jeśli sięgnie się po nieco dawniejsze lektury, można dojść do wniosku, że coś dziwnego stało się z riksarzami i taksówkarzami – jeszcze stosunkowo niedawno byli znacznie sympatyczniejsi i mniej natarczywi. Oczywiście zawsze zabiegali o klientów, ale czynili to z większą rezerwą i łatwo było sobie z nimi poradzić; na przykład w książce Lucyny Winnickiej:

Kłopot zaczął się dopiero na dworcu w Vasai, kiedy oblegli mnie riksarze, wołając: „do Ganespuri! Do Ganespuri!” i zaczęli ciągnąć mnie za ręce, za worek, w dziesięć stron naraz. [...] Patrzyłam trochę zagubiona, którego chudzielca wybrać na samotną podróż motorikszą w nieznane, kiedy wkroczył między nich poważnie wyglądający Hindus w modnym uniformie koloru khaki. Powiedział: „taxi, Madame” i elegancko rozgarniając tłum, poprowadził mnie do samochodu. Okazało się że w ten zręczny sposób taksówkarz sprzątnął riksarzom klientkę (Winnicka 1986, s. 75).

Riksarze i taksówkarz zachowują się tu powściągliwiej niż ci, o których pisałam powyżej. Riksarze wprawdzie tworzą zamęt, a podróżniczka czuje się nieco niezręcznie, ale „kłopot” szybko się kończy, gdyż do akcji wkracza taksówkarz džentelmen.

⁹ Przykład znaleźć można w *Spowiedzi Hana Solo*: Polacy pragnący dowiedzieć się, jak to jest kierować riksą, postanawiają urządzić na indyjskiej ulicy wyścig. Pedalować mieli sami, przedtem jednak musieli pożyczyć riksę od zdeorientowanych Hindusów. Udało się to dopiero wówczas, gdy pomyśleli o działaniu lokalnych zasad organizacji pracy oraz związanym z tym ryzykiem i przełożyli to na praktykę interakcji: „Przecież to nie jest jego riksza, on tylko jeździ. Boi się szefa, policji, daj mu sto rupii zamiast dziesięciu i nie będziesz musiał krzyczeć” (Borowy 2019, s. 151). Nie bez znaczenia jest tu oczywiście fakt, że ci Polacy to przemysłowcy, którzy funkcjonują w złożonych układach ekonomii (także tych nieformalnych) i umieją sprawnie rozpoznawać ich istnienie w różnych przestrzeniach. Przygoda z riksarzami nie polega na zamianie całościowo traktowanych ról i nie jest zbudowana na fikcji wchodzenia w tubylczość. Nie chodzi o to, by zobaczyć, jak to jest być riksarzem, ale wyłącznie o to, jak to jest kierować riksą. Wszyscy uczestnicy tej sceny rozpoznają swoje miejsce w układach ekonomicznych oraz w systemach lokalnych znaczeń i wiedzą, jak utrzymać się w tych ramach.

A może wszyscy zachowują się podobnie jak w tamtych epizodach o podstępnych kierowcach riks i taksówek? Wszak riksarze przekrzykują się, ciągną podróżniczkę za ręce, dotykają jej bagażu i dopiero taksówkarzowi, jako wyżej postawionemu w hierarchii kierowców, udaje się przejąć pasażerkę. Te same role wpisują się jednak w odmienne układy sensów. Tutaj, mimo że riksarze dotykają bagażu podróżniczki, nie mamy wrażenia, że naruszają jej poczucia bezpieczeństwa. Rezygnacja z ich usług na rzecz wyboru taksówki przychodzi bez większego trudu. Można byłoby to wprawdzie tłumaczyć faktem, że Polka przybywa z codzienności innej niż ta, która jest udziałem dzisiejszych podróżników – z kraju, gdzie kolejkowe przepychanki, ciasne mieszkania i inne rodzaje stłoczenia uzwyczajniły różnego rodzaju naruszenia dystansu osobistego (co oczywiście nie znaczy, że go nie odczuwano). Tutaj jednak chodzi o coś innego – opisywane postaci zdają się mieć krańcowo inne charaktery i obyczaje niż te, które napotykali autorzy współczesnych tekstów o podróżach.

Riksarzy – tym razem obsługujących riksze ciągnięte (czyli piesze) – spotykamy też w reportażach Kapuścińskiego z lat pięćdziesiątych. Oto obraz kulisów, którzy nocą czekają na klientów na bengalskiej ulicy, uprzejmi w swych prośbach o skorzystanie z ich usług:

Jedni tylko kulisi czuwają u swoich ryksz, gotowi wieźć tego, kto ma pieniądze, choćby na kraniec świata. Słyszę, jak swoimi grzechotkami stukają natarczywie o dyszle dwukółek, co ma upewnić mnie, że są, że czekają i że nie powinienem im sprawić zawodu. Wiedzą, że w dzień ludzie wybierają taksówki. Ale teraz, sir, kiedy jest tak późno, czy można liczyć na taksówkę? Teraz proszę wynająć nas. Zresztą możemy zawieźć do takich dzielnic, na takie ulice, gdzie już nie wejdzie żadna taksówka (Kapuściński 1957c).

Natarczywość grzechotek nie oznacza, że natarczywi są też kulisi. Potrzeba znalezienia klienta nie rodzi żądań, lecz prośby wręcz uniżone. Ci ludzie znają swoje miejsce, wiedzą, że ich pojazdy nie mogą konkurować z taksówkami; ogólnie rzecz ujmując, rozpoznają swoje miejsce wśród słabszych i silniejszych.

Podróże z Herodotem sportretują tych samych ludzi nieco inaczej, ale i tam potraktowani zostaną oni łagodnie. Akcentowana będzie nie nachalność tych, którzy „rzucają się” na potencjalnego pasażera, ale naiwny, a zarazem empatyczny stosunek do nich młodego reportera. Dostrzegłszy riksarzy czekających przed hotelem, patrzy na nich przez pryzmat ideologii niepozwalającej żerować na cudzej biedzie i wzdraga przed wynajęciem jednego z nich:

Mnie natomiast myśl, że będę siedział wygodnie oparty w rikszy, którą ciągnie głodny, słaby, ledwie dyszący chudzielec, napawała najwyższym wstrętem, oburzeniem, zgrozą. Być wyzyskiwaczem? Krwiopijcą? Uciskać drugiego człowieka? Prze-

cież wychowywali mnie w duchu dokładnie przeciwnym! W tym mianowicie, że te żywe szkielety to moi bracia, druhowie, bliźni, kość z kości. Więc kiedy riksarze rzucili się na mnie wśród zachęcających i błagalnych gestów, napierając i walcząc między sobą, zacząłem stanowczo odsuwać ich, ganić i protestować. Zdumieni, nie mogli pojąć, o co mi chodzi, nie mogli mnie zrozumieć. Przecież liczyli na mnie, byłem ich jedyną szansą, jedyną nadzieją bodaj na miskę ryżu. Szedłem, nie odwracając głowy, nieczuły, nieustępliwy, dumny, że nie dałem się wmanewrować w rolę pijawki żerującej na ludzkim pocie (Kapuściński 2004, s. 22–23).

Autor z pobłażaniem opisuje ruchy obu stron interakcji, która jest nieudana nie z powodu złej woli uczestników, ale ze względu na brak wzajemnego zrozumienia intencji. Nagabywanie, narzucanie swych usług, prośby o napiwki to element lokalności – tak przedstawiał to Kapuściński także w 1957 r. (W kontekście robienia zdjęć wspominał o tym w tekście *Święte krowy można fotografować*). Autor *Podróży z Herodotem* nie jest już jednak tamtym młodym człowiekiem, który budując reporterski autorytet, maskował poczucie moralnego uwikłania w sytuację. Teraz wydobywa to poczucie, nadaje mu tony satyryczne, kontekstualizuje w odniesieniu do ideologicznego oblicza minionej epoki. Widziani z jednej perspektywy riksarze jawią się więc jako ci, którzy pokornie proszą o to, co w zasadzie należy im się z racji miejsca, które zajmują w społeczeństwie; ujęci pod innym kątem, rzucają się na przechodnia „wśród zachęcających i błagalnych gestów, napierając i walcząc między sobą”.

Rozważania zastanawiająco podobne, ale snute w innej tonacji, znajdują się w *Indyjskich wędrówkach* Rosa:

W Kalkucie człowiek czujący i myślący staje przed nierozwiązalnym dylematem, przed kwadraturą koła rikszy. Jeśli ustąpi przed nagabywaniem i wsiądzie do wózka, wówczas nie może pozbyć się uczucia, że przyczynił się do poniżenia godności ludzkiej: przecież to człowiek biegnie przed nim w zaprzęgu i ciągnie go jak koń. Siedząc na materacowych poduszkach obitych ceratą, widzi plecy riksza osłonięte szmatą, jego kark lśniący od potu i pochylony w jarzmie wysiłku, jego brunatne mięśnie, migające stopy bieguna, słyszy świszczący oddech. Jeśli zaś pozostanie głuchy na prośby biedaków – wówczas będzie miał głębokie przeświadczenie, że okradł i pozbawił kogoś z nich groszowego zarobku i że gdyby wszyscy mieli podobne skrupuły, biedny riksarz padłby z głodu na drodze... (Ros 1964, s. 168).

Ci riksarze nie są nachalni, ich prośby to ciche błagania o pomoc¹⁰. Ideologiczne nachylenie narracji zmierzającej do ukazania wyższości systemu socja-

¹⁰ „Na postojach w bocznych ulicach, przy bazarach, na placykach można ich spotkać we wszystkich dzielnicach Kalkuty: czekają na pasażera i nędzny zarobek.

– *Sab' sa', riksza, riksza!* – zachęcają przechodnia i uderzają w dyszel niewielkim, okrągłym dzwoneczkiem sygnałowym przymocowanym ciasno do palca.

listycznego nad kapitalistycznym sprawia, że moralne uwikłanie narratora w sytuację nie wybija się na pierwszy plan. Riksarz staje się emblematyczną figurą niesprawiedliwego systemu, ale i potencjalnym uczestnikiem interakcji, w której ukazuje się go jako partnera dla białego przybysza z Europy (socjalistycznej). Widać to w epizodzie, w którym reporter zaprasza riksarza do herbaciarni, by porozmawiać (za pośrednictwem tłumacza) o życiu jego i innych riksarzy, o systemie podnajmowania pojazdów, o kosztach życia... Dziennikarz stara się sprowadzić pogawędkę na tory polityczne, ale dla riksarza są one zbyt abstrakcyjne. („W ogóle na myślenie ma niewiele czasu. W nocy biegnie się z riksą, w dzień śpi się twardym snem” [tamże, s. 171]). Znamienne jest zakończenie tego epizodu: „Zabrałem mu sporo czasu i chcąc to wynagrodzić, daję mu 5 rupii. Bierze pieniądze, podnosi je do czoła w dziękczynnym geście, oczy mu wilgotnieją. Ta suma to majątek dla niego” (tamże). Reporter z socjalistycznego kraju pokazany jest jako ten, który rozmawia ze „zwykłymi ludźmi”, wręczenie przez niego pieniędzy nie jest elementem czystej transakcji ekonomicznej, ale darem złożonym w podzięce i aktem pomocy.

Oczywiście dylematy, o których piszą Kapuściński i Ros, pojawiają się także we współczesnych narracjach o podróżach, są jednak inaczej opracowywane w horyzoncie wyobraźni podróżniczej¹¹. Tutaj rozwiązaniem okazuje się ideologicznie podbudowana empatia.

Rytlowie z książki *25 tysięcy kilometrów przez Indie* nie targowali się z riksarzami i nie narzekali na taksówkarzy. Nie musieli tego robić, gdyż – jak wiemy – mieli do dyspozycji auto. Dostrzegając ludzi ciągnących riksze, nie czuli się uwikłani w sytuację kontaktu – tak przynajmniej prezentuje to narracja. Wiedzieli, że praca riksarzy jest ciężka, ale patrząc na nią, dostrzegali raczej pewien układ społeczno-gospodarczych problemów Indii niż ich samych:

Miarą problemów społeczno-gospodarczych Kalkuty może być fakt, że tylko tu obok riks rowerowych i skuterowych istnieją do tej pory riksze ręczne – małe

– *Sa sab', riksza, riksza...* – zachęcają cicho i błagalnie, spoglądając wymownie oczyma przekrwionymi z wysiłku” (Ros 1964, s. 168–169).

¹¹ Na przykład w *Mozaice indyjskiej* Tomasza Mazura czytamy: „Riksze motorowe to elita, to nowość. Te tradycyjne mają napęd ludzki; nikt chyba jeszcze nie policzył, ile megawatów energii wyzwalanych jest z mięśni wychudłych, bosych nóg riksarzy. Wybór środka lokomocji staje się walką sumienia – czy godzi się siedzieć spokojnie w rikszy, podczas kiedy jej kierowca rzeźi na podjazdach i oblewa się potem! Alternatywa – nie jechać – czyli nie dać mu zarobić ani grosza” (Mazur 2009, s. 339). Co istotne, w tej scenie autor przyjmuje postawę inną niż ta, którą ukazał w cytowanym wcześniej epizodzie z udziałem taksówkarzy. Teraz on jest tym, który może wybrać, a nie tym, który jest do wyboru przymuszany. Na drugi plan schodzi kwestia wysokości samej opłaty pointująca tamto zdarzenie. Z punktu widzenia podróżnika u podłoża opresyjnego charakteru sytuacji leży fakt pozbawienia sprawczości.

dwukołowe dorożki przewożące ludzi i ciągnięte przez ludzi. Sytuację tę dawno już uznano za niehumanitarną i próbowano ją zmienić. Tymczasem rozpaczliwą walkę o utrzymanie rikszy rozpoczęli właśnie ci, którzy niekiedy dosłownie padali z wysiłku podczas pracy tak wyczerpującej, że rzadko pozwala przekroczyć trzydziesty rok życia. Niewielki zarobek uzyskiwany za cenę zdrowia pozwalał przecież przeżyć i jakoś utrzymać rodzinę (Woźnicka, Rytzel 1986, s. 17).

Pan Andrzej i pani Ewa nie pojadą taką riksą nawet z czystej ciekawości. Nie interesuje ich ten typ doświadczenia; ciekawsza będzie na przykład jazda na słoniu odbyta w czasie jednej z wycieczek, a potem uwieczniona na fotografii. Widzimy na niej panią Ewę z synkiem – siedzą na grzbiecie zwierzęcia za kierującym nim poganiancem (tamże, s. 73). Ten obraz wpisuje się w to samo imaginarium, w którym mieści się polowanie na tygrysy i wyprawa samochodami terenowymi w głąb dżungli. Istnieją tu dwa rozłączne obszary: jeden jest domeną Europejczyków, z zainteresowaniem patrzących na Indie, drugi – Hindusów, którzy krzątają się wokół swoich spraw. Ich okazjonalne spotkania nacechowane są wzajemną ciekawością. Czasem oczekują czegoś od siebie, ale oczekiwania te nie są wygórowane. (O przykładach takiej postawy wspominałam, omawiając „światowość turysty” z epoki PRL-u).

Jeśli jednak jednym z kluczy do wejścia w indyjskość mają być relacje z „prawdziwymi Hindusami”, wspomniane wcześniej obszary powinny się przeciąć; co więcej, stać się to ma w przestrzeni wolnej od napięć natury ekonomicznej. Na taką konstrukcję idealnego doświadczenia podróżniczego wskazała Marzena Filipczak uwagę „nie chcieli żadnych pieniędzy” (w epizodzie jazdy ciężarówką z życzliwymi Hindusami). Zauważmy, że kontakt nie przedstawia się tu jako symetryczny – dowiadujemy się, co podróżniczka od innych dostała (pomoc, przyjazne traktowanie), a nie, co sama im dała. Z kolei wyłączeni z grona „miłych” Hindusów zostali ci, którzy sabotują ten rodzaj podróżniczych doświadczeń, w którym pragnienie autentyczności zbudowane jest na utopii ekonomicznej. Nie chodzi tu jedynie o pieniądze – o to, że riksarz zawyżył cenę, a taksówkarz skłamał – ale o to, że dokonali sabotażu „autentycznego” doświadczenia.

W tych trybach wyobraźni, które uruchamiane są przez wzorzec tożsamościowy podróżnika, podróż ma być osobistym dziełem tego, kto ją podejmuje. Dlatego we współczesnych tekstach podróżopisarskich częściej przeczytamy o tym, że podróżnik gdzieś dotarł, niż że przewodnik go tam zaprowadził; częściej dowiemy się, że gdzieś pojechał, niż że dowiózł go tam taksówkarz. Ten ostatni często pojawia się jako wywołany z tłumu przez aktywność podróżnika; podróżnik jest też tym, kto nie dał się oszukać przez taksówkarza lub też nabrał się na jego tricki. Dla lokalnych przedsiębiorców, którzy wykazują inicjatywę, przewidziano role naciągaczy i oszustów. W ten sposób wyobraźnia podróżnicza radzi sobie

z rozwojem lokalnej odpowiedzi na napływ turystów. Ci, których zwie się tubylcami, to swoiści eksperci od interpretowania turystycznych zachowań. Przybysze są przecież elementem ich lokalnego świata – chodzą i jeżdżą po ich drogach, kupują różne rzeczy za miejscową walutę, wchodzi z nimi w kontakt, zmuszeni negocjować warunki. A do negocjacji potrzebne są dwie strony. Negocjowana jest nie tylko cena za usługę, ale też warunki, na jakich pomysł na aktualizację toposu „drogi do Indii” może zostać zrealizowany.

7. ULICA JAK RZEKA, MIASTO JAK DŻUNGŁA

Natura miasta

Kiedy lotnisko wyrzuci podróżnika w Indie, na ulice miasta, dostaje się on w obszar szczególny. Indyjskie miasto zdaje się bowiem nie należeć do porządku kultury – to wąwozy ulic, rzeki miejskiego tłumu, „kaskady obrazów, zapachów, postaci podążających w nieznanych celach w niejasnych kierunkach. Wielka łamigłówka, którą trzeba rozgryźć” (Cegielski 2008, s. 16). Ulice – głośnie, agresywne – mieszają ludzi, maszyny, zwierzęta, wchłaniają to, co nowoczesne i to, co pradowe:

Indyjska ulica jest jak rzeka. Fala pojazdów i wierzchowców płynie nieprzerwanym strumieniem napędzanym wyciem klaksonów i trąbek oraz mruganiem świateł. Nikt nie używa kierunkowskazów. Nikt też nie krzyczy. Jazda polega na tym, żeby wymusić pierwszeństwo za pomocą hałasu, wyrazu twarzy i wypychania się w każdy wolny centymetr przestrzeni (Pawlikowska 2011, s. 16).

Ta chaotyczna przestrzeń, w której trudno się poruszać, wydaje się nieprzewidywalna i żywiołowa taką żywiołowością, którą zwykle przypisuje się naturze. Metaforyka czerpie z określonego zasobu obrazów i tworzy miejskie dżungle, rzeki pojazdów, wąwozy ruchliwych ulic. „Fala rozpędzonych i stłoczonych pojazdów płynie nieprzerwanie. Jak dzika górską rzeką w dżungli miasta” – czytamy w książce Beaty Pawlikowskiej (tamże, s. 16). Jeśli w ogóle działa tu jakieś prawo, to jest to krwawe prawo silniejszego, przypisywane światu natury: „W Indiach wszyscy respektują uliczne prawo silniejszego i dzięki temu drogi nie są pełne krwi i rozbitych aut” (tamże, s. 23).

Tego rodzaju opisy indyjskich miast są charakterystyczne dla współczesnego podróżopisarstwa. Matryca metaforyki natury przemodelowuje tereny urbanistyczne na obszary bezkształtne, pozbawione organizacji, pogrążone w mrokach dzikości:

Pahargandź sprawiał wrażenie straszliwego wąwozu. Po bokach przy ogniskach skupili się dzicy, obszarpani ludzie. A ma to być główny bazar i centrum hoteli

dla niskobudżetowych podróżników. Ściany wężowu nie przypominają nawet ruin budynków. Brakuje kątów prostych, konkretnych linii wyznaczających ściany, drzwi czy okna. Bezkształtna i ciemna masa: nie ma neonów, świateł; żadnych oznak cywilizacji (Cegielski 2008, s. 12–13).

Odczucie kontaktu ze zdecywilizowanym miastem szczególnie silne jest nocą – objawiają się wówczas upiorne krajobrazy i istoty o dziwacznej proveniencji:

Kiedy wysiedli z taksówki, pod ich nogami od razu zaplątało się beznogie dziecko, przemieszczające się na rękach jak małpka. Byli zdezorientowani. Tam, gdzie miał być hotel, była tylko wypalona skorupa budynku. Na wielkiej kupie śmieci pasły się krowy, psy i czarne ptaszyska (tamże, s. 12).

W tej optyce miasto należy do istot nieludzkich, jakby-nieludzkich i niezupełnie ludzkich, fragmentarycznych, uszkodzonych. W miejskiej dżungli są „dzikie” (obrzydlive) zwierzęta wdzierające się w przestrzeń ludzką, jest rzeczywistość atakująca zmysły, brak natomiast ludzi, których można by nazwać swoimi. O tego rodzaju dzikości czytamy w książce Marzeny Filipczak:

Byłam w hotelu. Po moim pokoju chodziły karaluchy długości palca, z łazienki wychodziły kolejne, przez okratowane okno widziałam zatłoczony bazar (dlaczego na ulicach nie ma tu w ogóle kobiet?). Było jasno, gorąco i głośno (Filipczak 2009, s. 7).

Eksploratorskim doświadczeniem bywa wynajęcie pokoju hotelowego, w którym panoszy się robactwo, a łazienka odbiega od tego, co określa się mianem przyzwoitego standardu. Ta sytuacja daje się jednak opanować – w dżungli miasta można założyć „obóz” i pozwolić, by zadziałała wola przetrwania:

Dziurę, z której wychodziły karaluchy, zatkałam foliową reklamówką, do lamp na ścianach przywiązałam sznurek, a do niego moskitierę, i zapadłam w drzemkę. Kiedy się obudziłam, wcale nie miałam ochoty wychodzić na zewnątrz. Ale byłam głodna. Znalazłam lokalną knajpę. Karaluch chodzący pomiędzy miskami już nie zrobił na mnie wrażenia (tamże).

Współczesny podróżnik – jako że działa w obszarze postturystryki – wie, że widz współtworzy miejsca, na które patrzy. Opisawszy dzikość, może więc zdystansować się do niej, ukazawszy jako jedną z możliwych optyk, tak jak czyni to Max Cegielski w *Masali*:

Za każdym następnym pobytem w Delhi szukał tego pierwszego mocnego wrażenia. Nigdy już nie wróciło. Po roku i po dwóch latach, kiedy włóczył się nocą po cichym i spokojnym Pahargandżu. Żadnego wężowu, brak przerażających tubylców. Miejsce nie zmieniło się, raczej on (Cegielski 2008, s. 12).

Wydaje się jednak, że metaforyka dzikiej natury nie daje mu spokoju – powraca znany nam już obraz rzeki:

Okazało się, że Paharganz przypomina wzburzoną rzekę. Wąską, krętą i nieregularną uliczką płyną nieustannie ludzie. Sklep na sklepie, stragany, budki, kontuary, towary rozłożone na ziemi, sprzedawcy z towarami w rękach i na grzbiecie chodzą w te i wewte. Inni mają wszystko na wysokich czterokołowych wózkach (tamże, s. 14).

Podobny obraz miejskiej rzeki znaleźć można w *Moich Indiach* Jarosława Kreta: „Tu wszystko i wszyscy dokądś zmierzają. Nawet żebracy nie stoją w miejscu. Ten falujący tłum ludzi i wszelkiej maści pojazdów tworzy jedną wielką, nieokiełznaną rzekę” (Kret 2009, s. 182–183). Powtarzalne sceny uliczne budowane z oczywistych motywów wydają się konieczne dla stworzenia przekonującego obrazu Indii – tak jakby pewne obrazy musiały być zobaczone, by doświadczenie wydało się wiarygodne. Indyjska ulica staje się metonimią kraju, streszczającą w sobie to, co dla tego kraju szczególnie charakterystyczne: „Indyjska ulica to jest właśnie *must see* Indii” (Borowy 2019, s. 200).

Formuła przedstawiania indyjskich miast, którą egzemplifikowały przytoczone cytaty, jest łatwa do wychwycenia nawet przy pobieżnym przeglądaniu półek popularnego podróżopisarstwa. Obrazy i metafory powracają na zasadzie echolalii. Jak pokazała to Anna Horolets, pojęcie echolalii stosowane w odniesieniu do praktyk literackich każe zwracać uwagę na „powtórzenia formy lub treści jakiejś narracji przez różne podmioty” (Horolets 2013a, s. 33). Oznacza formę naśladownictwa, która jest funkcjonalna dla komunikacji jako zwięzła, zrozumiała i skuteczna. Podzielane przez autora i czytelników uniwersum dyskursywne sprawia, że stereotypowe obrazy i powtarzalne motywy zdają się prawdziwe dlatego właśnie, że są stereotypowe i powtarzalne (tamże, s. 33–34). Powracające wizje dzikich miast skłaniają do stawiania pytań: Na jakie potrzeby wskazują i jaki rodzaj doświadczenia forsują? Czemu służą w perspektywie literackiego przetwarzania doświadczeń podróżniczych, a jak interpretować je można w szerszym układzie zjawisk kulturowych? Ten krąg pytań określa tematykę niniejszego szkicu.

Test dla podróżnika: przekroczyć ulicę

Nie ulega wątpliwości, że sceny wyjścia na indyjską ulicę w wymowny sposób obrazują wrzucenie podróżnika w obcość:

Podeszłam do krawężnika, usiłując znaleźć dobry moment. Riksza, motor, taksówka rycząca klaksonem, świeży obłok czarnych spalin, który buchnął wprost w moją twarz. Zakręciło mi się w głowie. Brązowa krowa. Kierowcy stłoczeni dookoła niej,

z zaskakującą cierpliwością czekający, aż krowa lekko podrzucając łbem ruszy dalej w dowolnie wybranym przez siebie kierunku. Szaleństwo, ścisk i hałas. Tłok taki, że między samochody nie da się wcisnąć szpilki, a co dopiero przechodnia, który chciałby zaryzykować przechodzenie na drugą stronę (Pawlikowska 2011, s. 18).

Podróżniczka nie jest w stanie płynnie zestroić się z lokalnym rodzajem ruchu; narracja odwraca problem i z możliwej opowieści o sposobie odbierania świata przez Europejkę czyni przekaz o mieście, w którym każdy ruch może okazać się zgubny. Dałoby się pewnie dynamikę tej przestrzeni opisać nie jako bezładną, lecz aktualizującą określony porządek. Co więcej, autorka wydaje się tego świadoma, wspominając, że „wszyscy respektują uliczne prawo silniejszego i dzięki temu drogi nie są pełne krwi i rozbitych aut” (tamże, s. 16). Moc opowieści bierze się jednak z umiejętności przejścia ponad tą konstatacją – pozwala to zachować dżunglę miast jako przestrzeń eksploratorskich przygód.

Kontrprzykład dla tej sytuacji podaje Tim Edensor – socjolog i geograf kulturowy, mający w swej naukowej biografii prowadzenie długotrwałych badań terenowych w Indiach. We fragmencie książki o tożsamości narodowej, kulturze popularnej i życiu codziennym korzysta ze zdobytych wówczas doświadczeń, opisując ruch uliczny:

Indyjscy kierowcy kierują się pewnymi określonymi normami. Konwencje te nie są stworzone przez państwo – w istocie przestrzeganie oficjalnych przepisów jest na dość niskim poziomie – ale powstały w wyniku wspólnego stosowania rozpowszechnionych norm (Edensor 2002, s. 158).

Zauważmy, że z tych samych motywów, których używała Pawlikowska – takich jak różnorodność pojazdów, dźwięk klaksonów, przepychanie się w tłoku czy krowy chodzące po ulicach – Edensor układa zupełnie inną narrację – o porządku:

Konieczne jest na przykład użycie klaksonu w celu ostrzeżenia pojazdu, który zamierza się wyprzedzić, ponieważ niewiele samochodów posiada wsteczne lustro i zasadniczo rzadko się z nich korzysta. Większość samochodów posiada napis „Zatrąb proszę”, by zachęcić do takiego postępowania. Jest to przyczynek do odrębnej przestrzeni dźwięków indyjskiej drogi. Pojazdy i inni użytkownicy drogi powinni też przestrzegać zasady, że pierwszeństwo posiada pojazd większy. Zgodnie z tym samochody muszą ustępować miejsca autobusom i ciężarówkom, riksze motorowe – samochodom, rowery – riksom i motocyklom. Na przykład zbliżając się do skrzyżowania w kształcie litery T, samochody nie muszą czekać na przerwę w ruchu, ponieważ oczekuje się, że to inni, mniejsi użytkownicy drogi powinni się zatrzymać i bez przeszkód przepuścić samochód. Nawet liczne krowy pasące się wzdłuż dróg nie są tak często zmuszane do zejścia na bok jak inni użytkownicy dróg (tamże).

Zasadę, w myśl której większy ma pierwszeństwo, zauważają w zasadzie wszyscy – wychwytyują ją podróżnicy i antropologowie. Podobnie łatwa do wychwycenia jest też specyfika używania sygnalizacji dźwiękowej. Semantyczny użytek uczyniony z tych spostrzeżeń może być jednak bardzo różny; różne są też narracyjne pomysły na oryginalne wykorzystanie tej konstatacji. Za obserwacją prowadzoną przez badacza społecznego stała chęć zobaczenia reguł, stąd też nawet jeśli przedmiotem opisu był obszar ruchliwy, to narracja ewokowała wrażenie swojego rodzaju stabilności, stając się reprezentacją pewnego porządku. Pawlikowska, nawet jeśli deklarowała gotowość poznawania obcych kultur i zagłębiania się w różnorodne codzienności, pozostawała epistemologicznie zamkniętym poznawczym centrum swego świata. Z jej opowieści możemy jednak wydobyć informacje o trybie, w jakim rozpoznawane było otoczenie. Zobaczmy, jak reaguje na nie wyczulone zmysłowo ciało:

Ryk klaksonów, warkot silników, sapanie gorących rur wydechowych. I równie gorące usta wielbłąda ciągnącego drewniany wózek wyładowany aż po niebo okrągłymi belkami. Przyciąłam się jak skoczek, wyczekując na odpowiedni moment, żeby rzucić się sprintem do drugiego krawężnika. Ale przede mną sunęła nieprzerwana, ciasna, rzęząca metalem i buchająca spalinami kawalkada przepychających się pojazdów. Niekończąca się rzeka indyjskich pojazdów mechanicznych i napędzanych własnymi mięśniami (Pawlikowska 2011, s. 18).

Narracja o globtroterskiej wolności skrywa obraz podróżniczki uwięzionej w swoim ciele, skrępowanej zmysłami, ograniczonej habitusem. Wspomniane przez Pawlikowską „ryk klaksonów, warkot silników, sapanie gorących rur wydechowych” (doznania słuchowe), „gorące usta wielbłąda” (wyobrażenie palącego dotyku) „ciągnącego drewniany wózek wyładowany aż po niebo okrągłymi belkami” (chwytane wzrokiem) – i potem próba skoku w ulicę (wspomnienie priopercepcji) da się potraktować jako analityczny zapis wielozmysłowego doznania. Moment przyczajenia się do skoku zawiera w sobie wyobrażenie oporu, jaki stawia nurt ulicy.

Indyjska ulica to obszar paradoksalny – może być jednocześnie powolny i gwałtowny:

Nie ma chodników. Przeciskają się ludzie, samochody, riksze rowerowe i motorowe, też na trzech kółkach. Wschód nie zna chyba instytucji „przechodnia”, czyli kogoś, kto w pośpiechu mija wszystko, pędząc do swoich spraw. Po pierwsze, nikt się nie spieszy, po drugie zaś, każdy obecny na Pahargandżu wchodzi w jakieś interakcje z innymi. Nie da się po prostu przejść, nie da się nie zwracać uwagi na otoczenie. Wszystko jest zbyt blisko, zbyt obfite, kolorowe, głośne i pachnące. Wciska się w uszy, oczy i nos (Cegielski 2008, s. 15).

Niespieszność i możliwość swobodnego dysponowania czasem to te elementy, które w kontekście podróży mają pozytywne znaczenie (piszę o tym w dalszych szkicach). Tu chodzi jednak o inny rodzaj powolności – taki, w którym „wolno” nie oznacza „spokojnie”. Swoista opieszałość otoczenia blokuje swobodę ruchów podróżnika, krępuje go, by pozwolić wcisnąć się dżungli w jego ciało – przez uszy, oczy, nos. Natomiast wchodzenie w indyjskość może być przedstawione jako nabywanie umiejętności sprawnego poruszania się w ruchu ulicznym. Ilustruje to fragment książki *Prince Polonia* Cegielskiego. Kolejne pobyty bohaterów w Indiach sprawiają, że ulica to obszar, którego dynamikę rozpoznają, poruszając się w nim, przy czym zachowany jest ten sam repertuar obrazowy: beładny ruch, tłok powodujący konieczność przepychania się lub uskakiwania przed okazjonalnymi niebezpieczeństwami:

Uniknęli bryzgów błota z wielkiej kałuży, w którą wjechał skuter obciążony mężczyzną, kobietą i dzieckiem, wpadli jednak na śmieci zamiecione pod mur, wdepnęli w stos zużytych kubeczków z wypalanej gliny, na Pahargandżu nie używano jeszcze plastikowych pojemników. Przepchnęli się obok kolejki stojącej do ulicznego punktu telefonicznego, agent pilnował i opłat, i cennego aparatu [...] Uskoczył przed smarkiem starszego mężczyzny, opróżniającego nos mocnym strzyknięciem przed siebie [...] (Cegielski 2020, s. 133).

W narracjach, które pozornie malują świat zewnętrzny, kryją się inne – o wrażliwych ciałach podróżników. Jeśli trochę zmienimy nachylenie lektury, dojrzymy więc opowieści o tym, jak Indie przesączają się przez filtr wielozmysłowego doświadczenia, które wprowadza dezorientację w uwewnętrznione opanowane przez człowieka schematy zachowań. Dostrzeżemy też pracę mechanizmu narracyjnego, za którego sprawą brak wprawy w opanowaniu lokalności zostaje przeobiony na „prawdę” o lokalnym świecie – chaotycznym i źle zorganizowanym.

W następnym rozdziale pozostaną jeszcze przy kwestii podróżopisarskich obrazów „praktykowania ulicy”, ale pokażę, że repertuar środków, jakimi posługują się autorzy, nie ogranicza w sposób bezwzględny zakresu wyrażania sensów – w istocie da się wyjść poza przedstawioną powyżej formułę.

Zrozumieć ulicę

Poniższy cytat z *Mozaiki indyjskiej* Tomasza Mazura wydaje się wręcz katalogowym ujęciem motywów i chwytów retorycznych, o których pisałam wcześniej. Mamy tu zatem brak granic między chodnikiem a jezdnią, wszechobecne śmieci, tłok, smród i hałas, nieprzestrzeganie przepisów i ogólną chaotyczność ruchu.

Wspomniane zostało wszechobecne zagrożenie różnego rodzaju wypadkami, przy czym podróżnik zdaje się jedynym, który je dostrzega:

Spacer? Huk, gorąco i smród. Nigdy nie sądziłem, że mogę przeżyć cały dzień, oddychając wyłącznie spalinami. Wokół poniewierają się sterty śmieci. Przy większości ulic chodnik w ogóle nie istnieje. Przyzwyczajenie każe szukać linii oddzielającej miejsce pieszych od jezdni. Daremny wysiłek. Granica jest płynna, wypełniona budami, kramami, wózkami. Tłum przebiega we wszystkich kierunkach i człowiek instynktownie obraca się bokiem, czując się winny ciasnocie. Piesi wkraczają na drogę jak ślepi samobójcy, nawet matki ciągną małe dzieci wprost pod koła. Poruszanie się na piechotę nie jest łatwe, a jakimkolwiek pojazdem – całkowicie niemożliwe. Co chwilę korek. Wciąż zapominam o panującym tu ruchu lewostronnym. Zapomnieć tym łatwiej, że bez przerwy ktoś jedzie pod prąd. Nawierzchnia – wyrafinowany tor przeszkód – wymaga skupienia i szybkiej reakcji, lecz ustawiczne patrzenie wyłącznie pod nogi nie jest idealnym rozwiązaniem. [...] Chcąc popatrzeć na ulicę, należy się zatrzymać. Odrapany słup daje przynajmniej z jednej strony schronienie przed szturchańcami przechodniów (Mazur 2009, s. 11, 20).

Fragment *Mozaiki indyjskiej* przytoczyłam z tego względu, że w istocie jej autor zmierza do przełamania stereotypowej narracji podróżniczej. Prowadzi opowieść kilkoma torami, zestawia różne konwencje opowiadania. Fragmentaryczny dziennik indyjski to jeden z tych torów, a niemożność uchwycenia istoty doświadczenia podróżniczego stanowi przedmiot pisarskiej troski: „Codziennie walczę z dziennikiem podróży. Piszę o autobusach i riksach nie dlatego, że stanowią podstawę przeżyć, lecz dlatego, że są jedynymi fragmentami rzeczywistości, jakie jestem w stanie ująć w słowa” (tamże, s. 102–103). W porządku interpretacyjnym tej książki obrazy takie, jak ten przytoczony wcześniej, wcale nie pokazują „prawdziwych Indii”. Trudno jednak zaprzeczyć, że poświadczają efektywność repertuaru przedstawieniowego indyjskiej ulicy. Wyrażenia takie, jak „huk, gorąco i smród” u Tomasza Mazura czy „ryk klaksonów, warkot silników, sapanie gorących rur wydechowych” u Beaty Pawlikowskiej od razu wprowadzają czytelnika *in medias res* – w układ odniesień symbolicznych dotyczących podróżniczej wersji indyjskiej ulicy¹. Jednakże w odróżnieniu od Pawlikowskiej, która pozostaje w kręgu ustalonego zestawu skojarzeń, Mazur kilkakrotnie „przepisuje” swój opis ulicy w wersjach przekształconych za sprawą doświadczenia, w którym kulturowa niewzruszoność podstaw postrzeganego świata ulega dekonstrukcji². O ile cytowany

¹ Z antropologicznego punktu widzenia warto potraktować je jednak również jako świadectwa sensorycznej wrażliwości przybysza, który na tej ulicy sobie nie radzi. Autorzy dokumentują sytuacje, w których lokalne otoczenie narusza mechanikę habitusu i atakuje zmysły.

² Kilkutorowa, mozaikowa struktura narracyjna książki Mazura tworzy przestrzeń, w której pisarz (z wykształcenia będący etnologiem) podsuwa klucz do zrozumienia tego rodzaju zabiegów: „Podobnie jak tłumacz stosujący metodę zastępowania wyrazów będzie

wcześniej fragment w stereotypowy sposób ukazywał podróżnika na indyjskiej ulicy, o tyle nieco dalej podmiot doświadczający jest trudno uchwytne – jakby rozplynął się w doświadczaniu ulicy, jakby doświadczenie prowadziło go do specyficznej formy jej rozumienia:

Coś dziwnego stało się z ulicami.

Utraciły chodniki, utraciły jezdnie, utraciły granice między nimi. Ich definiowanie w kategoriach architektonicznych zostało pozbawione sensu. Nie, nie opustoszały. Raczej zyskały na masie, dodano im trzeci, czwarty, piąty wymiar.

Znikły kanty i krawężniki. Pierwszeństwo przejazdu, przejście dla pieszych, skrzyżowanie – pojęcia zbędne, nieprzystające, pozbawione fizycznych odpowiedników. Umarła idea pasów ruchu. Tylko pewnej niedzieli o wschodzie słońca, w wielkim mieście, pojawiły się na krótko namalowane na asfalcie białe linie. Słowo „ulica” przestało być rzeczownikiem. Jest czasownikiem. Ulica to to, co dzieje się między dwoma rzędami budynków. Ulica to przecierany wciąż na nowo szlak pojazdów i ludzi. To warsztat, plac zabaw, targowisko, a dla wielu mieszkanie. Ulica jest sceną codzienności. Piesi, krowy i pojazdy grają swe role wolni od jakiegokolwiek scenariusza. Ulica – to życie (tamże, s. 175, 184).

Uliczny ruch ma tu charakter organiczny, stanowi przejaw fizjologii miasta – „ruch nie ma charakteru posuwistego ani nawet pełzającego. Jest raczej czkający, dookolny, nieokreślony, przypadkowy, zmienno kierunkowy” (tamże, s. 190). W tym trybie wnikania w życie ulicy niknie podróżnik jako osoba doświadczająca, pokazuje się nam inne możliwości ujmowania lokalności.

Drugi przykład wychodzenia poza podróżopisarskie koleiny pochodzi ze *Spo-wiedzi Hana Solo*. Znajdujemy w niej opis eksperymentowania z tubylczym doświadczeniem ulicy:

[...] kiedyś wsiadłem na riksę rowerową i próbowałem jechać, ale to cholernie ciężkie, trudno manewrować tym pojazdem nawet na pustej przestrzeni, a w ruchu ulicznym, to zapomnij. [...] Bo problem z kierowaniem riksą jest taki, że jak już przednie koło raz skręci w jedną stronę, to trudno potem odwrócić ten kierunek. Balansem ciała nic się nie robi, bo pojazd ma trzy koła, rusza się jak krowa. Korkta wymaga sporego wysiłku. Wystarczy spróbować tego gdzieś w trasie, żeby docenić kunszt chłopaków z niskiej kasty (Borowy 2019, s. 150, 153).

Mając takie doświadczenie, bohater z innej perspektywy wnika w zasady. Kiedy próbuje zrozumieć sposób, w jaki poruszają się riksarze, szuka tych zasad nie

odnosił sukcesy jedynie w przypadku najprostszych zdań, tak i badacz kultury skazany jest na banały, dopóki nie zdecyduje się na radykalną zmianę myślenia. Warunkiem zrozumienia obcej kultury jest wczucie się w odmienne pojmowanie świata, podobnie jak akceptacja odmiennej gramatyki jest kluczem do przekuwania rzeczywistości w zdania zrozumiałe dla myślących inaczej niż my” (Mazur 2009, s. 175).

w przepisach ruchu drogowego, lecz w sposobie posługiwania się ciałem, które wyczuwa panujący wokół ruch i dostosowuje się do niego:

Lubię patrzeć na robotę rikszarzy rowerowych. Żeby jechać w miarę płynnie, kierujący pojazdem musi szukać luk w ruchu ulicznym. Nie chodzi jednak o te, które tworzą się teraz, bo z pasażerem albo dwoma na pace riksarz jest za wolny i zanim wykona ruch, ktoś inny wykorzysta lukę. Musi przewidywać, gdzie pojawi się pusta przestrzeń za sekundę czy dwie, i tam się skierować, zanim zrobi to ktoś inny. Od razu też wypatruje następnej okazji. Wydaje się, że ulica jest zatłoczona na maksa, a ten najczęściej chudy chłopak, metr po metrze, wskakuje w puste miejsca, które pojawiają się przed nim, jakby ktoś je zaczarował, i nie wypada z rytmu, dobywa ulicę, często z pasażerem dwa razy cięższym od siebie (tamże, s. 150).

O ulicy narrator mówi, że **wydaje się** mu się zatłoczona, a nie, że **jest** zatłoczona. Ta pozornie niewielka różnica wskazuje na modus, w jakim obserwuje otoczenie. Tutaj znaczenia nie są ostateczne – pozostaje otwarte pole dla możliwości interpretacyjnych obserwatora. Ten ostatni narracyjnie porzuca swój habitus, by zrozumieć, skąd się bierze wprawa w poruszaniu się ulicą w stosownym rytmie. Z motywów typowych dla repertuaru przedstawieniowego indyjskiej ulicy Borowy układa obraz niemający już tak negatywnego wydźwięku jak te cytowane poprzednio:

Indyjska ulica to temat sam w sobie. Nie ma tu praktycznie chodników, a jeśli są, to zajęte przez stragany czy inne biznesiki. Na wąskiej jezdni muszą się zatem zmieścić piesi, riksze rowerowe, riksze motorowe, samochody. Wszyscy mieszą się ze sobą, poruszają w obu kierunkach bez składu i ładu. Tak naprawdę trudno się zorientować, czy ruch jest prawo – czy lewostronny. Wygląda na to, że użytkownikom jest to obojętne (tamże, s. 149).

Warto zauważyć, że opisując proces stopniowego osvajania indyjskiej ulicy, autor przywołuje oczywisty w tym kontekście motyw chaosu: początkowo widać tylko chaos, z czasem można się oswoić i zacząć rozróżniać i nazywać poszczególne elementy.

Tu idzie męzatka w sari, tam sikh, a tamta kobieta jest wdową. Ta restauracja jest muzułmańska, a w tamtej Chicken Tandoori Restaurant przy kasie siedzi stary sikh, a przy cukierni na rogu żebraczka z niemowlęciem na ręku prosi o litość śliczną dziewczynę ubraną w salwar kamee, strój kobiet z Punjabu. To jest wyznawca Wisznu, tam mamy ołtarzyk Kali, dalej przez ulicę przechodzi święty sadhu, a na skraju ulicy chętnych szuka czyścicieli uszu. A tam przed sklepem stoją hidźra i wyraźnie oczekują datku (tamże, s. 200).

Stąd tylko krok do zastąpienia lęku podziwem:

A jak Indusi jeżdżą!? Godzinami można patrzeć! Przepisy ruchu drogowego? Jakie przepisy, gdzie i w jakim języku wydrukowane? (tamże).

Wydaje się, że znalazłszy się po stronie podziwu, Borowy idzie w innym kierunku niż Mazur, u którego momenty estetycznego zatrzymania uwagi były okazjonalne³. Obaj jednak odwołują się do tego samego repertuaru obrazowego, który w symbolicznym uniwersum podzielanym przez autora i czytelników sygnuje indyjskość.

Praktyka ruchu drogowego

Zupełnie inaczej prezentował się ruch drogowy z wnętrza austina (25 tysięcy kilometrów przez Indie). Zresztą cały kraj ukazywał się wówczas z dość korzystnej perspektywy „władców ulicy”. Państwo Rytłowie nie narzekają na riksarzy i wszechobecne krowy, bo ruch uliczny i tak rozstępuje się przed ich trąbiącym autem. „Nie przerywając ożywionej dyskusji na tematy techniczne, trąbiąc bez przerwy na riksze, krowy, rowerzystów i co tam jeszcze włązi w drogę, dojeżdżamy późnym wieczorem do świętego miasta Sikhów, Amristaru” (Woźnicka, Rytel 1986, s. 227).

Jednak nawet wtedy, gdy znajdują się poza autem, na ulicy, zdają się zachowywać umiejętność patrzenia „zza szyby”⁴. Weźmy za przykład opowiadanie Ewy o rynku w Aurangabadzie – udała się tam z synkiem w poszukiwaniu miejsca, w którym mogliby zjeść obiad:

Poszliśmy na rynek. [...] Tłok jak wszędzie. Fale ludzi przelewają się tam i z powrotem. Po bruku turkocą dwukołowe wózki. Między nimi przeciskają się rowerzyści, dmą w gumowe trąbki od samochodów naszych pradziadków, a im hałas większy, tym dumniej spogląda na szary tłum właściciel tego wspaniałego instrumentu. Łaciate wyliniałe psy wyjadają coś z rynsztoka, koło domów stoją wózki – kramiki,

³ Zaznaczał zresztą wyraźnie, że proces poznawania Indii zaczyna się od zgody na to, że pozorny chaos powstaje za sprawą przyzwyczajenia percepcyjnych tego, kto patrzy: „Chciałoby się zrobić porządek. Śmieci – na wysypisko, dzieci – do szkoły, chorzy – do szpitali, wariaci – do domów obłąkanych, krowy – do obory, auta – na złom. Ale tak się nie dzieje. To wszystko pojawia się w jednym miejscu na raz. Jak kod genetyczny najdrobniejsza cząstka Indii zawiera je całe w sobie” (Mazur 2009, s. 266).

⁴ Używając wyrażenia „zdają się”, chcę zaznaczyć, że dystans ten wytwarzany jest za pomocą retorycznego nachylenia narracji, za którego sprawą świat przedstawiony staje się wewnętrznie spójny; nie jest to lustrzany obraz doświadczenia.

na których leżą strączki czili, papaje, banany, cytryny, orzeszki i jakieś nie znane mi bliżej zielone zielsko. Wśród tego zgiełku poruszają się kobiety z dziećmi na biodrach i z koszykami na głowach oraz mężczyźni, na ogół z pustymi rękami. Staliśmy się od razu ośrodkiem zainteresowania. Sprzedawcy wyskakiwali ze skóry, zachwalając swoje skarby. Tłum wołających o bakszysz dzieciaków wprost następował nam na pięty (tamże, s. 152).

Nietrudno tu znaleźć motywy, które w cytowanych wcześniej fragmentach tworzyły obraz dzikiej ulicy indyjskiej, ale mają one zupełnie inny wydźwięk. Śmiecie i brud pojawiają się marginalnie (nie jako śmiecie *sensu stricto*, lecz jako resztki pożywienia zjadane przez zwierzęta) i nie wydają się czymś uciążliwym. Dźwięki trąbek nie są traktowane jako atak na europejski zmysł słuchu, ale jako przejaw lokalnych obyczajów. Zgiełk to oczywiste tło dźwiękowe, które nikomu nie przeszkadza i nie zaburza płynności ruchu („Wśród tego zgiełku poruszają się kobiety z dziećmi na biodrach i z koszykami na głowach”). Postawa osoby obserwującej pozwala wychwytywać z otoczenia szczegóły i przedstawiać je tak, jak prezentować się mogą oglądane z bezpiecznej odległości, a nie ze względu na wielozmysłowe odczucia uczestnika.

Fakt, że Ewa z synkiem znaleźli się w samym środku zamętu na miejskim rynku, nie został szczególnie wyeksponowany; co więcej, ich obecność ukazana jest najpierw poprzez reakcje otoczenia („Staliśmy się ośrodkiem zainteresowania”). Ten układ, w którym najpierw jest widok ulicy, potem reakcja otoczenia na obcych, a dopiero w dalszej kolejności wspomina się o wrażeniach podróżników (tutaj jest to odczucie, że ktoś depta im po piętach), stanowi porządek odwrotny do tego, który uprzywilejowywać będą opowieści Pawlikowskiej, Filipczak czy Cegielskiego. W nich najpierw pojawiają się podróżniczka lub podróżnik, odczuwający swe osaczenie przez ulicę; wychwytywać oni będą te elementy, które najbardziej atakują zmysły i budzą poczucie zagrożenia. Dopiero potem z tych wrażeń wyłoni się obraz ulicy.

Jakkolwiek w narracji o rynku w Aurangabadzie wyraźny jest dystans obserwacyjny, stoi za nią pewien rodzaj obycia z indyjską przestrzenią publiczną i z ruchem drogowym. Zauważmy, że trąbiący rowerzyści, przedstawieni z pewnym protekcjonalizmem, zachowują się w sposób analogiczny do tego, który przejawiają właściciele austina, gdy trąbią na rowerzystów, riksarzy, krowy i „co tam jeszcze włązi w drogę” – czyli na słabszych uczestników ruchu drogowego. Podróżujący Polacy umieją zawczasu rozpoznać silniejszych i unikać z nimi kolizji⁵.

⁵ Zob. np.: „Od chwili wjechania na szeroki trakt prowadzący z Puny do Bombaju sytuacja zmienia się całkowicie. Już nie jedziemy niemal samotnie. W jedną i drugą stronę ciągną nieprzerwanie sznury wielkich ciężarówek, przy których nasz samochód wygląda jak pekińczyk przy wielkim dogu. Jazda wśród takich kolosów wymaga sporo zręczności i ciągle napiętej uwagi” (Woźnicka, Ryttel 1986, s. 158).

Opanowanie przez nich zasady, w myśl której „większy ma pierwszeństwo”⁶, jest wiedzą praktyczną, powiązaną z umiejętnością rozpoznania własnego miejsca w motoryzacyjnej hierarchii. Posługują się nią z dużą sprawnością; to ona pozwala zająć pozycję obserwatora wtedy, gdy trzeba pieszo poruszać się wewnątrz tego tłumu, ona też pozwala rozpoznać własne miejsce w hierarchii pojazdów – trąbić na mniejszych, robić uniki przed większymi. Zamiast narzekać na ruch drogowy Rytłowie egzekwują swoje miejsce, gdy czują się na pozycji silniejszej:

[...] wjeżdżamy na długi most, którym noga za nogą posuwa się prawie się nie kończąca kolumna dwukołowych arb. Jadą środkiem, a że most jest bardzo wąski, nie możemy wyminąć karawany. Skłonienie woźniców do zjechania na bok wydaje się niemożliwością. Trąbienie i krzyki nic nie pomagają. Wreszcie rozzłoszczona Ewa wyskakuje z samochodu, łapie za wędzidło i ciągnie wołu na bok. Chłopi coś krzyczą po gudżaracku, ale wreszcie odsuwają się tak, że możemy przejechać (tamże, s. 198)⁷.

Uwaga podróżnych skierowana jest na to, co istotne dla określenia ich pozycji. Na drogach poza miastami dostrzegane są więc głównie ciężarówki, na które trzeba uważać, lub stada bydła, które najlepiej przegonić. Ciężarówek nie opisuje się jednak w sposób, który ma wydobyć ich egzotykę. Fakt, że mogą być niebezpieczne dla mniejszych samochodów, nie wynika tu z indyjskiego charakteru kierowców ani ze specyfiki tamtejszego ruchu ulicznego. Owszem, ich kierowcy zachowują się z pewną dezynwolturą, ale są również skłonni do bezinteresownej pomocy oraz zaskakującej uprzejmości: „Drogą toczą się arby takie same jak w innych okolicach, pędzą ciężarówki, zginie wszystko, co nadjeżdża z przeciwnej strony, ale zjeżdżają zwykle grzecznie na pobocze, kiedy jadący w tę samą stronę samochód osobowy chce je wyprzedzić” (tamże, s. 238).

Utrudnienia na drodze, takie jak korki⁸ czy objazdy, nie są egzotyzowane ani demonizowane. Kopczyki usypane na wiejskiej drodze po to, by spowolnić ruch

⁶ Zob. np.: „Ruch na szosie do Delhi jest coraz większy, a szosa wąska. Ciężarówki i autobusy jadące środkiem nie zwracają uwagi na mniejsze pojazdy i biada śmiałkowi, który nie uskoczy w porę na pobocze. Tu nie ma żartów. Jesteś słabszy, ustąp nadjeżdżającemu i mocniejszemu, bo będzie źle! Kiedyś widzieliśmy takie wozy. Każdy z kierowców uważał się widać za mocniejszego i w rezultacie jeden i drugi samochód został „skrócony” z przodu o metr” (tamże, s. 224). Zwróćmy uwagę na to, że obserwacja ta dokonana jest niejako z wnętrza tego ruchu – z szosy, którą wraz z innymi jadą Rytłowie swym samochodem.

⁷ W innej sytuacji, gdy krowy tarasują drogę, „[...] uciekamy się do ostatecznego sposobu – lekkiego stuknięcia zderzakiem idącej przed nami kościstej krowy. Efekt jest niespodziewany. Rozlega się brzęk szkła, krowa lekko podskakuje, ogląda się od niechcenia, spokojnie idzie dalej, a my po prostu nie my reflektora!” (tamże, s. 202).

⁸ Np.: „Trzy kwadransy tkwimy jeszcze w monstualnym korku na skrzyżowaniu z szosą Ahmabadu, ale wyteśkniony Bombaj jest bliżej. O trzeciej nad ranem wyjeżdżamy w opu-

pojazdów (jadąc szybko, wzniciłyby kurz), duże kamienie znaczące miejsce naprawy samochodu i pozostawione po ukończeniu pracy, tarasujące drogę ciężarówki oczekujące na naprawę...⁹ To wszystko utrudnia jazdę, ale przestaje budzić złość, gdy tylko zauważona zostaje celowość niewygody.

To prawda, że bohaterowie tej książki różnią się od okazjonalnych podróżników. Nie tylko zwiedzają Indie, ale przez parę lat także tam mieszkają, ucząc się obsługiwać codzienność (a więc także poruszać się w ruchu ulicznym). Nie determinuje to jednak bez reszty końcowego efektu narracyjnych przetworzeń. Indie nie tracą bowiem w tej opowieści waloru egzotyczności – umiejscowiony jest on jednak gdzie indziej (gdzie konkretnie – pokazałam w rozdziale *Spojrzenie socjalistyczne i kolonialny entourage*).

Podróżopisarz *contra* badacz społeczny

Dla porównania zobaczmy, jak w narracji cytowanego wcześniej Tima Edensora różnorakie elementy ulicy układają się w lokalny porządek, stając się choreografią ruchu ulicznego i symfonią dźwięków:

Zróznicowane pojazdy korzystające z dróg: wozy zaprzężone w woły, samochody, rowery, motocykle, riksze motorowe i rowerowe, autobusy i inne środki transportu poruszają się z różną prędkością i wykonują rozmaite manewry w celu zdobycia przestrzeni, tworząc płynną choreografię zupełnie odmienną od kontrolowanego przepływu i prędkości ruchu ulicznego na drogach zachodnich (Edensor 2002, s. 158).

Pojęcia choreografii i symfonii są częścią aparatu badawczego Edensora; autor ten traktuje ruch uliczny jako przedstawienie (*performance*), którego nieodłącznym elementem jest cielesne uczestnictwo. Chce widzieć ruchy w ich zmiennych płynnościach i wychwytywać krzyżujące się przepływy; jest to też przedstawienie odegrane przez ucieleśnionych aktorów:

stoszące, oświetlone ulice” (tamże, s. 158). Wspomniany korek nie przedstawia się tu jako specyficznie indyjski – mógłby się on zdarzyć gdziekolwiek.

⁹ Zob. np.: „W pewnym momencie dojeżdżamy do ciężarówki, która postawiona na szosie trochę ukośnie tarasuje ją całkowicie. Widocznie coś się zepsuło i kierowca miejscowym wyczajem zabrał zepsutą część do naprawy. Wróci może jeszcze dziś, a może za trzy dni? (tamże, s. 188).

Także: „W pewnej chwili w świetle reflektorów na środku drogi wyrastają wprost przed nami wielkie kamienie. Austin wskakuje między dwa największe, trzeci szczęśliwie mieści się pod podwoziem. Uwaga! Jeszcze jeden i nareszcie przeszkoda zostaje za nami. Później okazało się, że nie była to sytuacja wyjątkowa. Kierowcy ciężarówek, którzy muszą dokonać naprawy na szocie, odgradzają kamieniami miejsce pracy, a później odjeżdżają, nie troszcząc się o nie” (tamże, s. 158).

Sceny miejskie ucieleśniają się w licznych, nakładających się na siebie przestrzeniach, są więc płynnymi całościami o znaczeniach zmiennych i podważalnych. Przedstawienia mogą więc mieć niezliczone formy, zależnie od ról, scenariuszy, choreografii, składów zespołów, instrukcji i wskazówek. Poprzez te ruchome procesy performatywne symboliczne wartości miejsc ulegają nieustannej rekonstrukcji, reprodukcji, reprodukcji, reprodukcji (Edensor 2014, s. 123).

Kiedy Edensor pisze o indyjskiej ulicy, dźwięki, zapachy, doznania dotykowe i propriocepcyjne traktuje jako integralnie powiązane aspekty działania się. Warkot silnika, zapach paliwa i siła, z jaką dłoń naciska klakson, splatają się w płynnych układach logiki ulicy, którą rozumie się także poprzez ciało:

Ta przypadkowość dostarcza wyraźnego doświadczenia zmysłowego, namacalnego poczucia jazdy samochodem polegającej na ciągłym manewrowaniu: naciskaniu klaksonu, gwałtownych skrętach kierownicy, naciskaniu hamulca. Towarzyszy temu zapach drogi indyjskiej: potraw gotowanych wzdłuż drogi, nawozu krowiego i spalin pochodzących od różnego rodzaju paliw. Krajobraz dźwięków drogi nie opiera się z reguły na jednolitym warkocie samochodów, ale stanowi symfonię różnorodnych mechanicznych, ludzkich i zwierzęcych odgłosów urozmaiconych urywkami bollywoodzkich (indyjskich) filmów, pokrzykiwaniem sprzedawców i wszechobecną kakofonią klaksonów samochodowych, które wytwarzają zmieniającą się kompozycję zróżnicowanych tonacji, dźwięków i ich natężenia (Edensor 2002, s. 158).

Oczywiście narracja Edensora wpisuje się w zupełnie inny dyskurs i nakierowana jest na inne cele poznawcze niż te, które przyświecają reportażom i powieściom podróżniczym. Przedstawiłam ją, gdyż pokazuje względność języka, którym operuje podróżopisarstwo, ale także pozwala zobaczyć nowe obszary przywoływanych przez nie znaczeń.

Z pozoru tworzenie tekstów podróżopisarskich jest łatwiejsze od analizy takiej jak ta, którą egzemplifikował tekst Edensora. Wydaje się, że wystarczy gdzieś pojechać i opisać to, co się widziało; nie wymaga to metodologicznych kompetencji potrzebnych przy socjologicznym czy etnograficznym dekodowaniu lokalnego świata. Podróżnicze narracje zagrożone są jednak łatwym osunięciem się w banał. Krowy, śmiecie, riksze, uliczny zamęt, hałas – repertuar poręcznych motywów, które nasuwają się jako pierwsze, znakują doświadczenie, ale i skazują opisy na powtarzalność. Ich celowe pominięcie mogłoby być jednak traktowane jako zafałszowanie doświadczeń, w których się zaznaczały. Dlatego kluczowe dla żywotności trwałych formuł topiki są modyfikacje zakresu ewokowanych sensów. We współczesnym podróżopisarstwie opowieści o mieście stają się właściwie opowieściami o tym, jak na miasto reagują podróżnicy. Jako czytelnicy odsyłani jesteśmy do doświadczenia naznaczonego przez tak zwaną autentyczność gorącą

– wynikającą nie z kryteriów i hierarchii przyjmowanych na gruncie wiedzy uznawanej za ekspercką, ale ze sposobu, w jaki widoki i przeżycia rysują się w horyzoncie pragnień i wyobrażeń podróżnika¹⁰. Wskazują też na specyfikę wielozmysłowych doświadczeń, które mają narracyjnie reprezentować. W odniesieniu do praktyki podróżowania specyfikę tę opisywała Natalia Bloch na przykładzie turystyki trampingowej: „Doświadczenie dużych indyjskich miast stanowi dla wielu uczestników wyjazdów trampingowych duże wyzwanie. [...] Wielozmysłowe doświadczenia w kontakcie turystycznym bywają fizycznie trudne do zniesienia [...]” (Bloch 2014, s. 198). Badaczka wskazała na przekładalność tych doświadczeń na nacechowaną aksjologicznie interpretację całej „kultury indyjskiej”; „śmiecenie, wypróżnianie się w miejscach publicznych, ciągle używanie klaksonów czy jedzenie rękoma” stają się oczywistymi dowodami cywilizacyjnego zapóźnienia (tamże, s. 198–199). Interpretacja lokalnego świata okazuje się więc zakorzeniona w ucieleśnionym, wielozmysłowym doświadczeniu. Jak pisała Bloch, w praktykach turystycznych często pojawia się konflikt pomiędzy zasilającym podróżniczą wyobraźnię pragnieniem autentyczności, które powinno realizować się „wchodzeniem za kulisy turystycznych spektakli”, a oporem, jaki stawia ciało podróżnika. W narracjach o podróżach konflikt ten zostaje wciągnięty w pracę tworzenia „prawdziwych opowieści” o wrzuceniu w indyjskość, o przedzieraniu się przez dzikie miasta, o eksploracji i przygodzie.

Koleiny podróżopisarstwa

Nie jest tak, że we współczesnej literaturze podróżniczej brak obrazów nowoczesnych, dobrze prosperujących miast indyjskich. Można je znaleźć, ale raczej nie zostają zaangażowane w retorykę wyrażania indyjskości. Nowoczesność, porządek i czytelna organizacja przestrzeni rozpoznawane są jako znaki świata zachodniego. O swoim wrażeniu z Kalkuty Cegielski tak pisze: „Centrum miasta bardzo zachodnie. Składa się z kanionów ulic, ścianami są stare kolonialne gmachy. Chodniki, regularne skrzyżowania i inne znaki porządku, jaki zna się z Europy” (Cegielski 2008, s. 100). W tym wypadku „kaniony” nie ewokują pojęcia dzikości i natury, mają przywoływać obraz wąskiej przestrzeni zamkniętej ścianami budynków. Co jednak istotne, porządek, regularność i organizacja mają być tym, co „zna się z Europy”, a więc postrzegane są jako zjawiska nieindyjskie¹¹.

¹⁰ Korzystam tu oczywiście z użytecznego rozróżnienia wprowadzonego przez Toma Selwyna na autentyczność zimną i gorącą (Selwyn 1996).

¹¹ Takie nachylenie interpretacyjne nie ogranicza się do obszaru podróżopisarstwa. Zwracał na nie uwagę Dipesh Chakrabarty w tekście o śmieciach, nowoczesności i spojrzeniu obywatelskim. *Of garbage, modernity, and the citizen's gaze* to tytuł jednego z rozdziałów książki

Zarówno miasta nowoczesne, cywilizowane i porządne, jak i te „dzikie” i chaotyczne wpisane są w układy znaczeń, które trudno byłoby zburzyć lub całkowicie przebudować. Częściowe modyfikacje nie niwelują działania utrwalonych znaczeń. Przykład można znaleźć w nieco późniejszej twórczości autora *Masali*. Z czasem Max Cegielski zaproponował bowiem kontrnarrację dla podróźniczej „drogi do Indii”. Pokazał ją najpierw w wystawie *Sklep polsko-indyjski*, a nieco później w książce *Prince Polonia* (Cegielski 2020). Akcja książki rozgrywa się głównie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., a bohaterowie zajmują się przemysłem na kierunkach azjatyckich. W książce tej estetyką slumsową charakteryzuje się miasto pochodzenia bohaterów – peerelowski Szczecin z chaotyczną architekturą, będącą mieszkanką poniemieckiego porządku, socjalistycznej gospodarki i oddolnych praktyk mieszkańców. To miasto, gdzie chodziło się przez „podwórka, wypatroszone trzewia dawnego miasta, śmietnikowo-parkinowo-ogródkowe zaplecze, gdzie toczyło się codzienne nieoficjalne życie, ukryte za fasadami, które mieniły się warstwami różnych farb, różnych epok”, gdzie „nowoczesna agresja wisiała już w powietrzu” i na pierwszy rzut oka odróżniało się członków band punkowców od skinheadów i zwykłych oprychów. Natomiast indyjskie miasta są w tej powieści chaotyczne, ale jednocześnie dynamiczne, podlegające procesom pozytywnie traktowanej modernizacji. Ich mieszkańcy pracują nad swym stylem życia, chcąc, by w możliwościach konsumpcyjnych nie odbiegał on zbyt od wzorców zachodnich:

Delhi się zmieniało. Stawało się coraz bardziej kolorowe, sklepikarze zakładali plastikowe szyldy podświetlone żarówkami, każdy miał własny generator prądu, akurat przerwy w dostawie elektryczności były równie częste jak poprzedniego roku. Przybywało samochodów, pojawiały się małe maruti 800 dla klasy średniej produkowane na japońskiej licencji suzuki. Przeważały białe modele, ale z daleka rzucały się w oczy ekstrawaganckie czerwone egzemplarze kierowane przez kobiety, co wcześniej rzadko się zdarzało. Zamożniejsi Hindusi chcieli mieć nie tylko magnetowid i kamerę wideo, ale także samochód. Chcieli żyć jak bracia i siostry, kuzyni, którzy wyemigrowali do Anglii, Stanów Zjednoczonych i Kanady. Coraz więcej mężczyzn nosiło się z europejską, zakładali dżinsy i kolorowe koszulki, wyróżniali się pośród tłumu w tradycyjnych białych szatach (Cegielski 2020, s. 242).

Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies (Chakrabarty 2002). Jak pisał, zachodnie spojrzenie, dla którego Indie jawią się jako kraj „upału i kurzu”, zamieszkaną przez ludzi ślepych na niezdrowe aspekty środowiska, wpisuje się w dyskurs znacznie szerszy, określany przez język nowoczesności, świadomości obywatelskiej, zdrowia publicznego, a także pewnych wzorców estetycznych odnoszonych do zarządzania miejscami publicznymi. Jest to zarówno język nowoczesnych rządów (kolonialnych i postkolonialnych), jak i środowisk sił narodowych w Indiach (tamże, s. 65–68).

To właśnie Delhi jest miejscem spotkania Polaków i Hindusów – nie jako opozycyjnie rozumianych turystów i tubylców, ale jako partnerów w nielegalnych interesach. Spojrzenie autora nie kieruje się na biedę, jakkolwiek nie unika chudych krów, żebraków i ulicznych śmieci – to elementy krajobrazowe, chwytane kątem oka, wcale nie najważniejsze. Bieda i bogactwo są tu względne, ekonomia jest ponadnarodowa, a slumsowość objawić się może zarówno w Delhi, jak i w Szczecinie czy Warszawie¹². Fakt, że chodzi tu o Szczecin i Warszawę z minioniej epoki, pozwala zachować uporządkowany układ, w myśl którego warci oglądania mieszkańcy slumsów są „gdzie indziej”.

Książka i poprzedzające ją wydarzenia wystawiennicze dają się czytać jako dyskusja z forsowanym obrazem ekonomii i ideologii. Wydaje się jednak, że nie stanowi to szczególnego zagrożenia dla funkcji, jaką określone motywy pełnią w nadawaniu obrazom miast znamion prawdziwej indyjskości. W roku 2018 w wywiadzie dla „Głosu Szczecińskiego” Cegielski wyjaśniał swój pomysł, odwołując się do perspektywy ekonomicznej:

Obecnie Indie są eksporterem siły roboczej i technologii. U nas brakuje rąk do pracy, w Indiach są tysiące Hindusów, którzy przyjechaliby popracować na budowie, w magazynach, w stocznich... Przedstawiciele wielu firm w Polsce proszą władze o ułatwienie zatrudnienia obcokrajowców stamtąd (Maksymiuk 2018).

W którymś momencie osoba prowadząca wywiad postarała się jednak, by sprowadzić rozmowę na grunt tego, co – jak wiemy – powinno być uwzględnione, gdy mowa o Indiach: „Ale z drugiej strony panuje tam straszna bieda”.

Rozmówca zachował się ugodowo, uciekając się do argumentu, że „w Indiach jest wszystko”, i do topiki kontrastowości:

To prawda, są miejsca, gdzie zobaczysz olbrzymie wieżowce, w całości należące do jednego milionera, w całości zamieszkane przez rodzinę jednego bogacza, a dookoła rozpościerające się slumsy. To slumsy utworzone przez robotników, którzy przyjechali do miasta za pracą i zostali w miejscu, w którym pracowali. Indie to kraj, który może tak samo wpędzić Polaków w kompleksy, jak i w przerażenie (tamże).

Ten moment rozmowy wskazuje na głębokość kolein wyżłobionych w wyobraźni podróżniczej. Tylnymi drzwiami wciskają się tematy, wątki i motywy, które miały pozostać na zewnątrz. Im właśnie poświęcę kolejny szkic.

¹² O Warszawie autor pisze: „Kontrast: syf na ulicy, a w hotelach Zachód pełną gębą, choć powiedzmy szczerze, my prawdziwego Westu jeszcze nie znaleźmy” (Cegielski 2020, s. 281).

8. PRZEZ BRUD I BIEDĘ DO PRAWDZIWYCH INDII

Obszary „prawdy”

Kiedy w czasie pewnych zajęć akademickich prowadziłam dyskusję na temat podróźopisarskich obrazów Indii, spotkałam się ze szczególną krytyką jednej z omawianych książek. Miała ona jakoby pokazywać Indie „mniej prawdziwe”, „mniej autentyczne” niż inne książki, gdyż zbyt mało w niej było obrazów biedy. Moi rozmówcy bez zastrzeżeń akceptowali stwierdzenia, w myśl których „w Indiach jest wszystko” – „wielka bieda i wielkie bogactwo” (Pawlikowska 2011, s. 13). Jednak o ile pominięcie obrazów wielkiego bogactwa wydawało im się dopuszczalne, o tyle uwzględnienie przez autorów kwestii biedy uznawali za konieczne – jakby wystarczyło zbliżyć się do jednego z biegunów krańcowych przejawów Indii, by stworzyć wiarygodny obraz kraju (przy czym musi to być ściśle określony biegun). Na pytanie, dlaczego bieda wydawać się może bardziej prawdziwa niż bogactwo, trudno mi jednak było uzyskać odpowiedź.

Przekonanie, że doświadczenie kontaktu z biedą niesie w sobie jakiś rodzaj prawdy, zasila nie tylko narracje o podróżach. Występuje też w turystycznych praktykach. Szczególnie wyraźnie widać je w obszarze określanym skrótową nazwą turystyki slumsowej (lub slumturystyki), obejmującym głównie zwiedzanie miejskich dzielnic biedy. Tego rodzaju przedsięwzięcia tworzą zinstytucjonalizowane ścieżki bezpiecznego dostępu do miejsc uważanych za niebezpieczne w różnych tego słowa znaczeniach. Zatrzymam się chwilę przy tym zjawisku, gdyż pomoże to zrozumieć specyfikę obrazów biedy w tekstach podróźopisarskich oraz ich znaczenie dla konstruowania waloru prawdy zawartej w narracji.

W slumturystyce można widzieć dziedzictwo wiktoriańskich wycieczek po robotniczych dzielnicach Londynu czy Nowego Jorku (ten ostatni oferował także zwiedzanie dystryktów imigrantów). Pozwalały zobaczyć, jak żyje „druga połowa społeczeństwa”, traktowana często jako element zagrażający porządkowi (Koven 2004; Heap 2009). Literackie odpowiedniki takiego samorozpoznania społecznego stanowią powieści w typie dickensowskim (Dickens także odbywał wycieczki po dzielnicach biedy) (Stallybrass, White 1986, s. 140; Diekmann, Hannam 2012,

s. 1320, 2020)¹. Przykład zjawisk z tego obszaru wykorzystał Dean MacCannell w swojej pionierskiej pracy o turystyce. Paryskie wycieczki do „kanałów, kostnicy, rzeźni, fabryki tytoniu, państwowej drukarni, tkalni dywanów, mennicy, giełdy oraz sądu najwyższego w trakcie obrad” (MacCannell 2002, s. 89) traktował jako swoiste „odwrócenie sensu wypoczynku”, wpływające na ujmowany całościowo system turystycznych znaków².

Jakkolwiek w ujęciu historycznym slumturystryka łączy się z tego rodzaju wycieczkami, to jej interpretacja dokonywać się powinna w perspektywie znacznie szerszej, uwzględniającej dynamikę globalnych nierówności i zróżnicowaną ekonomię zysków i strat ujmowanych zarówno w aspekcie ekonomicznym, jak i symbolicznym. Znacząca jest zatem tak materialna, jak i ideowa pozycja dzielnic biedy – wykwitłych w rzeczywistościach miejskich, narzucających się fizycznością toczącego się tam życia, a jednocześnie będących obszarem intensywnej symbolizacji:

Slumsy są bez wątpienia rzeczywistością fizyczną, w sposób widoczny bezplanową, zdeorganizowaną, nieformalną i pozbawioną podstawowych wygód. Postrzega się je jako przeciwstawne w stosunku do społeczeństwa zorganizowanego i bardziej złożonej koncepcji „cywilizacji”. Slumsy stanowią obrazę dla wyszkolonej estetyki świata rozwiniętego, szukającego eleganckich, prostych linii, symetrii, klarowności i uporządkowania. Slumsy wywracają rozwinięte wspólne rozumienie tego, co sanitarne, higieniczne, gdyż kojarzą się z brudem, nieczystością, chorobami, upadkiem (Frenzel, Koens, Steinbrink 2012, s. XIII).

Oczywiście turystyczne oglądanie obszarów ubóstwa nie ogranicza się do miast, ale to właśnie wewnętrznie spójne, rządzące się określonymi prawami dzielnice biedy kondensują w sobie wskazane powyżej cechy. Tu także ubóstwo i marginalizacja mogą ukazać się w subwersywnym układzie jako dobrze zorganizowane i wysoce ustrukturuowane. To, co dla podróżniczego oka niewygodne

¹ W literaturze polskiej na uwagę pod tym względem zasługuje panorama Łodzi z *Ziemi obiecannej*. Reymont ukazał życie biedoty miejskiej w kontekście moralnie nacechowanych procesów demonicznej industrializacji. Stereotypy polskości, żydowskości i niemieckości tworzą ramy autorskiej narracji – to z nich tworzeni są bohaterowie i motywacje ich działań. Obrazy miasta, będącego jednocześnie maszyną i potworem, obejmują wizerunki rozpasanego, pozbawionego gustu bogactwa (przeważnie żydowskiego) i dojmującej biedy, stanowiącej zagrożenie dość powszechne: biednymi stają się zarówno chłopci, szukający w mieście lepszego życia, jak i deklasująca się szlachta. Osunięcie się w biedę może nastąpić nagle i trudno je kontrolować.

² MacCannell umieścił te przedsięwzięcia w marksowskiej ramie pojęciowej, połączył z pojęciem alienacji tworzoną przez układy produkcji oraz z ludzkim pragnieniem przezwyciężenia poczucia wyobcowania. Poddając analizie system turystycznych znaków, MacCannell miał na myśli znaki tworzone w łonie kultury Zachodu i wykorzystywane w sposób zgodny z aksjologią świata zachodniego.

i niepożądane, zostaje obrócone w obiekt wart uwagi, a widoki zanieczyszczające estetykę podróży stają się atrakcyjne³. Współczesna turystyka biedy nabierała dynamiki zwłaszcza od lat dziewięćdziesiątych XX w. (zorganizowane wycieczki do brazylijskich faveli jako pierwsze proponowały ją w niezawołowanej formie [Williams 2008]). W odróżnieniu od tej dziewiętnastowiecznej kieruje ona uwagę nie w głąb społeczeństwa własnego, lecz ku krajom uważanym za mniej rozwinięte (Diekmann, Hannam 2012, s. 1320)⁴.

Indie to ważny obszar na mapie slumturystyki (Dyson 2012; Slikker, Koens 2015; Meschkank 2011). Szczególnie polecane w przewodnikach są bombajskie slumsy i pralnie. Wyobraźnia potoczna bez trudu skojarzy je z fabułami literackimi i filmowymi⁵. Badacze zjawiska podkreślają powiązania między różnymi przekazami kultury popularnej, takimi jak filmy, powieści, reportaże, a turystyczną chęcią bezpiecznego odwiedzenia tego rodzaju miejsc (Araújo, Vieira, Costa 2015; Diekmann, Hannam 2012; Hutnyk 1996; Williams 2008). Poznawczy impuls skierowany w stronę „obszarów repulsji” daje się przełożyć na wartościowane moralnie praktyki wykraczające poza turystykę *sensu stricto*, takie jak praca wolontariacka czy działania w ramach organizacji pozarządowych. Warto przy tym zaznaczyć, że w analizach akademickich coraz częściej odchodzi się od jednostronnych interpretacji, w myśl których wycieczki do miejsc biedy obracają ich mieszkańców w przedmiot oglądu i mają charakter wyłącznie opresyjny; dostrzega się natomiast w tym obszarze różne pola lokalnej sprawczości (Slikker, Koens 2015; Nisbett 2017). Przedsięwzięcia te wpisane są bowiem w ogólniejsze

³ Z tego punktu widzenia turystykę slumową można uznać za obszar kontrolowania podziałów ustanowionych przez ekonomiczne nierówności, utrzymywania ich w bezpiecznych ramach, ale i tworzenia stref kontaktu w obszarze kontrolowanych doświadczeń. Można też widzieć w slumturystyce element moralnego samorozpoznawania zarówno jednostek, jak i różnych grup ludzkich – dyskusje o etycznych aspektach takich wycieczek pojawiają się zarówno w prasie, jak i w pracach z dziedziny nauk społecznych.

⁴ Z tego punktu widzenia znacząca jest rozbieżność w hasłach Wikipedii (której oczywiście nie traktuję jako źródła akademickiego, lecz jako odzwierciedlenie sposobu, w jaki wiedza jest społecznie absorbowana i przetwarzana). W angielskojęzycznej wersji charakterystyczne dla turystyki slumowej obszary określono w taki oto sposób: „Turystyka slumowa jest szczególnie widoczna w Afryce Południowej, Indiach, Brazylii, Kenii, na Filipinach, w Polsce, Rosji i w Stanach Zjednoczonych” (dostęp: 27.10.2020). Wersja polskojęzyczna rysuje tę geografii nieco inaczej – na mapie slumturystyki nie ma Polski: „Obecnie główne destynacje to oprócz Brazylii (Rocinha), Kenia (Kibera), Indie (Bombaj–Dharavi, Delhi), Meksyk, RPA (Khayelitshy), Namibia, Argentyna, Egipt, Indonezja, Jamajka i Tajlandia” (dostęp: 27.10.2020). Tę rozbieżność traktuję jako refleks ideowej charakterystyki świata, w którym ci biedni, którzy są warci oglądu, są „gdzie indziej”.

⁵ O wieloaspektowych relacjach wiążących praktyki zwiedzania oraz narracje filmowe pisali Diekmann i Hannam (2012).

układy moralne i polityczne, przy czym lokalni aktorzy społeczni mogą rozgrywać układy sensów na różne sposoby⁶.

Analiza tekstów podróżopisarskich – będących wszak narzędziem uprawomocniania, a nawet naturalizacji określonych postaw – odsłania ideową podszewkę turystyki biedy. Dlatego zdecydowałam się poświęcić jej ten szkic. Chcę w nim pokazać, co teksty te robią z motywem biedy, a także z innymi motywami odnoszącymi się do tego, co budzi niechęć, wstręt, lęk.

Problematyczny pakiet

Pierwsze wrażenia z Indii: brud, smród, bałagan, ale w zupełnie innej kategorii niż u nas i w miejscach, które do tej pory widziałam. Ludzie, którzy śpią na ulicach, psy, które się wałęsają między ludźmi [...]. Krowy leżące na poboczach, bo chodników tu nie ma, a nawet gdyby były, jeździłyby po nich riksze, motory, rowery. Ruch i hałas takie, że wydaje mi się, jakbym wciąż była na środku dużego skrzyżowania (Filipczak 2009, s. 10).

Ten fragment z książki Marzeny Filipczak wprowadza od razu *in medias res* problematyki, którą chcę się tu zająć. Bez trudu rozpoznamy typowe motywy, o których pisałam w poprzednim szkicu – dezorientujący jest brak wyraźnych granic tam, gdzie chciałoby się je widzieć, zaburzenie granic między różnymi rodzajami przestrzeni. Zwróćmy uwagę na charakterystyczny sposób, w jaki autorka streszcza pierwsze wrażenie: „brud, smród i bałagan”; po nich pojawiają się ruch i hałas. Te motywy składają się na swoisty pakiet emblematów indyjskości, określających modus kontaktu z krajem. Z jednej strony w specyficzny sposób zanieczyszczają obraz Indii pięknych i uduchowionych, a z drugiej uważane są za integralny składnik doświadczania indyjskości. Nimi właśnie zajmę się w tym szkicu, szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego Indie „bez biedy” wydają się „nieprawdziwe”. Będę pisać o brudzie i biedzie, głodzie i chorobie, chaosie i hałasie.

Problematyczność tych motywów bierze się także z ich konotacji moralno-etycznych. Podróżnik narrator nie może wziąć na siebie odpowiedzialności za to, jak działa świat – za nędzę, brud, choroby; nie powinien jednak przemilczeć kwestii, które – jak sądzi – są powszechnie wiadome. Powinien zrećnie balansować pomiędzy przestrzenią poznawczą, moralną i estetyczną – w takim rozumieniu tych terminów, jakie proponował Zygmunt Bauman.

⁶ Na przykład w Afryce Południowej turystyka do miejskich gett ludności czarnej (*township tourism*) wiązała się z przekazem antyapartheidowskim kierowanym do turystów (Rogerson, Visser 2012, s. 209).

W *Etyce ponowoczesnej* Bauman podkreślał, że przestrzeń społeczna w codziennym doświadczeniu może być ujmowana ze względu na różne kryteria o charakterze poznawczym, estetycznym i etycznym; nadają one charakter postrzeganiu i usensownianiu zachodzących w niej zdarzeń (Bauman 1996). Przestrzeń poznawczą buduje się intelektualnie, gromadząc i rozdzielając wiedzę. Przestrzeń estetyczną konstruuje ciekawość powiązana z dążeniem do emocjonalnej intensywności przeżyć. Przestrzeń moralna wyłania się w wyniku odczuwanej intuicji – nie lub też świadomie podejmowanej odpowiedzialności. Postawa moralna zmusza do dłuższej uwagi, czyniąc ją źródłem odpowiedzialności, a związane z nią działania bywają wieloznaczne, uwikłane w relacje dominacji i obojętności. Na przestrzeń moralną niewątpliwie bardziej otwarty jest reportaż – na tym otwarciu często zasadza się jego siła perswazji. Opowieści typowo podróżnicze preferują przestrzeń estetyczną i poznawczą, zmierzając do zatrzymania narracji w układzie przez nie tworzonym. Jednakże chwile, w których wysiłki te nie przynoszą efektów i podróżnik zostaje pozbawiony strefy komfortu, mogą przedstawiać się jako dotknięcie pewnego rodzaju prawdy i okazje do „autentycznego doświadczenia Indii”.

Indyjska bieda

W dyskursie podróżopisarskim bieda może funkcjonować jako rodzaj uogólniającej etykiety dla różnych obrazów pojawiających się w horyzoncie widzialności; są to na przykład brud i śmiecie, bezdomni i żebracy, osoby chore i kalekie (zwłaszcza jeśli trudnią się żebraniem), wychudzeni ludzie i zwierzęta. Nie chodzi tu bowiem o biedę rozumianą w kategoriach ekonomicznych czy socjologicznych, o pojęcie odnoszące się do stałego niedoboru środków materialnych koniecznych dla zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych jednostki. Chodzi o pewne łatwo rozpoznawalne, nieprzyjemne widoki, które pojawiają się w niepokojącej bliskości podróżnika.

Bieda narzuca się przybyšom z Zachodu pod postaciami żebraków i bezdomnych proszących o jałmużnę, infekuje ich wyobraźnię – wiedzą o niej, nim zjawia się w Indiach. „Podobno nie należy zaczynać tu podróży, «bo bieda przygniatająca». Tak twierdzili znajomi, którzy już byli w Indiach” – wspomina Cegielski w *Masali* to, co mówiono o Kalkucie (Cegielski 2008, s. 100). Jarosław Kret rozpoczyna swoją opowieść słowami: „Nie chciałem lecieć do Indii. Jest przecież na świecie tyle innych pięknych miejsc do zobaczenia. A tam tłum, ciasnota, znów pewnie ta bieda. Czego tam szukać?” (Kret 2009, s. 16).

Epizody zetknięcia się podróżnika z nędzą mogą funkcjonalnie zastępować sytuacje konfrontacji z żywiołową przyrodą. Konotują niebezpieczeństwo pojawia-

jące się w obszarach słabo rozpoznanych w codziennym doświadczeniu, niepodających się pełnej regulacji przez cywilizacyjne prawa i zasady organizacji społeczeństwa. Traktowane bywają jako okazja do sprawdzenia się i do samopoznania. Zagubienie się podróżnika w mieście, zwłaszcza w dzielnicach biednych, może stać się przygodą. Dzielnice te będą wówczas żywiołem ziejącym grozą lub objawiającą swoją drugą twarz i pozwolą ujrzeć prostotę życia ludzi, którzy nie mają wiele.

Co ciekawe, Kret przywołuje powszechne przekonanie o tym, że „tam tłum, ciasnota, znów pewnie ta bieda”, częściowo po to, by mu zaprzeczyć. Prowadzi bowiem czytelnika głównie przez Indie średnioklasowe. Kwestionuje stereotyp „brudnych Indii”, poświęcając cały rozdział indyjskiej koncepcji czystości. Dowodzi, że każde z hinduskich przedsięwzięć higienicznych daje się racjonalnie uzasadnić – jest bowiem odpowiedzią na warunki klimatyczne lub wynikiem procesów społeczno-kulturowego różnicowania. W tej perspektywie to biali okazują się brudasami:

Według Indusów Biali [...] są nieczyści, bo jedzą, używając obu rąk. To prawda. Nie myją rąk ani też się nie podmywają się po skorzystaniu z toalety. W zasadzie często im się to zdarza. Używają suchego papieru toaletowego. A jakiego innego mieliby używać? Ano jeżeli już, to mokrego. Po kąpieli w ciągu dnia – jeśli im się ta w ogóle zdarza, wkładają to samo ubranie, które mieli na sobie. A tak właściwie to chodzą wciąż jacyś tacy niedomocy, w brudnych rzeczach, nieogoleni, potargani, nawet kucnąć nie potrafią, tylko siadają, gdzie popadnie, wycierając brud z ulicy, by potem przenieść to na łóżka, a jak wchodzą do domu, to nawet butów nie zdejmą. I jak nie przyznać racji tym obserwacjom? (tamże, s. 139).

Zastosowany tu zabieg narracyjny, polegający na okazjonalnym przyjęciu punktu widzenia mieszkańców Indii, wydobywa siłę kulturowo tworzonych reżimów opartych na rozróżnieniu czystości i brudu. Co jednak istotne, autor z góry zakłada, że w horyzoncie czytelniczego odbioru tekstu działają stereotypy „brudnych Indii” i „biednych Indii”.

O jednostronności obrazów biedy pisała też kilka dziesięcioleci wcześniej Lucynda Winnicka:

Portret Indii, na który składa się nieopisana nędza, głodowa śmierć na ulicach, spotykana jakoby co krok, wydaje się obrazem powierzchownym, stworzonym przez filmowców szukających efektownych scen, albo obrazem kraju oglądanego przez okna szybko przejeżdżającego klimatyzowanego samochodu (Winnicka 1986, s. 68).

Opowieść Winnickiej raczej oswaja, niż egzotyzuje Indie. Autorka zwraca uwagę na ogólnoświatową jedność ludzi jako gatunku uspołecznionego, obejmującego rozsiane po świecie jednostki mające podobne pragnienia i dążenia⁷.

⁷ „Jak wszędzie ludzie kochają się tu, rodzą dzieci, uczą się, pracują, umierają. Inaczej niż my, są biedniejsi, ale walczą o swoje prawa do ludzkiego szczęścia w sposób sobie dostępny,

W proponowanej przez nią perspektywie to, co widzimy jako indyjską biedę, może być biedą pozorną, obyczajem, który bierze się z rozsądku:

Nic to jednak dziwnego, że ludzie wychodzą z nieklimatyzowanych pomieszczeń za powiewem wiatru, że rozkładają przed domami łóżka, materace albo tylko maty albo w ogóle kładą się na ziemi w białych prześcieradłach, gdzie kto stoi, gdzie kogo chwyci zmęczenie. To życie na ulicy robi wrażenie nieopisanej nędzy. Nie przywykli do tropiku gotowi jesteśmy uważać każdego śpiącego pod białą chrońnią od moskitów płachtą za umierającego z głodu. Nie bierzemy poprawki na klimat. Potem podczas mojej wędrówki nieraz siadałam na stopniu albo kładłam się na kamieniu w cieniście miejscu i zasypiałam na chwilę, bo powrót do oddległego hotelu wymagał zbyt wielkiego wysiłku, a ciało odmawiało posłuszeństwa (tamże, s. 67–68).

„Poprawka na klimat” to narzędzie, za pomocą którego możemy poddać spojrzenie dyscyplinie racjonalności i uznać, że to, co „robi wrażenie” nędzy, w istocie jest oznaką zachowania naturalnego, jako że wypływa z natury. Stąd też podróżniczka jest w stanie przejąć niektóre z obserwowanych praktyk, uznając je za najlepiej dopasowane do sytuacji.

Zależność pomiędzy postrzeganiem pozornych znaków biedy i rozumieniem jej w kontekstach lokalnych można ujmować na różne sposoby. Tomasz Mazur, który w podstępny (gdyż nieoczywisty) sposób dekonstruuje doświadczenie podróżnicze, w jednym z epizodów pisał o tym, jak oglądał malowniczą biedę:

Domy prostych ludzi są małe, lecz czyste. Ściany wymalowane na biało, ozdobione malunkami bogów. Wypucowane miedziane garnki świecą się z dala ustawione na paleniskach. Przechodząc uliczkami, rzucam do wnętrza mieszkań ukradkowe spojrzenie. **Nawet bieda ma tu swój urok.** Ludzie uśmiechają się do mnie, spacerującego wolnym krokiem. Zasmarkane berbecie sikają do rynsztoka, przekomarzając się. Młody chłopak wpada w zażenowanie, gdy przystaję, by popatrzeć na malunek Ganeśi na białej ścianie domu. Starzec odpoczywa na gzymsie, trzyma w ręce długą laskę i patrzy na mnie, jakby żegnał mnie na zawsze (Mazur 2009, s. 134; podkr. AW).

To jeden z tych nielicznych momentów opisywanej w książce podróży, gdy tubylcy niczego nie chcą od turysty; może więc on robić to, na co ma ochotę – przechadzać się, obserwować otoczenie, snuć rozważania, zanurzony w przestrzeni estetycznej. (W przeważającej części dziennika tubylcy są nachalni i pazerni; interakcje z nimi ograniczają się do prób odpędzenia naganiaczy, rikszarzy, sklepikarzy, kierowców rikszy i taksówek). Niespieszność spaceru jest narracyjnie oddana poprzez staranną stylizację obrazka, w którym każde z okrągłych, domkniętych

nie sprzeciwiając się losowi. I nie wiem, czy nie częściej niż u nas widzi się tu uśmiech na twarzy” (Winnicka 1986, s. 67).

zdań dodaje jakąś barwną scenkę do pogodnej panoramy. Nieco dalej jednak autor kwestionuje tamten sposób patrzenia, a widokom odbiera sensy, którymi je obdarzył:

Jazda do centrum. Jazda przez slumsy. Wciąż przez slumsy. Kilometrami. Od godziny. Od dwóch. Na skraju tej otchłani reklamy telefonów komórkowych przytwierdzonych na rdzewiejących słupach opływanych przez rynsztoki. Wieczorem czytam swój dziennik. Napisałem w Dżaisalmerze, że nawet bieda ma swój urok. Co za idiotyzm! To, co tam widziałem, to nie była bieda. To była prostota. Przyzwyczajony do przepychu – europejskiej codzienności – prostotę uznałem za biedę. Ale biedę zobaczyłem dzisiaj. I nie ma ona żadnego uroku. Absolutnie żadnego (tamże, s. 255).

Mamy tu krótkie zdania i jeszcze krótsze równoważniki zdań – odpowiedniki rzucanego pośpiesznie spojrzenia, które nagle dostrzega coś, co podaje w wątpliwość dotychczasowe ramy oglądu. Ta bieda działa inaczej niż tamta nazwana malowniczą; ta bieda w ogóle odbiera tamtej prawo do bycia biedą. Ani jednej, ani drugiej nie dałoby się wytłumaczyć tak, jak czyniła to Winnicka, odwołując się do ogólniejszych układów racjonalności, gdyż od początku wiadomo, że spojrzenie nasycone jest emocjami i także one – a nie jedynie brak wiedzy – decydują o sensie danego widoku. W *Mozaice indyjskiej* Mazura doświadczenie podróżnicze jest fragmentaryczne, przyziemne, rozczarowujące – prawda o Indiach odnajdywana jest gdzieś obok niego lub ponad nim, niesprowadzalna do uciążliwego w swej naturze podróżowania. Stąd też, patrząc na biedę indyjską, nie będziemy wiedzieć, czy jest to bezwzględnie bieda.

Z punktu widzenia podjętego przeze mnie tematu istotne jest powracające u różnych autorów założenie, że Indie powszechnie kojarzą się z biedą – nawet jeśli to przekonanie jest punktem wyjścia do dyskusji z nim⁸.

Współczucie upolitycznione

W *Indyjskich wędrówkach* Rosa bieda jest zideologizowana i upolityczniona: bierze się z historycznych uwarunkowań kolonializmu i z obecnej niesprawiedliwości społecznej. Jej obrazy są rozbudowane i różnorodne; autor zmienia perspektywy, by pokazać problem w różnych ujęciach. Widziany z oddali, wpisuje się w krajobraz, w zbliżeniach szczegółów i w rozmowach z biedakami ukazuje się w postaciach ukonkretnionych i domaga się emocji. Ponownie oddalony, przedstawia się w kon-

⁸ Także w *Masali* Cegielskiego czytamy, że Kalkuta, do której trafia podróżnik, okazuje się inna od tej zapowiadzianej: „Tymczasem tej słynnej biedy można w ogóle nie spotkać” (Cegielski 2008, s. 100).

tekście szerszych uwarunkowań, skłania do rozważania przyczyn i możliwych rozwiązań. Przyjrzyjmy się jednej ze scen, w której można prześledzić ten ciąg.

Reporter przemierza kraj autem w towarzystwie przewodnika. W oddali dostrzega grupę ludzi wyłaniającą się gdzieś na horyzoncie:

Któregoś dnia o szarym świcie zobaczyliśmy w świetle reflektorów karawanę odmienną od dotychczasowych. Szły kobiety samotne lub z dziećmi, szli mężczyźni młodzi i starzy, ale brak zupełnie bydła i żywego inwentarza oraz tego całego dobytku, który poprzednim karawanom nadawał charakter ciągów koczowniczych (Ros 1964, s. 125).

Zwraca uwagę na szczegóły, starając się zrozumieć ich znaczenie, ale opis wciąż jest neutralny pod względem tonacji emocjonalnej:

Kobiety oprócz baniek po oliwie, zawiniątek i naczyń niosły na głowie w blaszanych miskach i tykwach młotki z długimi trzonkami, takie same, jakie w rękach trzymali mężczyźni (tamże).

Niebawem widzimy go, jak wchodzi „w lud” – jest w samym środku tego tłumy, wciąż jednak zachowując reporterski dystans. Pojawiają się motywy głodu i ciężkiej pracy, które wyjaśniają zaistnienie tej sceny:

Stanęliśmy. Otoczył nas krąg wędrowców zwiększający się w miarę, jak nadciągali nowi i nowi, najpierw ciekawie nadstawiając ucha, później przyłączając się do ogólnej rozmowy. Ciąg ten – jak okazało się – był również ciągiem głodowym ludzi zdążających do publicznych robót drogowych, które uruchomiono w tym okręgu w miejscowości Bohebara (tamże, s. 125).

Potem następują rozmowy, dzięki którym zyskujemy fragmentaryczny wgląd w ludzkie losy. Poszczególne osoby mają jakieś imiona, jakieś biografie i rodziny:

Trzy kobiety z Fagna: starsza, zniszczona i pomarszczona, o twarzy wygarbowanej głodem, wiatrem i słońcem – matka i dwie dziewczyny w naszym pojęciu podlotki jeszcze – córki, idą 20 mil (przeszło 32 kilometry) do pracy. Nie codziennie! Normalnie koczują pod gołym niebem w polu tuż obok budowanej drogi, od czasu do czasu jednak wracać muszą do wioski rodzinnej, do swoich. Zarobek każdej z nich przy tłuczeniu kamienia na szosie wynosi miesięcznie około 180 annas, tj. ponad 11 rupii [...]. Naszym jedynym pożywieniem – mówi jedna z nich, szczupła, dorodna dziewczyna z pięknymi oczami – są dwa placki dziennie, nie stać nas ani na jarzyny, ani na tłuszcze.

Młode małżeństwo „miodowy miesiąc” spędza przy pracy na szosie.

– Pracujemy od świtu do nocy – opowiada mężczyzna. – Zarabiamy razem 26 rupii 4 annas i mamy na utrzymaniu sześć osób. Na wykupienie racji żywności-

wych dla wszystkich potrzeba nam 27 rupii i 4 annas, nie dojadamy więc (tamże, s. 125–126).

Nie mówi się tu wprost o biedzie, ale o jej przejawach i konsekwencjach. Bieda jest konkretna, a jej obrazy emocjonalnie nasycone i nakierowane na wywołanie współczucia. Potem jednak problem zostaje uogólniony i przedstawiony w układach gospodarki i polityki. To ujęcie wprowadzone zostaje przez przewodnika – mediatora znaczeń:

Tędy, widzisz, płynie rzeka Girna. Gdyby przeprowadzić roboty regulacyjne i irygacyjne, mogłaby ona nawodnić pół wschodniego i zachodniego Khandeszu oraz część okręgu Nasik. Rozwiązałoby to problem wody, nieurodządu i głodu. Przy tych robotach można by zatrudnić dziesiątki tysięcy ludzi. Gdyby pokazać im perspektywy, gdyby obudzić w nich świadomość, że pracują dla siebie, że zapewniają urodzaj swojej ziemi, że zabezpieczają sytość i przyszłość sobie i najbliższym – z jakimś entuzjazmem stanęliby do pracy, czegoś by dokonali (tamże, s. 126).

W istocie przyczynę ludzkich nieszczęść da się ująć w sposób lapidarny:

Ziemia nie jest ich ziemią, a wielcy posiadacze nie są zainteresowani w podnoszeniu wydajności rolnej, w inwestycjach irygacyjnych, lecz w spekulacji na głodzie (tamże, s. 127).

Ros obrazy biedy ukazuje w soczewce polityczno-ekonomicznej jako efekt brytyjskiego panowania, który zniszczył dawne struktury społeczeństwa indyjskiego, a obecnie utrudnia wprowadzanie postępowych zmian. Argumentacja wsparta jest poprzez statystyki, które liczbowo ujmują jego skalę. Uzupełniają je opisy wielopiętrowego wyzysku – od pięter najniższych, w których biedny wykorzystuje jeszcze biedniejszego, do globalnych układów wpisanych w kapitalistyczny świat gier gospodarczo-finansowych. (Na przykład: „W Danii w 1949 roku – aby utrzymać ceny rynkowe – zatopiono setki tysięcy kurcząt, a w Belgii w 1951 roku wyniszczono dziesiątki tysięcy kur. W tym samym czasie w Indiach codziennie głodowały i dogorywały miliony ludzi” [Ros 1964, s. 125]). Ostatecznie zatem winny jest system. Miejsce, z którego przybywa autor, sprawia, że jest on w stanie w klarowny sposób zobaczyć problemy Indii: „To towarzysz z Polski [...]. Z kraju, gdzie ziemia należy do chłopów, fabryki do robotników, a szkoły otwarte są dla wszystkich bezpłatnie” (tamże, s. 128). Tak przedstawia go przewodnik robotnikom drogowym, którzy wzięli go za „angielskiego inżyniera lub rzeczoznawcę”. W istocie pozycja reportera jest wolna od tego rodzaju uwikłań moralnych, które wyznaczają wrażliwy punkt współczesnego podróżopisarstwa. Zetknięcie się z przejawami biedy nie jest tu opresyjne i nie skłania do wycofania się w przestrzeń estetyczną. Poprzez swoje zaangażowanie ideologiczne podróżnik-reporter ma bowiem udział w walce

o lepsze jutro. Kiedy spotyka się z partyjnymi działaczami, ogląda wiece, czy też rozmawia z ludźmi ubogimi, włącza się w utwierdzanie stosownego przekazu. Dzieje się to zarówno w obszarze świata przedstawionego, jak i na poziomie całościowej wymowy książki. Obrazy biedy zostają ideologicznie sfunkcjonalizowane, a współczucie upolitycznione – zmieniają się w świadectwa niszczącego działania imperializmu i okrucieństwa kapitalistycznych układów. Co jednak istotne, zachowane są kluczowe elementy, za których pomocą wyobraźnia podróżnicza aranżuje Indie. Ros sięga więc po omawianą wcześniej topikę Indii jako kraju łączącego w sobie kontrasty oraz biedy jako obszaru prawdy. Opis eleganckich części Bombaju kończy uwagę: „Nie ma w tym obrazie ani jednego słowa kłamstwa, a jednak jest on nieprawdziwy i niepełny” (tamże, s. 65). Prawdę ujrzymy dopiero wtedy, gdy dotrzemy tam, gdzie jest biednie. Obrazy nędzy będą szczególnie wyraziste, gdy zestawimy je z tym, co im przeciwstawne:

Nad wspaniałą autostradą biegnącą półkuliście wznoszą się piękne bloki mieszkalne i pałacyki spoglądające za dnia w błękitną przestrzeń oceanu, a w nocy na perłowy naszyjnik światła ujmujących kształtny łuk bulwaru. Ale są to tylko fasady, złudne fasady Indii.

Prawdziwy Bombaj, do którego czasami tylko dociera zamożny turysta, to Bombaj robotniczych dzielnic hinduskich, muzułmańskich i chińskich, to miasto robotników i wyrobników, drobnych kupców i biednych kramarzy, pośredników i służących, subiektów i urzędników. To miasto, w którym dwa miliony ludzi żyje w jednoizbowych klitkach, chatkach z worków i szałasach z prętów bambusa, a pół miliona bezdomnych mieszka na ulicy, rodzi się na ulicy i na ulicy umiera (tamże).

Potem następuje opis hotelu, w którym „wszystko służy wygodzie gościa” (tamże).

Na tym przykładzie widać, jak elastyczne są wątki i motywy znakujące Indie w podróżniczej wyobraźni. Tutaj nie służą one temu, by dowieść, że kraj ten oferuje podróżnikom szerokie spektrum doświadczeń, nie wskazują na sposoby nadawania tym doświadczeniom znamion autentyczności, nie są nastawione na konstruowanie podróżniczej tożsamości. Wdrożone natomiast zostały w wyrażanie treści ideologiczno-politycznych. We wszystkich tych rodzajach zastosowań okazują się skuteczne.

Bieda bliska i daleka, własna i cudza, straszna, malownicza... Literackie opracowywanie motywu

Potencjał znaczeń, jaki ma w sobie motyw biedy, można rozważać, zestawiając dwa ujęcia zaproponowane przez Ryszarda Kapuścińskiego – reportaże z lat

pięćdziesiątych i pisane po latach wspomnienia. Zobaczmy, jak bieda, nie tracąc kluczowej funkcji znakowania Indii w ich doświadczeniowym aspekcie, angażowana jest też w ewokowanie odmiennych sensów.

W reportażach ukazywała się poprzez trudne warunki życia, głód, choroby. Brud – jeśli się pojawiał – traktowany był jako okoliczność biedy, często niezawinionej przez tych, których dotyczy: „Tłum powodzian śpi twardo na każdej ulicy. Jezdnia jest łóżkiem, niebo – nakryciem, poduszką – płyta chodnika: zdeptana, zakurzona, zapluta” (Kapuściński 1957d). Kurz i plwociny znaczące indyjskie ulice nie wpisują się tu w opowieść o obrzydliwościach Indii, lecz o ludzkiej zaradności, o woli życia, o wytrwałości w odbudowywaniu codzienności:

Osada powodzian nie jest osadą powodzian, tylko zwykłym kawałkiem ulicy albo placem, na którym siedzą, stoją, a niekiedy poruszają się wygnańcy z wiosek. Kto zdążył zabrać matę – rozkłada ją na pustym miejscu. Kto zdążył poza tym zabrać trzy kije bambusowe, dwa wbija w ziemię, trzeci kładzie w poprzek na matę i ma szałas. Kto oprócz tego był w stanie wziąć jeszcze połamane wyrko i garnek – ma już cały dom.

Brud, smród i głód tworzą obraz, który sam w sobie ma pozytywny wydźwięk:

Nie trzeba się o nic martwić: to i tak nie pomoże. W brudnej wodzie piorą brudne szmaty, brudna bielizna suszy się na ziemi. Kopci się jakiś węgielek, czarna miska na węgielku, smród i muchy, to restauracja.

W kucki siedzi Hindus, przy nim w kucki drugi Hindus. Pierwszy drugiemu macha nożyczkami przy głowie: to zakład fryzjerski.

Gromada dzieciaków leży w kurzu, wodzi leniwie oczyma dookoła. Nie bawią się: są głodne (tamże).

Reporter starał się wiązać ten obraz z ogólniejszym horyzontem rozumienia. Są w tym reportażu dane statystyczne i informacje o działaniach rządu indyjskiego, który mimo wysiłków nie jest w stanie poradzić sobie z żywiołem. Moc przekazu ma jednak płynąć z refleksji wskazujących na osobiste zetknięcie się „przybysza z Polski” z tym światem. Ten obraz ma budzić współczucie – przestrzeń estetyczna nie zatraciła aspektów moralnych:

Przybysz z Polski, który nocnym samolotem przyjeżdża w październiku do Delhi, nie wie, że ląduje na pobojowisku. Rychło się o tym przekona. Wystarczy, że wsiedzie w autobus, że autobus ruszy z lotniska, że zacznie jechać w kierunku miasta.

Jechać? Nie może jechać! Klakson ryczy, szofer klnie, hamulce piszczą. Droga zasłana jest ludźmi. Pola – jak okiem sięgnąć – zasłane są ludźmi. To północ – kto wiedział, że będzie jechać samochód? A szosa jest ciepła, matki kładą na niej dzieci. Dzieci są gołe – nie mogą zmarznąć. Jeśli znajdzie się jeszcze skrawek miejsca,

kładą się starcy: grzeją swoje kości. A przede wszystkim kładą się krowy: bez nich nie ma życia. Samochód jedzie dalej (tamże).

Stłoczenie ludzi i zwierząt moszczących się na drodze – nieprzeznaczonej przecież do zamieszkiwania – nie oznacza tu chaosu, lecz współbytowanie w nieszczęściu. Elementy, które mogłyby złożyć się na obraz bezładu, tworzą opowieść o kontynuacji życia, gdy ludzie są blisko jego granic. Wystarczyłaby niewielka zmiana perspektywy, by pozostali tłumem „szkieletów owiniętych w łachmany, wśród zapachów potu, moczu, brudu” – nie znikną w tym tłumie bez reszty, gdy choć na chwilę ich ujrzymy w scenach pokazujących troskę o życie własne i innych:

Kobieta półnaga leży na betonie. Ma zamknięte oczy, sen czy omdlenie – u jej suchych piersi wisi dwoje niemowląt. Płaczą. Młode małżeństwo pokłada się do snu. Zasypiają, obejmując się. Matka pali mocny tytoniowy liść zwinięty w cygaro na przemian z dwuletnią córką. Tłum szkieletów owinięty w łachmany, wśród zapachów potu, moczu, brudu (Kapuściński 1957e).

Kameralne, czasem wręcz intymne sceny są tym, co apelować ma do czytelnicznej wrażliwości – poprzez nie powinny być odczytane lokalne znaczenia. Indyjskie ubóstwo potrafi być tak dojmujące i dosłowne, że odnoszące się do niej, używane z przyzwyczajenia i bezrefleksyjnie pojęcia każą zastanowić się nad swym pierwotnym znaczeniem (jak w cytowanym wcześniej fragmencie o braku domu). Z unikania wzrokiem niedostatku i nieszczęść rodzą się nieprawdziwe opowieści o Indiach⁹. Skierowanie wzroku tam, gdzie jest najgorzej, obnaża prawdę: „Życie nie jest tu życiem, jedzenie nie jest jedzeniem, tylko nędza jest naprawdę nędzą” (Kapuściński 1957e).

Oczywiście w reportażach z 1957 r. znaczenia są upolityczniane. Co jakiś czas wspomina się kolonialną przeszłość Indii, a figury Anglików pojawiają się, by wyrazić podstępne działania imperializmu. Propagandowe nachylenie jest tu może nieco mniejsze niż w książce Rosa, jednak nawet w corocznych powodziach można widzieć spadek po kolonizatorach („Rzeka wylewa co roku – czy to takie dziwne? Dziwne, bo można ją było ujarzmić. Tak, ale kto miał to zrobić? Anglicy? Nie ma już Anglików, ale jeszcze nie ma zapór, nie ma wałów, brzeg jest płaski” [Kapuściński 1957d]). Indie postkolonialne włączone są w ten sam proces modernizacyjny, który dotyczy Polski, choć znajdują się nieco w tyle. W fotoreporażu pod jednym ze zdjęć czytamy: „To właśnie jest orka ziemi [...]. Prowincja

⁹ „Był to «temat wstydlivy» i trzeba go było zastąpić czymś innym, bardziej strawnym, ponętniejszym. I tak, literaturę o Indiach tak popularnie rozpowszechnianą ograniczono do Tajemniczej Egzotyki. Dżungle i fakirzy, święte małpy i zaklinacze węzów. Tym się karmiła nasza wyobraźnia, żadna wiedzy o dalekich krajach, nie przeczuwając, że zamiast faktów chłonie mity” (Kapuściński 1957c).

Madras – południe Indii. Drewnianą sochę ciągną krowy. Bardzo jeszcze typowy obrazek: traktory są ciągle luksusem” (Kapuściński 1957f).

Traktor pojawia się tu jako znak nowoczesności, do której niewątpliwie zmierzają wszystkie narody. Dobitniej jeszcze można wyrazić te sensy, tworząc kontrastowe zestawienie, w którym europejskość będzie oznaczała nowoczesność, a indyjskość prymitywność:

Tak buduje się domy w Indiach. Tym razem jest to Bombaj – piękna dzielnica europejska, 8-piętrowy kolos stawia się, używając najbardziej prymitywnych środków: bambusowych rusztowań wiązanych linami z łyka kokosowego. Cegłę na 8 piętro nosi się na głowie (Kapuściński 1957c).

Ostateczną perspektywę rozumienia biedy indyjskiej wyznacza obraz modernizującej się Polski – nowoczesnego kraju ludzi równych majątkowo. Kiedy reporter mówi o takiej Polsce, jego wzrok kieruje się ku przyszłości. Niemniej jednak sytuacje zetknięcia przybysza z Polski z nędzą, głodem czy bezdomnością bez wątpienia wiążą się z myślą o dostępie do niezakłamanych obrazów Indii. Znamionują to, co zwykło się określać jako autentyczność doświadczenia.

W *Podróżach z Herodotem* widziana retrospektywnie bieda nabiera innych tonów. Pamięć wojennej przeszłości nadaje sens temu, co przybysz z Polski widział w Indiach. Czytamy zatem o tym, jak widok bosonogich ludzi przywoływał u młodego reportera wspomnienie chłopięcych marzeń o butach: „Teraz, kiedy zobaczyłem, że w Indiach miliony nie mają butów, odezwało się we mnie jakieś uczucie wspólnoty, pobratymstwa z tymi ludźmi, a czasem nawet ogarniał mnie nastrój, jaki odczuwamy, wracając do domu dzieciństwa” (Kapuściński 2004, s. 38). Bieda indyjska została tu skojarzona z motywem biedy traktowanej jako element autobiograficzny, wpisywany w opowieści Kapuścińskiego o jego dzieciństwie; stała się też elementem egzotyzującym tamten okres życia¹⁰. Poczucie „wspólnoty losu” z Hindusami opierało się na pojęciu pewnego braku, a Indie stawały się podobne do Polski poprzez swoje odsunięcie od wielkiego (bogatego) świata. Natomiast w perspektywie reportaży z roku 1956 widoczna na indyjskich ulicach bieda programowo musiała być tym, co oddala Indie od współczesnej im Polski:

Indie są tak niepodobne do Polski! Te same pojęcia tam nie znaczą to samo. „Nie mam domu – mówi mój przyjaciel z Warszawy – mieszkam dosłownie na ulicy”. Ale jeśli bezdomny Hindus poda mi adres: „Jezdnia ulicy Mutra mniej więcej między mostem a kinem” – mogę śmiało go szukać w tym miejscu: on na pewno tam „mieszka” (Kapuściński 1957c).

¹⁰ Jak pisał Artur Domosławski: „wspomnienia pińskiej biedy [w Pińsku spędził Kapuściński dzieciństwo – AW] to w jakimś stopniu uprawniony element literackiej autokreacji [...]; sami Kapuścińscy nie biedowali, jednak bieda stanowiła dominantę lokalnego pejzażu; była wszechobecnym składnikiem świata jego dzieciństwa” (Domosławski 2017, s. 35–36).

W *Podróżach z Herodotem* indyjski brud, jakkolwiek związany z biedą, jest raczej akcydentalny. Niekiedy staje się akcentem w swoisty sposób uszlachetniającym barwny obraz:

Szło się tam uliczkami i zaułkami, które były wąskie i zawsze zatłoczone. Po drodze mijało się nieskończone ilości kolorowych sklepów, stoisk i kramów z żywnością, odzieżą, butami, chemią. Choć nie padał deszcz, uliczki były zawsze zabłocone, bo tu wszystko wylewa się na środek jezdni – jezdnia jest niczyja (Kapuściński 2004, s. 35).

W ten sposób otwiera się przed nami krajobraz Hajdarabadu, w którym uliczne nieczystości – element lokalnego krajobrazu – zdają się nie brudzić butów spacerowicza, mijającego „nieskończone ilości kolorowych sklepów, stoisk i kramów”. Zwróćmy jeszcze uwagę na opis Delhi, gdzie kurz ulic i chudość żebraka wpisane są w dość szczegółowy obraz miasta:

Stare Delhi! Jego wąskie ulice w kurzu, w upiornym upale, w duszącym zapachu tropikalnej fermentacji. I ten tłum przesuujących się w milczeniu ludzi, ich pojawianie się i znikanie, ich twarze ciemne, wilgotne, anonimowe, zamknięte. Dzieci ciche, niewydające głosu, jakiś mężczyzna wpatrzony tępo w resztki roweru, który mu się rozsypał na jezdni, kobieta sprzedająca coś zawiniętego w zielone liście, ale co? Co te liście kryją? Żebrak pokazujący, że skóra na brzuchu przylgnęła mu do kręgosłupa – ale czy to możliwe, prawdopodobne, wyobrażalne? Trzeba chodzić ostrożnie, uważać, bo wielu sprzedawców rozkłada swój towar wprost na ziemi, na chodnikach, na skraju jezdni. Oto mężczyzna, który ma przed sobą rozłożone na gazecie dwa rzędy ludzkich zębów i jakieś stare dentystyczne cęgi – reklamuje w ten sposób swoje usługi stomatologiczne. A obok jego sąsiad – zasuszony, przykurczony człowieczek – sprzedaje książki (tamże, s. 21).

Zdziwienie stopniem wychudzenia żebraka, nieumiejętność rozpoznania betelu w „czymś zawiniętym w zielone liście” – to momenty, w których narrator zdaje się wcielać w reportera obserwującego ulicę stanowiącą dla niego widok niezwykle, nowy, nie do końca rozumiany. Ten spacer po mieście jest głównie obserwacją. Kurz, upiorny upał i duszący zapach tropikalnej fermentacji określają scenę, ale nie są okolicznościami zaburzającymi jasność obserwacji. Wszystko układa się tu w ciąg wyrazistych epizodycznych obrazków. Zastanawiająca jest ich bezgłośność, różniąca je od przywołanych przeze mnie poprzednio współczesnych wizerunków indyjskich miast – zdaje się, że widzimy niemy film pochodzący z dawnych lat. W reportażach z lat pięćdziesiątych każda cecha otoczenia potencjalnie przekładała się na jej lokalne praktyczne znaczenia: ciepło szosy – na możliwość ogrzania ciała, a ciepło wód Gangesu – na możliwość zanurzenia się w rzece¹¹. Teraz bieda, brud i głód stają się sceną.

¹¹ „Tłum wchodzi do wody, ciepła fala Gangesu sięga do kolan, potem do pasa. Wtedy się zatrzymuje. Tymczasem słońce praży już na dobre, a Benares huczy nabożną muzyką.

Skonfrontowane ze sobą fragmenty tekstów Kapuścińskiego wskazują na proces przetwarzania doświadczenia, które nie dociera do czytelników w formie czystej. W obu odsłonach bieda jest oczywistym znakiem indyjskiego doświadczenia; ta oczywistość nie zawłaszcza jednak całego pola możliwych do wyrażenia sensów.

Brud i choroba

„Skojarzenie nieporządku z oczywistymi problemami bycia «brudnym» i rozszerzenie go na bycie z natury niezdrowym ma swoje korzenie w procesach dziewiętnastowiecznej urbanizacji w Europie” (Frenzel, Koens, Steinbrink 2012, s. XIII) – czytamy w książce omawiającej zjawiska z zakresu turystyki biedy. Brud miejski nie jest po prostu brudem – jego znaczenia namnażają się z dużą łatwością. W literackich strategiach wyobcowywania i egzotyzacji indyjskiego miasta motywy brudu, nieporządku i biedy łatwo łączą się ze sobą, sygnalizując „wrzucenie w indyjskość”. Szczególną siłę wyrazu mają epizody, w których pomieszanie kategorii czystości i brudu odczuwane jest przez podróżnika własnym ciałem, wzdragającym się przed dotknięciem nieczystości:

Było ciemno, gorąco, głośno. W toaletach mocz sięgał kostek, a ja musiałam ukryć na nodze szaszetkę z paszportem, kartami kredytowymi i pieniędzmi. Tylko jak to zrobić, mając duży plecak na grzbiecie, a z przodu podręczny? (Filipczak 2009, s. 6).

Motywy brudu i nieczystości łatwo dają się wykorzystywać w funkcji nadawania znamion ekstremalności podróżniczym przygodom, jakkolwiek istnieją pewne granice tej przygodowości. Myśl o tym, że można byłoby w sposób niekontrolowany popaść w obszar brudu, biedy, choroby, kalectwa budzi ten rodzaj lęku, o którym czytamy w *Spowiedzi Hana Solo*: widok ludzi okaleczonych kojarzy się bohaterowi z pobytem w więzieniu; pobyt w więzieniu jest tym, co może mu się przytrafić, a zatem ten widok dotyczy go bezpośrednio:

Krążyły straszne opowieści o tym, w jakim stanie biały wychodzi z indyjskiego więzienia – jeśli w ogóle wychodzi. Wystarczyło spojrzeć na indyjską ulicę, pełną biedaków z jedną koszulą i okaleczonych żebraków, by wyobrazić sobie, jak może wyglądać długi pobyt z nimi w zamknięciu, na ciasnej przestrzeni (Borowy 2019, s. 26).

Takie wyobrazeniowe zbliżenia sytuacji są bardzo rzadkie. Zasadniczo bowiem choroby, które dotyczą podróżnego – zatrucia żołądkowe, infekcje, zagro-

Ze świątyń dobiega stukot bębnow, zawrodoenie fletów, trajektorie grzechotek... (Kapuściński 1957b).

żenie wściekłą po pogryzieniu przez zwierzęta – zdają się jakościowo inne niż te, które dotyczą mieszkańców Indii. W tekstach podróżopisarskich nietrudno znaleźć epizody, w których jakieś niedomaganie wyrывa podróżnika z rytmu podróży; zdarzają się opisy wizyt lekarskich i odniesienia do medycyny ajurwedyjskiej. Te choroby nie określają kondycji człowieka tak, jak czyni to choroba dostrzeżona u tubylcy na ulicy. Ta ostatnia w podróżniczym imaginariu łatwo kojarzy się z biedą. Wpisywana bywa w sytuacje bezdomności i proszenia o jałmużnę czy napiwki.

Kupczenie chorobą dostrzegane w praktykach żebraczych, opowieści o celowym okaleczaniu dzieci, by datki były hojniejsze, nierzadko czynią chorobę i kalectwo moralnie podejrzanymi. Można oczywiście nieco odsunąć problem i sprawić, że kontekstem nie będzie osobiste już doświadczenie podróżnika, lecz jakieś ogólniejsze uwarunkowania. (Tak dzieje się w *Indyjskich wędrówkach* Rosa, gdzie nawet malaria zaprezentowana została jako problem, który najłatwiej byłoby rozwiązać na drodze przemian polityczno-ustrojowych¹²). Warto jednak zauważyć, że wpisanie postaci żebraków w epizody inne niż te, w których jawią się jako oszuści lub nieszczęśnicy, stanowi znak nieturystycznego wejścia bohaterów w lokalny świat¹³. Ujmując rzecz w szerszej perspektywie, można uznać, że motywy brudu, biedy, rozpadu ciała w chorobie lub kalectwie to narzędzia czynienia z Indii cywilizacyjnego abjectu, za którego sprawą kraj ten zostaje zepchnięty na wyobrażone peryferie. Rzadkie są próby zrozumienia głębszej natury doświadczenia, w którym podróżny konfrontuje się z indyjskim brudem. Najłatwiej opisać je niejako z zewnątrz: brud jest tym, czego nie chcemy tknąć, tym, co trzeba ominąć. W *Mozaice indyjskiej* Mazura czytamy:

Nie przekonują mnie indyjskie świątynie. Koncentruję się na brudzie, po którym chodzę. Bo jakże tu mówić o świętości? Jak ją odczuwać, jak czerpać sercem z otoczenia, kiedy po stopach harują robaki? (Mazur 2009, s. 160).

¹² W czasie pobytu w jednej z wiosek reporter i jego przewodnik rozmawiają z miejscowym lekarzem o malarii. Reporter opisuje osiągnięcia Związku Radzieckiego w zwalczaniu tej choroby. Potem głos zabiera medyk: „Doktor zaprezentował stanowisko fachowe. Domagał się rozwiązania poruszonego problemu drogą rozwoju służby zdrowia i rozwinięcia produkcji leków. Mój towarzysz podróży natomiast za punkt wyjścia przyjmował konieczność politycznych przemian, z którymi wiąże się poprawa warunków bytu ludności i możliwość realizowania wielkich akcji społecznych, a więc i masowej antymalarycznej akcji profilaktycznej” (Ros 1964, s. 216). Argumentacja tego ostatniego stanowiska zamyka dyskusję, z której może wypłynąć tylko jeden wniosek: „Malaria jest tylko jedną z chorób społecznych, które nas trapią. Bez reformy rolnej nie zwalczymy jej” (Ros 1964, s. 216).

¹³ Przykładem może być scena z *Prince Polonia*, w której „mali żebracy trzymali się na dystans, ponieważ menedżer kawiarni odganiał ich długim kijem. Janek robił do dzieciaków głupie miny, one się śmiały i odpowiadały grymasami” (Cegielski 2020, s. 125).

Dzienniki zamieszczone w książce Mazura pokazują też sytuacje, w których zwykła reakcja na to, co odstręcza, zostaje powstrzymana: oko zatrzymuje się na ulicznych nieczystościach, na plwocinach i smarkach, ucho wsłuchuje się w wydobywające z ciała odgłosy fizjologii, które sygnują potocznie rozumiany „brak kultury”, by potraktować je jako kulturowo znaczące:

Niepiękne słowa przeżywają renesans. Z wielką werwą napelniane są treścią: bekanie, rzyganie, mlaskanie, siorbanie, sarkanie, plucie, charkanie. Bekanie nie jest oznaką dobrego trawienia, jest głębokim, basowym, długo i starannie przygotowanym pozdrowieniem żołądka. [...] Ukrytym sensem charkania jest obfitsze splunięcie. Kolory śliny są różnorodne, zależne do wieku spluwającego oraz stanu jego płuc. Żujący betel plują na czerwono, jakby krwią, i z pozoru ich plwocina nie odróżnia się od tej, jaką wydzielają z siebie gruźlicy w ostatnim dniu choroby (Mazur 2009, s. 191).

Enumeracja dodająca do wyliczanki kolejne obrzydliwości, przedłużające się opisy ich wyglądu, szukanie szczegółów różnicujących rodzaje plwociny to narracyjny odpowiednik powściągnięcia odruchu odwrócenia wzroku. Jeśli to się uda, zaczynają one przemawiać z taką mocą, że zdają się wszechobecne; choroba, kalcetwo, zagrożenie śmiercią wypełniają Indie:

Choroba zbliżyła się. Nie, nie w formie kłopotów ze zdrowiem. Nic mi nie dolega, jeśli pominąć stan ducha bliski pomieszania zmysłów. Choroba jest wokół mnie. Przestała mieć charakter czegoś wyjątkowego, będącego udziałem stosunkowo niewielkiej grupy ludzi. Jest czymś zupełnie powszechnym, wszechobecnym, zawsze w zasięgu ręki, w postaci setek mijanych kalek, gruźlików i znużonych upałem obłąkańców. Choroba nie dotyczy osób na pewien czas wyłączonych z życia społecznego i odseparowanych, by nie zagrażali zdrowym. Pozbawiona charakteru wyjątkowości nie jest przypisana do żadnych konkretnych miejsc. Nie kojarzy się ze szpitalem, pobytem w łóżku ani apteką. Nie skrywa się za białymi murami. Jest wszędzie. Wystaje na rogatkach, ciągnie za nogawkę. Zagląda w oczy. Budzi nocą (tamże, s. 190).

Strategia narracyjna oscyluje tu zatem pomiędzy opisem doświadczenia (kiedy w narracji widoczny jest podmiot w określonej sytuacji) oraz opisem z wnętrza doświadczenia (kiedy podmiot roztopiony jest w doświadczeniu).

Głód

W jednej ze swych wypowiedzi Kapuściński wskazał na sytuację dzielenia głodu jako najsilniejsze świadectwo włączenia w społeczność, jako emblemat swojej

wspólnoty doświadczeń pozwalającej naprawdę poznać tych, z którymi się współgłoduje:

Musicie jeść z ludźmi, o których piszecie, głodować z nimi, utożsamiać się z nimi. Dzielić wszystko. [...] Muszę żyć wśród ludzi, jadać z nimi i głodować z nimi. Chciałbym być częścią tego świata, który opisuję, muszę się w nim zanurzyć i zapomnieć o innej rzeczywistości (Kapuściński 2008, s. 12).

Dzielenie głodu – jako wywrócona na nice figura współbiesiadowania – obrazuje tu wspólnotę losu.

Głód to motyw problematyczny w sposób szczególny. Jest z gruntu inny niż brud, który znajduje się gdzieś obok i może dotknąć ciała; głód to doznanie płynące z jego wnętrza. W narracjach podróżopisarskich obracany bywa w obraz – to unik narracyjny pozwalający odejść od dojmująco zmysłowej natury głodu. W ten sposób przejawia się fakt, że okazjonalne odczucie głodu, znane w zasadzie każdemu, różni się jakościowo od tego głodu, który dotyka nędzarzy, jest integralną częścią ich egzystencji i może otwierać drzwi do śmierci. Motyw głodu pojawia się jako obraz chudych ludzi, chudych krów, psów, które – jak pisze Marzena Filipczak, „są chude tak, że rozumiem już pojęcie: «tylko skóra i kości»” (Filipczak 2009, s. 10). Ogrom głodu może być wyrażony obrazem rzesz głodnych ludzi – w cytowanym w poprzednim szkicu opisie uchodźczej nędzy czytamy o „dzieśiątkach tysięcy chudzieli”, o nieprzebranej liczbie „wymokłych szkieletów” (Kapuściński 2004, s. 32). Głód przejawia się też w obrazach jedzenia, które dla podróżnika nie byłoby jadalne, a dla głodnych jest posiłkiem, lub głodnego wzroku skierowanego na jedzenie.

W tekstach z epoki PRL-u, gdzie bieda to niesprawiedliwość społeczna, a obrazy głodu, ubóstwa czy chorób obracają się w argumenty przemawiające na rzecz określonego porządku ustrojowego, spotyka się obrazy głodu otwarte na zmysłowość podróżnika. Świadomość polityczna staje się tarczą moralną pozwalającą przybyszowi z Polski zagłębić się w swojej reakcji emocjonalnej. Cudzy głód odczuwać może niemalże własnym ciałem; empatia w stosunku do ludzi głodnych będzie działała na rzecz lepszego zrozumienia tego, co to jest słuszny porządek społeczny. W indyjskich reportażach Putrament rozwija ten obraz w taki sposób, że poczucie emocjonalnego dyskomfortu i uwikłania w sytuację płynnie przechodzi w ukazywanie lokalnych kontekstów głodu:

Najgorzej jest w restauracji. Tu dopada do ciebie ze trzech kelnerów na raz, niosą dania, zresztą dobrze zrobione, choć w małym wyborze i niewielkie rozmiarami, nabierasz i czujesz głodny wzrok podającego, albo i słyszysz, jak łyka ślinę. I już ci się zdaje, że i oczy jego błyszczą gorączkowo, i ręce dygocą. A może ci się nie

zdaje? Zachodni Bengal jest zagrożony głodem. To znaczy, ludzie już głodują, a jeszcze nie umierają „bezpośrednio” z głodu. Że są niedożywieni, że byle jaka infekcja ich pożera, to jasne. W Delhi w tym czasie temperatura w nocy spadała do 3–4 stopni ciepła. I zanotowano już pięć ofiar. Zmarli z zimna czy z głodu? Z jednego i drugiego, razem wziętych (Putrament 1967, s. 15).

W tym przypadku głód to nie jedynie obraz głodu, ale stan, który przybysz najpierw „rozumie” cieleśnie, a zaraz potem wykorzystuje perswazyjnie.

Charakterystyczny przykład sposobu, w jaki działa mechanizm obrazowania głodu (i obracania głodu w obraz), znajdujemy w *Podróżach z Herodotem*. W epizodzie, w którym reporter patrzy na koczujących uchodźców, opisana zostaje przestrzeń krążących spojrzeń:

Zobaczyłem, jak obok jakaś staruszka wygrzebała z fałd swojego sari odrobinę ryżu. Wsypała ją do miseczki. Zaczęła się **rozglądać**, może za wodą, może za ogniem, żeby ryż ugotować. **Zobaczyłem**, że w tę miseczkę wpatrują się stojące wokół dzieci. **Wpatrują się**, stojąc nieruchomo, bez słowa. Trwa to jakąś chwilę, która przedłuża się (Kapuściński 2004, s. 33; podkr. AW).

Reporter zdaje się istnieć poza tym napięciem, które wytwarza się między uczestnikami sceny, jest widzem, który stoi obok i patrzy:

Dzieci nie rzucają się na ryż, ryż jest własnością staruszki, coś jest tym dzieciom wpojone, coś silniejszego niż głód.

Ale obok przepycha się przez koczujący tłum młody człowiek. Potrąca staruszkę, której miseczka wypada z ręki i ryż rozsypuje się na peron, w błoto, między śmiecie. W tej sekundzie dzieci rzucają się, nurkują między nogami stojących, grzebią w błocie, próbują znaleźć ziarna ryżu. Staruszka stoi z pustymi rękoma, jakiś inny człowiek znowu ją potrąca (tamże).

Następna fraza domyka ramy tego obrazu: zostaje pusta przestrzeń galerii i widz ze swoim ciałem, które moknie w deszczu, z zatrzymanym krokiem i poczuciem zagubienia:

Ta staruszka, te dzieci, ten dworzec, wszystko cały czas zanurzone w potokach tropikalnej ulewy. I ja stoję zmoknięty, boję się zrobić krok, zresztą i tak nie wiem, dokąd iść (tamże).

Widok na obrazie koresponduje z nastrojem narratora-widza, który jednak pozostaje poza obrazem – jako ten, od którego nikt niczego się nie domaga. Cała uwaga głodnych skierowana jest na ziarnka ryżu. Patrzenie na biedę włączone jest w sferę wyrażania sensów w taki sposób, by utrzymać narrację poza przestrzenią moralną.

Tę sytuację pamiętamy z reportażu *Stacja donikąd*: również tam zamiast mówić wprost o głodzie autor zobrazował walkę o ziarnka ryżu¹⁴. Co więcej, wskazując, że zamożność oznacza możliwość przyrządzenia posiłku z psujących się już wnętrzności zwierzęcych, posłużył się figurą patrzenia na cudzy wzrok skierowany na jedzenie: „Ale widzę, jak kilkadziesiąt oczu śledzi każdy gest staruszki: nie wiem, na jakie bogactwa patrzy się takim spojrzeniem”.

Tym, co różni te dwa przedstawienia jednego zdarzenia, jest usytuowanie narratora – w późniejszych wspomnieniach przesuwamy się on dalej poza scenę, którą obserwuje.¹⁵ W *Stacji donikąd* zetknięcie się z uchodźcami koczującymi na dworcu dotyka podróznego dogłębniej – cieleśnie i moralnie; skłania go do porównywania własnej sytuacji do tej, w której znaleźli się oni, ale też do odpowiedniego poruszania się pośród nich – w zatłoczonej przestrzeni, w której nie sposób uniknąć dotknięć czy przypadkowych potrażeń:

My, podróżni, który posiadamy bilet, jedliśmy śniadanie i obiad. Mamy kilka rupii w kieszeni, my, wielcy bogacze wobec tych nieszczęsnych, posuwamy się wolno przeznaczonym nam skrawkiem peronu. Jeżeli któryś z nas jest nieostrożny, może deptać po rękach, po ciałach, po głowach: nie usłyszy słowa protestu. Jeśli któryś z nas jest uważny, stara się przejść tak, aby żadnego z refugees nie dotknąć. Ale jest to niezmiernie trudne. Między tłumem idących i tłumem leżących nie ma bariery. Wszystko się miesza. Ledwo raczkujące niemowlęta chcą wypełznąć na skraj peronu. W ściśniętym, zgorączkowanym tłumie nikt nie jest w stanie zatrzymać się, pochylić i odciągnąć malców. Może tylko nogą odsunąć je z powrotem. Od wielkości serca tego, który to robi, zależy, w jaki sposób wykona on ten gest (Kapuściński 1957e).

Oczywiście porównanie własnej pozycji – sytego posiadacza biletu – z tymi, którzy nie mają nic, bierze się także z propagandowego nachylenia reportażu: socjalistyczna Polska powinna być *ex definitione* postrzegana jako kraj, w którym nikt nie jest głodny i każdy ma dach nad głową. W tym momencie chodzi mi jednak o coś, co daje się rozpatrywać niezależnie od tej retoryki: o otwarcie emocjonalnie nasyconej przestrzeni moralnej dokonujące się poprzez odwołanie się do wspól-

¹⁴ Zob. cytowany w szkicu 4 fragment: „– Prędszej! Prędszej!

Stara kobieta wysuępuje garstkę ryżu, waży ją na dłoni, w tej chwili potracona ręka rozsypuje ryż w błoto pod stopy idących. Zgraja dzieciaków rzuca się nam pod nogi i wyrywa sobie białe ziarna. Ale oto zamożna rodzina: na kawałku blachy smaży staruszka wnętrzności jakiegoś zwierzęcia. Już cuchną i z tego miejsca bije odór nie do zniesienia” (Kapuściński 1957e).

¹⁵ Oczywiście kwestię tę można ująć znacznie szerzej. Np. Małgorzata Czermińska w artykule „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej pokazuje, w jaki sposób Kapuściński na różne sposoby mediuje punkty widzenia swój oraz swoich rozmówców (Czermińska 2003). W tym miejscu zajmuję się jedynie tym, co dotyczy opracowywania motywu głodu w kontekście indyjskim.

nej pamięci o tym, czym może być głód odczuwany. Pamięć wojny, nasycenie ikonosfery jej obrazami, narracje wojenne, będące punktem odniesienia dla oceny teraźniejszości, nie są tym, o czym mówi się tu wprost; współkonstruują jednak horyzont odczytywania tekstu. Obrazy Indii z *Podróży z Herodotem* nie są bynajmniej pozbawione wzmianek o doznaniach dostarczanych przez zmysły inne niż wzrok; ślady smaków, zapachów, dźwięków zdają się jednak niejako „nałożone” na obraz składany z kategorii wizualnych, a tryb oglądu stosunkowo rzadko jest przerywany.

* * *

Zestaw motywów nazwany przeze mnie problematycznym pakietem można by poszerzać. Wskazałam tylko te najbardziej widoczne, takie, które w podróżniczej wyobraźni znakują doświadczenie Indii – takie jak głód, choroba czy brud. Apelują one do zmysłowego ciała czytelników i elementarnej troski o nie, ale ich retoryczny apel nie tylko na tym się opiera. Wielorakość sposobów, w jakie zmysłowe, wręcz trzewne odruchy ciała wpisują się w podróżnicze narracje, wskazuje na wieloaspektowość samego doświadczenia. Piszący muszą poradzić sobie nie tylko z oporem materii, ale i z niejednoznacznością moralnego uwikłania w różne sytuacje.

9. MAPA I ZEGAREK. PRAGNIENIE WOLNOŚCI I JEJ GRANICE

Pamięć mapy

Przyjmuje się, że mapa i krajobraz wiążą się z określonymi praktykami kulturowymi. Przedstawienie krajobrazowe jest oglądane, wywoływać ma postawę estetyczną; mapa zaprasza do tego, byśmy usytuowali siebie w relacji do odwzorowanej w niej przestrzeni (Certeau de 2008, s. 115–129; Frydryczak 2013, s. 40). Mapa i krajobraz – dowodzą socjologowie Phil Macnaghten i John Urry – to „kulturowo specyficzne strategie wizualne, które wsparły szczególny «zachodni» obraz świata. Sprowadzają one złożone wielozmysłowe doświadczenie do wizualnie zakodowanych rysów, a potem organizują je i syntetyzują w sensowną całość” (Macnaghten, Urry 2005, s. 164). Te strategie przedstawiania pomagają ująć i zrozumieć świat, orientować się w nim, podsuwają sposoby jego interpretacji. W doświadczeniu podróżniczym splatać się one mogą na różne sposoby.

„Na razie wzdycham tylko i patrzę uparcie na mapę” – pisała Monika Warneńska w reportażowej książce *Tam, gdzie bogowie są wiecznie młodzi* wydanej w latach osiemdziesiątych XX w. (Warneńska 1984, s. 8). Rozpoczęła ją epizodem z warszawskiej księgarni, gdzie zobaczyła album ze zdjęciami Nepalu. Rozbudził on w niej marzenia o odwiedzeniu tego kraju. Zrazu realna podróż w tamte rejony nie wydawała jej się możliwa, więc snuła marzenia, wpatrując się w mapę. Z czasem udało się jej je zrealizować.

Książka Warneńskiej w wyrazisty sposób pokazuje, jak splot ujęcia krajobrazowego i kartograficznego może aktualizować się w doświadczeniu podróżniczym. Weźmy za przykład epizod, w którym autorka patrzy przez okno samolotu. Wpatrując się w przestrzeń, konceptualizuje ją niejako w porządku mapy – jej znajomość poprzedza poznanie terenu; wiadomo też, że to ona skutecznie go objaśni:

Lecąc do Kathmandu, porządkuję w pamięci główne wiadomości z geografii Nepalu. Kraj, który kształtem przypomina wydłużony, nieforemny prostokąt, od wschodu, zachodu i południa graniczy z Indiami [...] Patrzę na mapę. Gór jeszcze nie widać (tamże, s. 9).

Widziana z góry topografia wręcz wydaje się mapą; mapa staje się terytorium, w miarę jak widok nasycy się informacjami dotyczącymi powierzchni, krajów graniczących, specyfiki przyrodniczej i kulturowej. Potem topografia zmienia się w estetycznie nasycony krajobraz. Poznawanie terenu wiąże się tu z aktualizowaniem relacji między mapą a terytorium. Rysunek mapy zyskuje konkretność odniesiony do widoku roztaczającego się przed podróżniczką:

Przyglęłam wzrokiem do okien samolotu. Teren w dole faluje i garbi się wzniesieniami, na razie jeszcze niezbyt wysokimi [...] (tamże, s. 10).

Wydaje się, że kontur z mapy przeniesiony zostaje na ziemię, odpowiednie nazwy kładą się na pasmach górskich:

Są to pasma gęsto zalesionych wzgórz, zwanych Sziwalik lub Czuria.

Stopniowo rysunek staje się coraz wyraźniejszy, nazwy doprecyzowują poszczególne elementy topografii; pojawia się toponimia lokalna – poznawanie nazw to jednocześnie poznawanie widzianego obszaru:

Nepalczyzy odróżniają w górach trzy różne strefy: kaćhar, tereny pośrednie, położone na niewielkiej wysokości, pahar – wzgórza właściwe – na ich zboczach po wykarczowaniu dzikiej roślinności powstają pracowicie żłobione terasy pól uprawnych – wreszcie lek, góry właściwe, puste i surowe. Żadne przydatne człowiekowi rośliny nie zakorzeniają się na ich stromiznach (tamże, s. 10–11).

W końcu topografia staje się krajobrazem:

Głęboko w dole migoczą srebrzyście drobne, ledwie dostrzegalne wężyki rzek. Ta część doliny nosi nazwę: Terai Wewnętrzny. A potem zaczynają się góry. Stalowo-szare szczyty, miejscami przybierające odcień siniego fioletu, są tak wysokie, że chwilami zdają się podchodzić prawie pod skrzydła samolotu, oszałamiając swoim ogromem i bliskością. Są znakomicie widoczne: w słońcu rysują się wyraźnie wąwozy, żleby, uskoki – i głęboko położone doliny z połyskującymi na dnie lub na zboczach smugami rzek czy wodospadów. Nie są to jeszcze Himalaje, lecz łańcuch wzniesień zwany Mahabharat (tamże, s. 11).

Narracja nie tylko oddaje tempo podróży, wzmaga nastrój oczekiwania na moment dotarcia do celu; odwzorowuje też uprzywilejowany tok poznawania, w którym ważne miejsce zajmuje mapa. Ten cytat to świadectwo określonego stylu bycia w przestrzeni, pochodzące z czasów, gdy spojrzenie wprawiane było do kadrowania wycinków rzeczywistości i do kontemplacji zatrzymanych kadrów. To także przykład koncepcji poznawczej, w myśl której poznawanie terenu wiąże się z aktualizowaniem relacji między mapą a terytorium.

Oczywiście nie wiemy, czy autorka rzeczywiście w czasie lotu patrzyła na mapę. Ważne jest jednak, że potraktowała ją jako pewny grunt dla stworzenia płaszczyzny porozumienia z czytelnikami. Założyła, że oglądanie mapy to doświadczenie im znane, a także że jej znajomość najlepiej wprowadzi w teren. Mapa nie staje się oddzielnym przedmiotem refleksji, gdyż jej istnienie jest zbyt oczywiste. Wspomina się o niej okazjonalnie, w charakterystyczny sposób sygnując określone sytuacje. Na przykład we fragmencie o przygotowaniach do wyjazdu do Pokhary czytamy: „jak wynika z mapy szansa ujrzenia Annapurny i Dhaulagiri jest znaczna. Pokhara stanowi zresztą zazwyczaj jedną z baz wypadowych alpinistów, którzy stąd startują na podbój szczytów” (tamże, s. 152). Mapa wpisana jest w działania podróżnicze, znajduje się zawsze na podporządku, ale na powierzchni narracji pojawia się tylko na chwilę, by doprecyzować jakąś informację lub ją udokumentować:

Na dworcu autobusowym, który przypomina nasze dworce prowincjonalne, kupuję bilet do Pokhary, miasta położonego na północny zachód od Kathmandu. W linii prostej nie tak nawet daleko, ale podróż ma trwać jedenaście do dwunastu godzin! **Mierzę odległość na mapie.** Pokhara leży na pół drogi pomiędzy Kathmandu a legendarnym Mustangiem (tamże, s. 151; podkr. AW).

Odległość w linii prostej i usytuowanie względem stron świata wyobrażane są w ścisłym powiązaniu z mapą. Autorka odwołuje się do niej także wtedy, gdy trzeba coś wyjaśnić – jakby zawsze miała ją w wyobraźni i jakby zakładała, że w wyobraźni mają ją też czytelnicy. (Na przykład: „Patrząc na mapę, łatwo zrozumiemy, dlaczego Indie tak uważnie śledzą wszystko, co dzieje się w Nepalu” [tamże, s. 200]). To założenie pozwala wykonywać nieco bardziej skomplikowane operacje na imaginacyjnej mapie:

Na mapie można by wykreślić czworobok, którego osią jest szlak prowadzący z Kathmandu do Pokhary. W tym właśnie czworoboku rozbudowywana jest sieć dróg, ułatwiających transport i łączność pomiędzy wyżinnymi okolicami kraju a nizinami (tamże, s. 153).

„Myślenie mapą” zaznaczać się może także w mniej jawny sposób. We fragmencie, w którym Lucyna Winnicka opisuje jazdę taksówką przez Bombaj (w książce *Podróż dookoła świętej krowy*), o mapie się nie wspomina. Mimo to czytelnik może odnieść wrażenie, że podróżniczka wciąż ją widzi, choćby oczami wyobraźni. Bez trudu zauważa rysunek ulic, rozpoznaje logikę przestrzennego układu, po czym wiąże poszczególne elementy z lokalnymi prawami (przyrodniczymi i społecznymi), które – jak zakłada – mają niezaprzeczalny sens.

Jechaliśmy taksówką z pół godziny, godzinę. Znowu ta sama droga, którą poznałam jadąc z lotniska. Szeroki bulwar Marine Drive wplata się dalej w mniej elegancie, węższe, gwarne ulice. [...] Bombaj jest miastem rozległym, ciągnącym się wzdłuż zatoki. Od centrum, gdzie grupują się wielkie wieżowce, hotele, przechodzi w dzielnice coraz niższe, coraz bardziej stłoczone (Winnicka 1986, s. 67–68).

To spojrzenie uprzywilejowuje systematyczny ogląd, a w przestrzeni doszukuje się sensownych układów – podróżniczka zdaje się „myśleć mapą”, nakładając kartograficzny układ na przestrzeń, przez którą jedzie. W istocie opisuje widok znacznie rozleglejszy niż ten, który byłaby w stanie objąć wzrokiem; bez trudu obejmuje go jednak wyobraźnią, która skojarzona jest z myśleniem mapą.

W podobnym trybie opisywana bywa przestrzeń w książce *25 tysięcy kilometrów przez Indie*. Bezpośrednie informacje o mapie pojawiają się tylko wyjątkowo¹, ale w opisach podróży zaznacza się pamięć widzianych na niej konturów (na przykład: „I to już ostatnia przygoda na terenie Orissy. Przemierzamy wysunięty ku południowi «język» należący do stanu Madhaja Pradesz i jeszcze przed Nagpurem przejeżdżamy granice Maharasztry [...]” [Woźnicka, Rytzel 1986, s. 148]). Pamięć ta najwyraźniejsza jest w metodycznych opisach miast czy regionów. Na przykład wprowadzając czytelników do Delhi, narracja aktualizuje perspektywę z lotu ptaka, od razu zorientowaną względem stron świata i ukonkretnioną liczbowo:

W zachodniej części Niziny Gangesu o powierzchni ponad miliona kilometrów kwadratowych, jednej z najżyźniejszych i najgęściej zaludnionych na świecie, znajduje się poprzeczny pas wzniesień. Na jednym z nich nad rzeką Dżamuną leży Delhi zwane „miastem ośmiu stolic”, bo tyle razy było mianowane stolicą (tamże, s. 79).

Myślenie organizowane jest tu w ramach przestrzennego paradygmatu mapy, różne elementy wiedzy stopniowo nakładane są na mapowaną przestrzeń (po cytowanym wprowadzeniu następuje rys historyczny cofający się do trzeciego tysiąclecia przed naszą erą).

Kiedy autorzy przenoszą czytelników do Bombaju, apelują do tego samego trybu wyobraźni. Najpierw powinniśmy wyobrazić sobie kształt zatoki w jej usytuowaniu przestrzennym, określony co do wielkości:

Sześciomilowy kolos zajmuje niewielki półwysep oblewany od zachodu przez wody Morza Arabskiego, a od wschodu wcinającej się w ląd Zatoki Bombajskiej. Teren kształtem przypomina wielkie kleszcze kraba rozwarłe szeroko, by pomieścić

¹ Oto przykład takiego marginalnego użycia: ([W czasie drogi] „[...] chociaż blisko do zachodu słońca, musimy jechać dalej. Żeby jednak tego dokonać, trzeba najpierw przeprowadzić się przez rzekę Betwę, na której, jak wynika z mapy, nie ma mostu” (Woźnicka, Rytzel 1986, s. 100).

jeszcze jedna zatoczkę, w kierunku której zwróciła się najbardziej reprezentacyjna część miast (tamże, s. 159).

Nakreślony kształt powinniśmy zachować w pamięci, gdyż będzie on stopniowo doprecyzowywany:

Centrum administracyjno-handlowe zajmuje wschodnią – dłuższą i grubszą „łapę” kleszczy. Tu od strony Zatoki Bombajskiej znajdują się baseny i nabrzeża portowe z dźwigami i całym zapleczem jednego z największych portów Azji. Tędy przechodzi połowa indyjskiego importu i znaczna część towarów eksportowanych (tamże).

Parę stron dalej znów wracamy do zobrazowanego wcześniej zarysu:

Mniejsza szczeka „kleszczy” kraba, którego nazwano Bombajem, odwrócona wypukłością w stronę Morza Arabskiego, to właśnie Malabar Hill – Wzgórze Malabarskie, na którym rozlokowały się dzielnice mieszkaniowe. W stronę zatoczki, leżącej pomiędzy szczekami kleszczy, wzgórze spada stromymi uskokami skalnymi porośniętymi gęsto bogatą roślinnością (tamże, s. 165).

Urbanistyczną przestrzeń Bombaju poznajemy, posuwając się po krabokształtnej przestrzeni, a różne jej miejsca opisywane są w odniesieniu do historii i obecnego znaczenia gospodarczego. Miasta przedstawiane są jako realizacje planów przestrzennych, co oczywiście najlepiej udaje się w przypadku nowych układów urbanistycznych².

O zwiedzaniu miasta, chodzeniu po nim czy też jeźdźeniu wspomina się dopiero potem, samym tym czynnościom nie poświęcając wiele uwagi. Narracja zmierza do tego, by w mieście zobaczyć porządek, a nie bałagan, mapa unaocznia ten porządek. Jest to cel zgoła przeciwny temu, który obierają późniejsze opowieści o dzikich miastach, omawiane w szkicu 7. Tutaj przestrzeń miast nie jest heterotopią – kształtują ją wyraźnie zarysowane procesy historyczne, polityczne i gospodarcze, o których najlepiej opowiada się językiem postępu i modernizacji. Oczywiście pod tym porządkiem, który wyraża układ mapy, skrywać się może to, co niezupełnie zgodne z dominującym układem myśli. Wyraźne linie granic, biorąc w ryzy subwersywne treści, pozwalają, by zachowały one pewien potencjał ekspresji. W cytowanych powyżej przykładach mapa – drugoplanowa, ledwie zauważalna

² Charakterystyczny jest pod tym względem opis Nowego Delhi, które najpierw rozpoznawane jest jako czytelny rysunek ulic i placów: „Niemal identyczne ulice okolone są zwartymi szpalarami drzew, zza których dopiero z bliska widać cofnięte domy. Na każdym skrzyżowaniu są podobne do siebie jak dwie krople wody ronda, z których ulice rozcho-dzą się gwiazdźście i prowadzą do identycznych rond. [...] Centrum handlowo-biurowym jest kolisty plac Connaught. Najmniejsze współśrodkowe koło zajmuje park im. Prezydenta Nehru. Otaczają go dwa pierścienie ulic, wzdłuż których niemal nieprzerwanie ciągną się dwupiętrowe budynki ozdobione najczęściej rzędami kolumn” (tamże, s. 94).

na poziomie narracji – stanowiła nie tylko narzędzie orientacji w przestrzeni i schematyczny projekt praktyki podróży. Niekiedy bywała także substytucyjnym medium podróży – reprezentując odległe obszary, pozwalała imaginacyjnie przemieszczać się w ich kierunku. Pobudzając wyobraźnię, otwierając ją na krajobrazy potencjalnych podróży, wpisywała się nie tylko w układ praktycznych zastosowań, ale i w świat fantazji.

Znikające mapy

W podstawówce miałem namiętność do map, działał na mnie ich urok. Godzinami wpatrywałem się w atlas. Pograżałem się w kopiowaniu kolorowych flag dalekich państw, notowałem ich nazwy w zeszycie (Cegielski 2020, s. 48).

W ten sposób Max Cegielski przedstawia marzenie bohatera powieści *Prince Polonia*, którego peerelowskie dzieciństwo toczyło się pod znakiem fantazjowania o dalekich podróżach. Określenie „namiętność do map” w zręczny sposób streszcza tryb snucia tych fantazji w świecie o ograniczonej swobodzie podróżowania. Wskazuje też na pewien klimat myślenia o przekraczaniu ograniczeń. Wyczuwalny był on w opowieściach o podróżowaniu powstałych w tamtej epoce. Mapa – drugoplanowa, ledwie zauważalna na poziomie narracji – bywała w nich nie tylko narzędziem orientacji i schematycznym projektem przemieszczania się w przestrzeni, ale i substytucyjnym medium podróży. Reprezentując odległe obszary, pozwalała imaginacyjnie przenosić się do nich. Otwierając wyobraźnię na krajobrazy podróży, mogła wpisywać się raczej w świat fantazji niż praktycznych zastosowań. Natomiast w dzisiejszych czasach mapa i sposób jej używania nierzadko stają się wyraźnym znakiem nostalgicznie ujmowanej przeszłości. Zakres ewokowanych przez nią sensów ulega modyfikacjom w związku z przemianami technologicznymi, które wzbogacają przestrzeń o wymiar cyfrowy. Zjawiska z tym związane zaznaczają się w modelowaniu podróżniczych światów przedstawionych.

Ciekawych przykładów tych przemian dostarcza wspomnieniowa *Spowiedź Hana Solo* (Borowy 2019). Narzędzia orientacji w przestrzeni pojawiają się w narracyjnym tle, są jednak istotne dla konstruowania doświadczenia. Książka Borowego wydana została w roku 2019, a jej akcja przebiega w dwóch planach czasowych. Piesza, niespieszna wędrówka, na którą autor wyruszył w roku 2018, tworzy czasoprzestrzeń dla przywołania w pamięci dynamicznych zdarzeń sprzed trzech dekad, kiedy działał on w środowisku przemysłowców na trasach azjatyckich. W całej tej opowieści znaleźć można interesujące ślady wskazujące na użycia narzędzi orientowania się w przestrzeni charakterystyczne dla dwóch różnych

epok. Nawiązując do specyfiki podróżniczej wyobraźni z czasów PRL-u, Borowy pisze o mapie jako stymulatorze marzeń:

W Indiach jako pierwszy z rodziny był mój ojciec w 1976 roku. Po jego powrocie jako nastolatek słuchałem opowieści z otwartymi ustami. Pamiętam foldery, jakie przywiózł, i dużą mapę administracyjną Indii, taką, jakie rozdawane są w punktach informacji turystycznej. W pamięci mam fakturę tego papieru, był kredowy, ale miękki, jakiejś niespotykanej w PRL-u jakości.

Przykleiłem sobie tę mapę taśmą nad łóżkiem i wpatrywałem się w nią godzinami, czytając egzotyczne nazwy stanów i miast. Słuchałem przy tym na magnetofonie Grundig dziwnej, egzotycznej muzyki z kaset, które przywiózł tata. Wyobrażałem sobie zapachy Indii, marzyłem o podróżach (Borowy 2019, s. 313).

Mapa, w którą wpatruje się nastolatek, nie jest jedynie dwuwymiarowym odwzorowaniem przestrzeni. Po latach pamiętać on jeszcze będzie wrażenie, jakie wywoływał dotyk papieru – delikatność arkusza i jego faktura pobudzały wyobraźnię. Mapa oznaczała podróż w jej sensorycznym potencjale i wpisywała się w pieczołowicie konstruowane środowisko marzeń, wciąż dopracowywane i dopełniane. W tym środowisku chłopak tworzył projekt siebie samego jako podróżnika.

Mapa pojawia się w *Spowiedzi...* także we fragmencie dotyczącym późniejszego okresu życia bohatera. Kiedy Han Solo – już jako dwudziestoparolatek – ustalił swoją pozycję w środowisku przemysłowców w Indiach, wyjaśnia bratu, który do niego dołączył, szczegóły działalności:

Jak już się trochę oswoił [brat bohatera – AW], poprosił, abym mu na mapie Azji Południowej narysował wszystkie znane trasy przewalaczy elektroniki.

– No, młody – mówię, rozkładając na stole mapę – to trochę tych kresek będzie, ale okej. [...] Zobacz, jak to robili, wrzucak leciał Air Indię z Singu przez Madras i Bombaj do Karaczi. Na podręcznym miał dwie kamery w dwóch torbach. Oddawał je wieszakom dosiadającym się w Madrasie, którzy lecieli razem z nim do Bombki, dlatego rysuję tu trzy kreski. Oni wychodzą w Indiach, a on przesiada się dalej do Karaczi w Pakistanie, jedna kreska, bo jedna osoba. [...] Rysuję kolejne warianty, a młody kiwa głową i stara się nadążyć.

– Azja to spory kontynent, możesz się przemieszczać do końca życia, brachu – mówię, gdy skończyłem rysować chyba siódmą trasę (tamże, s. 274–275).

Ta mapa nie otwiera przed widzem obszaru mglistych marzeń, jest ściśle związana z trasą odbywanych podróży. Stanowi ich praktyczną reprezentację, a zarazem zwięzłą instrukcję obsługi przestrzeni. Rysowanie kresek na mapie traktowane jest jako oczywisty obraz pokonywania trasy. Na tylnej okładce książki możemy zobaczyć fotografię tej właśnie mapy, z kreskami narysowanymi fla-

mastrem. Wraz z rzuconym na nią paszportem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, spiętym gumką plikiem studolarówek i kasetą VHS w syntetyczny sposób opowiada o polskim przemyśle. Te przykłady ukazują kulturowy sposób istnienia mapy – powiązanej z konkretnymi praktykami poruszania się w przestrzeni, ale otwartej także na krajobrazy fantazji.

Kiedy po trzech dekadach autor – mając za sobą okres przemysłowej działalności – wraca do Indii, posługuje się już innym narzędziem orientacji w przestrzeni:

Nawigacja w telefonie sprawdza się doskonale, dodatkowo wszyscy mijani ludzie serdecznie mnie pozdrawiają, pomagają znaleźć drogę, ale nie są namolni. [...] Samotność mi nie doskwiera – raz, że ją lubię, a dwa, że z wykupioną dużą porcją Internetu nawet na indyjskiej prowincji jestem cały czas na sztywnym łączu ze wszystkimi, którzy są dla mnie ważni (tamże, s. 34).

Ten fragment to przejaw działania przestrzeni, którą za Jordanem Frithem można nazwać hybrydyczną (Frith 2012). Powstaje ona w wyniku konwergencji przestrzeni fizycznej i cyfrowej – istnieją one w powiązaniu, a mobilności fizycznej i wirtualnej nie da się pojmować jako oddzielnych³. W cytowanym epizodzie kluczowe okazało się wykupienie określonego pakietu telefonicznego, dające dostęp do cyfrowego wymiaru przestrzeni. Dzięki temu zmysł orientacji podróżnika wspierany jest przez nawigację, a jego relacje rodzinne podtrzymywane – wędrując, jest razem z tymi, z którymi chce być, i wtedy, kiedy tego potrzebuje. Jednocześnie przebywa wśród tubylców, ceniąc sobie znikomość kontaktów z nimi. Ślady odnoszące się do wspierania podróży przez urządzenia cyfrowe pojawiają się w narracji w sposób podobny do tego, w jaki dawniej znaczyła swoją obecność mapa – niejako mimochodem, pozostając w tle.

W czasie teraźniejszym, będącym też czasem snucia opowieści, tokiem wywoodu kieruje logika skojarzeń, a uwaga okazjonalnie zatrzymuje się na wybranych fragmentach rzeczywistości, by uczynić je punktem wyjścia dla różnego rodzaju dygresji. To właśnie ta perspektywa czasowa określa horyzont rozumienia świata. Opowieść skierowana jest do czytelników, którym trzeba wyjaśnić, jak działał papierowy bilet wieloprzesiadkowy na samolot, na czym polegała specyfika telekomunikacyjna lat osiemdziesiątych, jak wyglądała bateria do kamery wideo i do czego służyła kalka. Wyjaśnienia rzucane są mimochodem – jakby autor chciał się upewnić, że czytelnik dobrze zrozumie specyfikę przestrzeni nieprzemodelowanej przez wymiar cyfrowy (na przykład: „W latach osiemdziesiątych nie było internetu, nie istniała więc sprzedaż on-line” [Borowy 2019, s. 107]; „Mimo braku

³ Oczywiście dostęp do tej przestrzeni i kompetencja w jej użytkowaniu nie są równomiernie rozłożone – pojawiają się nowe formy wykluczenia i nowe rodzaje marginalizacji.

telefonów komórkowych z Internetem kurs wszystkich walut w Singu znaleźliśmy na bieżąco” [tamże, s. 127]).

W tym paśmie opowieści, który dotyczy podróży aktualnie odbywanej, istotną okoliczność tworzą zasięg telefonii komórkowej i szybkość internetu. (Wskazują na nie uwagi w rodzaju: „Mam dobrą szybkość internetu” (tamże, s. 307), „Wreszcie trafiłem pod właściwy adres internetowy” (tamże, s. 368), a także otwieranie narracji na przekazy pojawiające się na kanałach YouTube’a. Autor przyzwyczajony jest do nieustannej dostępności różnego rodzaju informacji, po które można sięgnąć w razie potrzeby⁴. Co więcej, cyfrowy wymiar świata wpływa na postrzeganie topografii; pojawiają się w niej nowe pustynie i bezdroża – dziewicze miejsca bez internetu. Ukazują się one podróżnym jako nieskażone pazernością typową dla obszarów turystycznych. „Nocowaliśmy w hotelikach, w których na recepcji nawet nie mieli komputera, a recepcjonista na pytanie o internet uśmiechał się zażenowany. To były inne Indie, tu nikt nie nagabywał, nie byliśmy traktowani jak białe bankomaty” (tamże, s. 315).

Jak widać, nowe technologie wpisują się w konserwatywną mitologię podróżniczą, w której prawdziwe są miejsca, gdzie nie ma „białasów”, a obecność „westernersów” z definicji psuje tę autentyczność, której w swej naiwności oni poszukują. W narracyjnym tworzeniu rzeczywistości media cyfrowe funkcjonują w sposób podobny do tego, w jaki działała w niej dawniej mapa. Modelują rozumienie, określają sposób wyjaśniania rzeczywistości i zakorzeniania wiedzy o niej w określonych układach odniesień, ale są na drugim planie. Znacząca staje się ich nieobecność, świadcząca o tym, że podróżnik oddalił się od cywilizacyjnych centrów.

Współczesne relacje w warstwie tekstualnej z reguły pomijają ten wymiar podróży i jedynie z rzadka natrafić można na lakoniczne informacje wskazujące, że człowiek zanurzony jest w świecie cyfrowym tak samo jak w tym rzeczywistym w taki sposób, że owe dwa rodzaje obecności stają się nierozłączne. Wyrazistym przykładem jest przywoływana wcześniej książka Marzeny Filipczak (Filipczak 2009). Autorka podaje do wiadomości fakt, że treść książki oparta jest na blogu pisanym w czasie podróży, ale o praktykach prowadzenia bloga, a zwłaszcza o tym, jak wpisywały się one w strukturę podróży, już się czytelników nie infor-

⁴ Wyrazisty przykład to opisana w książce sytuacja z 2017 r. Autor jako przewodnik spaceruje z grupą polskich turystów po jednym z parków w Delhi. Zdziwienie grupy budzi jedna z palm o pniu tak gładkim, że roślina zdaje się sztuczna. Tłumacząc, że jednak jest ona prawdziwa, przewodnik powołuje się na swoje studia ogrodnicze, ale argument ten nie przekonuje turystów. „Spacerujemy dalej po parku i szczęśliwie dla mojego autorytetu natykamy się na tabliczkę z nazwą łacińską przyklejoną do jednej z kart. W smartfonie mam lokalną kartę telefoniczną z dostępem do netu.

«No tak, to jednak może być żywe» – przyznają turyści. Powoli budują swoją pozycję, idziemy dalej” (Borowy 2019, s. 378–379).

muje – z reguły nie należy to do tematu. Ten rodzaj uwarunkowań podróży, jakie tworzy medialny wymiar czasoprzestrzeni, wycofany zostaje na drugi plan albo też całkiem ukryty.

Wolność w przestrzeni

„Pragnienie przekraczania granicy, wypatrywania, co jest poza nią, żyło we mnie ciągle” (Kapuściński 2004, s. 73). Ta granica, o której pisze Ryszard Kapuściński, to nie tylko linia na mapie, nie tylko nieprzekraczalny pas ziemi oddzielający od siebie państwa, lecz przede wszystkim silnie odczuwalna bariera, separująca mieszkańców Polski od reszty świata. Obraz konkretnych granic w przestrzeni fizycznej jest sygnałem wskazującym na inne rodzaje ograniczeń. Tym zdaniem autor kieruje uwagę ku poznawczym i wolnościowym motywom napędzającym mechanizm podróży i podsuwa określony zestaw skojarzeń – im właśnie poświęcę dalszą część szkicu.

W *Podróżach z Herodotem* granica cieniuje znaczenia przestrzeni – im bliżej do niej, tym bardziej bezdźwięczna zdaje się przestrzeń, tym bardziej pusta fizycznie i znaczeniowo (tamże, s. 13). Kapuściński po latach pamięta, jak obsesyjnie przeżywał przekraczanie granicy w wyobraźni:

Kusiło mnie, żeby zobaczyć, co jest dalej, po drugiej stronie. Zastanawiałem się, co się przeżywa, przechodząc granicę. Co się czuje? Co myśli? Musi to być moment wielkiej emocji, poruszenia, napięcia. Po tamtej stronie – jak jest? Na pewno – inaczej. Ale co znaczy to – inaczej? Jaki ma wygląd? Do czego jest podobne? A może jest niepodobne do niczego, co znam, a tym samym niepojęte, niewyobrażalne? Ale, w gruncie rzeczy, największe moje pragnienie, które nie dawało mi spokoju, nęciło mnie i dręczyło, było nawet skromne, bo mianowicie chodziło mi o jedno tylko – o sam moment, sam akt, najprostszą czynność przekroczenia granicy. Przekroczyc i zaraz wrócić, to by mi, myślałem, zupełnie wystarczyło, zaspokoilił mój niewytłumaczalny właściwie, a jakże ostry głód psychologiczny (tamże).

Chociaż „zagranica” stanowiła wówczas pojęcie bardzo ogólne – zawierało się w nim wszystko, co mieściło się poza terytorium PRL-u – to istniały kraje mniej lub bardziej zagraniczne (mniej lub bardziej dostępne). Na tę niejednorodność wskazał Kapuściński, przypominając swoją rozmowę z redaktorem naczelną gazety:

– Kiedyś chciałbym bardzo pojechać za granicę. – Za granicę? – powiedziała zdziwiona i lekko wystraszona, bo wtedy nie było rzeczą zwyczajną wyjeżdżać za granicę. – Dokąd? Po co? – spytała. – Myślałem o Czechosłowacji – odparłem. Bo nie chodziło mi, żeby gdzieś do Paryża czy Londynu, nie, tych rzeczy nie próbowałem sobie wyobrazić i nawet mnie nie ciekawiły, chciałem tylko, żeby gdzieś przekroczyć

granicę, wszystko jedno którą, bo dla mnie ważny był nie cel, nie kres, nie meta, ale sam niemal mistyczny i transcendentalny akt przekroczenia granicy (tamże, s. 14).

Opisując swoją niegdysiejszą tożsamość – młodego człowieka zza żelaznej kurtyny, nawykłego do zamkniętego świata, w którym silnie zaznacza się wyraźny podział na to, co dostępne fizycznie i pojęciowo, i na to, co niedostępne i nieznane – autor podkreśla dystans dzielący go od tamtych czasów, a także od siebie takiego, jakim był wtedy: „Musiałem wyglądać jak stworzenie leśne: oszołomione, trochę wylęknione, z szeroko otwartymi oczyma, które próbują coś dojrzeć, przeniknąć, rozróżnić” (tamże, s. 16). Metafora leśnego zwierzęcia ma pomóc odtworzyć w czytelniczej wyobraźni poczucie bycia prowincjuszem wielkiego świata.

Kapuściński ukazał tę podróż jako cezurę między dwoma okresami w życiu. Same Indie nie wpisują się tu w krąg skojarzeń, który odnajdujemy w literaturze podróżniczej – zarówno dawniejszej, jak i współczesnej. Przedstawiają się jako odległe bardziej z uwagi na polityczne zamknięcie Polski niż ze względu na swe umiejscowienie geograficzne. Zresztą za sprawą polityki strony świata zdają się imaginacyjnie przemieszczać w toku narracji. Dzięki temu, że młody reporter leciał do Delhi przez Rzym, jego podróż nabierała wyraźnego posmaku zachodniości; żeby dotrzeć do Indii, trzeba się było „przedrzeć” przez Zachód. W optyce przywołanej w *Podróżach z Herodotem* droga do Indii wiodła przez wielki świat; dom rodzinny znajdował się gdzieś na jego peryferiach, a Indie miały ambiwalentną charakterystykę świata wielkiego i prowincjonalnego. Wprawdzie *Podróże z Herodotem* na najbardziej widocznym poziomie narracji to książka o czasie i o szczególnym rozumieniu historii: czas osobistej przeszłości przeplata się z czasem historycznym, otwartym przez lekturę Herodota⁵, ale fragmenty poświęcone podróży indyjskiej dają wyraz pamięci o tym, czym była wolność pojmowana w kategoriach przestrzennych, jak w wyobraźni zaznaczały się linie granic i w jaki sposób rozwijać się mógł ich potencjał sensów⁶. Wspomnienia Kapuścińskiego

⁵ „Bywały okresy, kiedy wyprawy w przeszłość pociągały mnie bardziej niż moje aktualne podróże korespondenta i reportera. Działo się to w chwilach zmęczenia teraźniejszością. Wszystko w niej się powtarzało: polityka – przewrotne, nieczyste gry i kłamstwa; życie szarego człowieka – bieda i beznadzieja, podział świata na Wschód i Zachód – ciągle ten sam.

A podobnie jak kiedyś pragnąłem przekroczyć granicę w przestrzeni, tak teraz fascynowało mnie przekraczanie granicy w czasie” (Kapuściński 2004, s. 255; podkr. aut.).

⁶ Ku temu ujęciu kierują uwagę również cytowane w szkicu 4 fragmenty, w których autor opisywał widok z okna samolotu: świat ukazywał mu się w swej przestrzennej rozległości, niejako otwierał się przed patrzącym, który zyskiwał szerszą niż dotychczasowa perspektywę oglądu rzeczywistości. Nie czuł się jednak władcą świata – był kimś, kto chciałby do świata wejść. Wejście utrudnione było zarówno przez brak kompetencji, jak i przez to, że sama przestrzeń zawiera trudne do pokonania granice, bariery, zakazy.

akcentują te sensory, które dawniejsze teksty maskowały, pomijając takie tematy, jak ograniczenia w wolności podróżowania, kwestie uzyskiwania paszportu i specyfiki wymiany dewizowej (legalnej i czarnorynkowej) itp.⁷

Wolność w czasie

Bardzo dużo czasu spędziłam w drodze – jadąc lokalnymi autobusami, pociągami, wspólnymi dżipami i taksówkami, łodziami, wypożyczonym rowerem (Filipczak 2009, s. 244).

Powracam tu do fragmentu z książki Marzeny Filipczak *Jadę sobie. Azja. Przewodnik dla podróżujących kobiet*, gdyż w zastanawiający sposób ujmując on relacje między czasem a przestrzenią podróży. Autorka pisze: „Bardzo dużo czasu spędziłam w drodze”; nie wspomina słowem o przestrzeni, mimo że musiała pokonać szmat drogi. Wskazuje jedynie okoliczności podróży i sposób, w jaki ich doświadczała:

I choć nieźle wytrzymałam, czasem wiało, a czasem nie dało się wytrzymać z gorąca, choć godzinami czekałam na dworcach i przystankach, nie mogąc kupić biletu, jechałam w tłoku takim, że trudno było przestąpić z nogi na nogę, choć nie spałam nocami, był to najlepszy czas w trakcie podróży (tamże, s. 244).

Jak widać, jakość czasu jest tym, co powinno przekonać czytelnika, że podróż była warta zachodu. Itinerarium możemy zobaczyć na spersonalizowanej mapie, którą jest opatrzona książka: widać kontury poszczególnych krajów, zaznaczone są odwiedzone miejsca, trasy przemieszczania się lądem i lotów. Dodano parę obrazków symbolizujących określone miejsca: świątynię Hampi, Tadž Mahal, palmy na Goa, wielbłąda, złotego Buddę...

⁷ Na przykład w książce Warneńskiej wzmianka o tym, że wyjeżdżając, trzeba mieć „odźwiernych”, rzucona została jakby mimochodem (jakkolwiek w kontekście lat osiemdziesiątych niosła w sobie wystarczającą porcję informacji): „Aż wreszcie okazuje się, że ktoś z ludzi zafascynowanych Azją od dawna, posiadających w sobie «piekielny» ładunek energii i ciekawości świata, osiadł na kilka lat w Kathmandu, stolicy Nepalu. Wtedy powoli wszystko staje się łatwiejsze...” (Warneńska 1984, s. 8). Warneńska parokrotnie zaznaczała, że nie identyfikuje się z bogatymi turystami – nie dla niej drogie hotele i ekskluzywne wycieczki. W ten sposób wskazywała na swą przynależność do tego samego kręgu ekonomicznego nieuprzywilejowania, w którym żyją czytelnicy. (W istocie jako reporterka podróżowała bardzo dużo, a miejsca, gdzie docierała, były dla przeciętnego turysty nieosiągalne). Takie określenie kręgu przynależności działało na rzecz literackiego tworzenia utopii wolnego podróżowania, pozwalając wierzyć, że jeśli się tylko chce, można pojechać wszędzie – przekroczyć wszystkie granice i dotrzeć w każde miejsce na mapie.

Mapy nie ma jednak w spisie rzeczy, które autorka radzi nam ze sobą zabrać. Jest tam za to co innego: zegarek z budzikiem: „Brakowało mi tylko jednego: małego zegarka, najlepiej z budzikiem. To niewiarygodne, jak złośliwie potrafi się rozładować telefon, który miał pełnić funkcje zegarka, i jak nie można go w najbliższym czasie naładować” (tamże, s. 218).

Nie znaczy to, że podróżniczka nie wie, gdzie przebywa ani dokąd jedzie; wygląda jednak na to, że w podróży łatwiej jej radzić sobie z przestrzenią niż z czasem:

Przez ostatnie dziesięć dni pokonałam tyle kilometrów, że nie wiem, jak je liczyć. Znowu nie najlepiej zaplanowałam sobie podróż i kiedy doszło do potwierdzenia z kalendarzem, ile mam czasu do końca, okazało się, że za mało, żeby dojechać wszędzie tam, dokąd chciałam. Próbowałam przyciąć trasę metodą wszędzie po trochu, ale wciąż było mało i mało. Jednym zdecydowanym ruchem wykreśliłam: dalej w góry (tamże, s. 162).

Wydaje się, że przestrzeń (traktowana tu jako dystans przestrzenny) dopasowywana jest do czasu (do kalendarza), a nie odwrotnie.

W doświadczeniu podróżniczki z pewnością obecna była mapa, jakkolwiek niekoniecznie w postaci tradycyjnej papierowej płachty, niewygodnej do składania i rozkładania w czasie podróży – mogła to być mapa mobilna, wywoływana na ekranie komputera czy telefonu. Musiała być już na etapie przygotowań, w czasie wspomnianego przez autorkę wertowania przewodników, w czasie eksploracji internetu przed wyprawą, a potem na ulotkach, folderach, na ścianach biur podróży – dostosowana graficznie do specyfiki lokalnej oferty, wyróżniała miejscowe atrakcje. Dlaczego zegarek okazał się ważniejszy od niej?

Przestrzenna kolonizacja świata dokonana przez wyobraźnię podróżniczą zdaje się nie iść w parze z kolonizacją temporalną. Przyjemność przemieszczania się w przestrzeni jest przyćmiona przez móżól walki z czasem – niezgodność rozkładów jazdy z faktycznym czasem przejazdów (niekiedy w ogóle brak tego, co zwiemy rozkładem jazdy), termin ważności wiz i ustalony już dzień powrotu.

Wolność dzisiejszego podróżnika ma być wolnością od ograniczeń czasowych. Podszyta jest wiedzą o tym, co znaczy uwikłanie w struktury współczesnego życia społeczno-ekonomicznego. Zawiera w sobie cień lęku przed zamknięciem w klatce życia zorientowanego na pracę i uwikłaniem w rutynę codzienności. Nawet jeśli trasa podróży obejmuje miejsca znajdujące się w typowych turystycznych itinerariach (one właśnie zaznaczone są na mapce w książce Marzeny Filipczak), to rebelianckie w stosunku do wzorca turystyki zorganizowanej ma być swobodne dysponowanie czasem:

Nie postawiłam sobie za punkt honoru, żeby zobaczyć wszystkie zabytki i świątynie, pojechać na każde safari, pójść na każdy trekking. Wybierałam to, co mnie

interesowało najbardziej. Resztę czasu spędzałam, siedząc w lokalnych knajpach, leżąc nad rzeką, gapiąc się na góry, chodząc bez celu w płataninie wąskich ulic azjatyckich miasteczek. Godzinami podróżowałam lokalnymi pociągami, autobusami, dżipami, łodziami, furgonetkami i riksami (tamże, s. 7).

Konstrukcja *Przewodnika dla podróżujących kobiet* odzwierciedla dwa aspekty retoryki działającej na rzecz budowania podróżniczej wyobraźni – zmierza się do wyobcowywania przestrzeni podróży i niemal jednocześnie ukazuje się strategie jej osławiania (jak wspominałam w szkicu 4, pierwsza część powstała na podstawie bloga, druga to rady praktyczne).

W kolejnej książce *Lecę dalej. Tanie podniebne podróże* Marzena Filipczak rozwija swój pomysł dysponowania czasoprzestrzenią: opisuje podróże, z których każda odpowiada jednemu miesiącowi w roku (Filipczak 2012). Treść reklamowano w taki sposób:

[...] autorka opisuje dwanaście podróży, które odbyła w ciągu nieco ponad roku (jedna w 2010 i jedenaście w 2011 r.): korzystając z promocji w tanich i regularnych liniach lotniczych, jadła zimną truskawki w Maroku, bawiła się na karnawale w Weronie, wiosną spacerowała po gajach oliwnych Ibizy, a chwilę potem – przedzierała się przez niezwykle lasy Madery. Latem wędrowała przez bezdroża Kaukazu i przejechała rumuńską szosę otwartą tylko w wakacje, a gdy się skończyło – poleciała do Laponii obejrzeć piątą porę roku. Jesienią szukała słońca na wulkanicznej wyspie Lanzarote, a zimą – podarków na tradycyjnym jarmarku bożonarodzeniowym⁸.

Podkreśla się więc, że podróżniczka wędruje w poprzek pór roku, zmieniając ich bieg. Część poradnikowa dostarcza wiedzy na temat zdobywania tanich biletów lotniczych, sprytnego korzystania z promocji, ekonomicznego planowania tras, spędzania czasu na terminalach, czytania regulaminów. Książka Marzeny Filipczak przekonuje nas, że można zrealizować utopię błyskawicznego przenoszenia się z miejsca na miejsce po to, by nurzać się w bliżej nieokreślonym czasie wakacyjnego zawieszenia.

Czas – twórca przygód

Życie, wydawać by się mogło, płynie tu w swym wciąż jednakowym rytmie od tysiącleci. Indie przyciągały obcych i nigdy się nie poddały. Traktowały ich jak przechodniów, którzy na chwilę wstąpili i albo uciekli stąd na zawsze, albo już zostali. A Indie wciąż trwają. To przybysze musieli się poddać, zostali wchłonięci (Kret 2009, s. 49).

⁸ <https://virtualo.pl> (dostęp: 19.12.2015).

Czas w Indiach płynie inaczej. Z jednej strony ma cechować się opisaną w powyższym cytacie majestatycznością trwania. Z drugiej jednak przejawia się jako kapryśny, nieprecyzyjny, nieposłuszny zachodnim zegarom. Potrafi uwieźć podróżnego w jednym miejscu, by kazać mu czekać na coś godzinami. Krzyżuje plany wycieczek, opóźniając albo przyspieszając porę deszczową lub suchą. Do pewnego stopnia jest to dopuszczalne, gdyż podróżnicza wyobraźnia potrafi zmienić kaprys czasu w przygodę. (Dlatego lokalne środki transportu, jeżdżące wbrew rozkładowi jazdy, stają się odzyskanymi miejscami podróży). W istocie jednak przygody te obnażają sposób, w jaki podróżnicy uwikłani są w czas.

Ilustracją tych zjawisk niech będzie poniższy fragment z książki Marzeny Filipczak. Zobaczmy, jak podróżniczka stosuje oczywiste dla niej strategie postępowania się czasem, by przeforsować ułożony wcześniej plan. Pierwsze zdanie zarysowuje perspektywę przestrzenną (wspomina się o kilkudziesięciu kilometrach i o drodze pod górę), zaraz potem jednak narracja zdominowana zostaje przez kategorie czasowe (wyróżnione przeze mnie pogrubionym drukiem):

Ostatnie kilkadziesiąt kilometrów do Dardżylingu zamierzałam pokonać słynną ciuchcią, która dystans ten przemierza, wspinając się mozolnie pod górę, **w siedem godzin**. Ciuchcia nie kursuje **w sezonie deszczowym** z powodu zagrożenia podmytymi torami, ale różni agenci w Kalkucie przekonywali mnie, że **w tym roku** jest już po wszystkim, i nawet chcieli sprzedać bilet. Nie zgodziłam się, bo **miałabym tylko godzinę na przesiadkę** i podejrzewałam, że **nie zdążę z powodu spóźnienia pierwszego pociągu**. **Spóźnił się trzy godziny**, czyli tyle co nic, bo **według azjatyckich standardów opóźnienie poniżej czterech godzin nie jest opóźnieniem**. Na ciuchcię **nie zdążyłam**, ale nie szkodzi, bo na miejscu okazało się, że nadal nie jeździ. Wsiadłam więc do wspólnego dżipa, gdzie już była dwójka Hindusów, **po kolejnych dwóch godzinach** pojawiło się troje kolejnych. Dżip, choć mały i w Europie najwyżej dla siedmiu osób, tu **nie odjedzie, dopóki** nie zbierze się dziesiątka pasażerów. Do naszego **po kolejnej godzinie** nie dosiadł się jednak nikt, kierowca postanowił ruszyć i zebrać innych po drodze. Ujechaliśmy może kilometr, kiedy dogonił nas inny pusty dżip i kazano nam się przesiąść. Hindusi w lament i oburzenie, bo ten drugi był gorszy, ale po wymianie zdań odjechaliśmy. **Jechaliśmy niedługo** – dżip stanął na środku drogi i już nie odpalił. **Po jakimś czasie** wrócił więc ten pierwszy i tak już **po sześciu godzinach** dojechałam do Dardżylingu drogą, której czasami nie było, bo spłynęła z wodą (Filipczak 2009, s. 144–145).

Fragment ten pokazuje sytuację, w której podróżniczka z trudem sytuuje swoje działania w lokalnych ramach czasowych. Wie wprawdzie, że w Indiach stosunek do czasu jest specyficzny. Rozumie zapewnienie, że sezon deszczowy skończył się wcześniej (pogoda jest mniej stała niż daty w kalendarzu), przyjmuje, że lokalne standardy uznają trzy godziny spóźnienia za dopuszczalne, widzi też, że Hindusi

okazują zdenerwowanie jedynie dlatego, że samochód, do którego ich przesadzono, był gorszy, a długie oczekiwanie przyjmują jako normalne. Nie zmienia to jednak jej własnej strategii „myślenia czasem”, co sprawia, że miota się w lokalnym chaosie temporalnym, niezgodnym z jej uwewnętrznionym zegarem.

Sytuacja ta rozwija się jednak w granicach, jakie wyznaczono przygodzie, a zamyka ją sielski obrazek, w którym widzimy zadowoloną podróżniczkę:

Ciuchcie udało mi się złapać dzisiaj. Okazało się, że kursuje z Dardżylingu w dół, kończąc w połowie drogi. Pociąg maleńki, z dwoma wagonami i ławeczkami jak dla krasnali oraz szybkością taką, że można by wyskoczyć przy straganie na zakupy. Jechał torem tak wąskim i tak blisko domów, że stojąc w drzwiach, mogłam podawać rękę machającym z okien dzieciom (tamże, s. 145).

W tym kontekście opisane wcześniej perturbacje również pozostają zabawną przygodą, która rozwinęła się dzięki osobliwościom lokalnego czasu.

Bywa, że zamęt czasowy i przestrzenny są ze sobą powiązane. Taką sytuację przedstawia epizod, w którym ta sama podróżniczka próbuje zorganizować sobie podróż autobusem. Pierwszą przeszkodą, którą napotyka, jest niemożność ustalenia, z którego dworca autobusowego nastąpi odjazd, więc krąży między stacją nową a starą. Ażeby zobrazować problem porozumienia się z tubylcami, przytacza rozmowę:

Wróciłam na stację „new”, żeby zastać pracownika numer dwa.

– Ile macie dworców?

– Dwa, „new” i „old”.

– Muszę kupić bilet dzisiaj?

– Nie, jutro u kierowcy.

– O której jest autobus?

– Są trzy: o 8, 9 i 10.

Znienacka pojawił się pracownik numer jeden.

– Madame, jest jeden autobus – o 10.

– Jeden czy trzy?

Pracownik numer dwa:

– Jeden, oczywiście.

– Ale przed chwilą mówiłeś mi, że trzy.

– A tak, są trzy: o 8, 9 i 10.

Trudno, najwyżej pójde tam jutro o 8 i jeśli nie pierwszy, to ostatni autobus musi przyjechać. Teraz próbuję sobie zagospodarować czas przed jego odjazdem i pojechać do sąsiedniego miasteczka (tamże, s. 160–161).

Być może pytanie, o której odjeżdża autobus, jest tu po prostu źle postawione; być może należałoby je zadać inaczej. Podróżniczka niejako odruchowo posłu-

guje się jednak pojęciem rozkładu jazdy w takim znaczeniu, do jakiego przywykła – wpisane jest ono w jej strategię podróżowania. Przejawy czasu lokalnego – płynącego nieregularnym rytmem albo też zatrzymanego, cofającego się, ale pozostającego w obszarze podróźniczej przygody – to w istocie lustra, w których odbija się pragnienie wolności od zewnętrznie narzucanych rygorów, rozkładów dnia i harmonogramów.

10. REAKTYWACJE

Pochwała niewiedzy – uroki łazikowania

W ostatnim ze szkiców poświęconych literaturze wrócę do refleksji o brzemieniu, jakim obarczony bywa postturystyczny podróżopisarz: problemem jest nie tyle postawienie stopy w danym miejscu, ile sposób jego widzenia i doświadczania oraz formuła pisarska, która z jednej strony powinna być oryginalna, a z drugiej nietrudna do skojarzenia z żywotnym w podróżopisarstwie obszarem znaczeń. Przedsięwzięcia pisarskie, które omówię, można określić jako próby reaktywacji topiki drogi do Indii. Mają one przywracać świeżość różnym wątkom i motywom. Interesować mnie też będzie pytanie o to, co porusza wyobraźnię dzisiejszych czytelników i jacy bohaterowie okazują się dla nich atrakcyjni. Zacznę od zestawienia dwóch strategii, za których sprawą autorzy wychodzą poza krąg oczywistych przedstawień podróży do Indii. Celowo wybieram pozycje, które poza miejscem akcji i motywem podróży mają ze sobą tak mało wspólnego, że ich zestawienie można uznać za absurdalne. Zdecydowałam się na ten wybór właśnie ze względu na przeciwstawność tych strategii – ożywiając opowieść o podróżowaniu do Indii, autorzy podążają w przeciwnych kierunkach.

Pierwsza z tych strategii jest bardzo prosta: ażeby nie kroczyć utartymi ścieżkami, wystarczy o tych ścieżkach nie wiedzieć. Wiedza o świecie, a zwłaszcza doświadczenie obcowania ze znakami różnych kultur, to poznawcza bariera uniemożliwiająca świeżość doznań. W tym kontekście atutem staje się ignorancja, pozwalająca samodzielnie dochodzić znaczeń tego, co jawi się w bezpośrednim, nieuprzedzonym oglądzie.

Zazwyczaj do dalekich podróży przygotowujemy się długo i starannie. Niekiedy całe lata czytamy książki, toczymy rozmowy z innymi globtroterami albo szperamy po Internecie, próbując dowiedzieć się jak najwięcej o nieznanych nam krainach i zamieszkujących je ludach.

Ale można też ruszyć w świat zupełnie inaczej – po prostu kupić bilet i bez znanych ceregieli stawiać oko w oko z tym, co nam los przyniesie (Bieniek 2010, s. 5)

– pisze wydawca książki *Hajer jedzie do Dalajlamy*, przedstawiającej podróż Mieczysława Bieńka – górnika, który po wypadku w kopalni musiał pożegnać się z wyuczonym zawodem i zaczął podróżować po świecie. Dysponując niewielkimi środkami finansowymi i ograniczonym kapitałem kulturowym, docierał w różne miejsca na Ziemi, a owocem tych wyczynów stały się książki. Hajer – czyli górnik – opowiada w nich o swych wędrówkach, ilustrując je fotografiami. Niewiedza bohatera, brak jego kompetencji językowych i duża doza naiwności, eksponowane zarówno w cytowanym wstępie, jak i w narracji autorskiej, tworzą korzystny punkt wyjścia, gdyż pozwalają, by podróż uczyła poprzez doświadczenie. Podróżnik, nieskażony różnymi interpretacjami świata kulturowego, czerpie przyjemność z zanurzania się w rzeczywistości i ze stopniowego jej poznawania.

Autor wcale nie zamierzał kroczyć utartą ścieżką, wyznaczoną przez kolejne wspa-
niałe zabytki i inne atrakcje turystyczne, a wybierał własny sposób zanurzania się
w ten nieznany dla siebie świat. Na tym szlaku czekały go rozmaite i zaskakujące
przygody, wynikające właśnie z tego na wpół szalonego podejścia do wojaży (tamże)

– czytamy dalej we wstępie. Szaleństwo oznacza tu umiejętność spontanicznego
działania, kojarzy się z odwagą wychodzenia poza rutynę i podążania za marze-
niami, które – jeśli weźmie się pod uwagę okoliczności – wydawać się mogą nie-
możliwe do spełnienia. O takim szaleństwie wspomina sam autor, wiążąc motyw
podróży z jej terapeutyczną wartością, co jakby mimochodem podrzuca myśl, że
podróż zmieniła go i wyedukowała:

Aby jakoś sobie z tym wszystkim poradzić [mowa o wypadku w kopalni i zakoń-
czeniu pracy – AW], ruszyłem w daleką podróż, bez znajomości języków, bez prze-
wodnika i map. Trafiło na Indie. Ta szaleńcza wędrówka zupełnie mnie zmieniła.
Od tamtego czasu przeczytałem setki książek, uczę się angielskiego i przejechałem
ponad połowę kuli ziemskiej (tamże, s. 11).

Hajera można uznać za spadkobiercę dawnych powieści łotrzykowskich, zwa-
nych też pikarejskimi¹. Zrodzone w szesnastowiecznej Hiszpanii, stanowiły ak-
sjologiczną kontrnarrację dla romansów rycerskich². Proponowały typ bohatera

¹ Pikareskę genealogicznie wyprowadza się od anonimowego romansu łotrzykowskiego *Żywot Łazka z Tormesu* z 1554 r. Dokładniej piszę o tym w: Wieczorkiewicz 1996, s. 107–110.

² Zarówno pikareska (zwana też romansem awanturczym, powieścią łotrzykowską), jak i romans rycerski to pojęcia z obszaru teorii literatury, określające przynależność gatunkową utworów. Dla podjętego przeze mnie tematu istotne jest to, że wiążą się one z określonym sposobem kształtowania świata przedstawionego. Zakładają też określoną relację między światem fikcyjnym a światem doświadczanym przez czytelników. Przyjmując pewne normy decorum, ukazują go jako niższy (pikareska) lub wyższy (romans rycerski) (Wieczorkiewicz 1996, s. 23–24).

z niższych warstw społecznych – łazika, włóczęgę, nieuczonego, lecz sprytnego i otwartego na świat. Tułając się po świecie, *picaro* miał się różnych zajęć, nie wzdrygał się przed mniejszymi i większymi łajdactwami, by przeżyć, a jeśli się da, to także poprawić swój los. Dzięki swej przebiegłej ruchliwości w przestrzeni fizycznej i społecznej mógł osiągnąć bardzo wiele; przez swój brak korzeni mógł też nagle wszystko to utracić. Doświadczał wielu odmian fortuny, lecz uczył się poprzez doświadczenie. Wędrówka bohatera poprzez różne środowiska pozwalała ukazać je z perspektywy osoby społecznie nieuprzywilejowanej, co dawało asumpt do krytyki, przeważnie wyrażanej w tonacji satyrycznej.

W podobny sposób można przedstawić wędrówki Hajera, który z humorem opisuje przeciwności losu, eksponuje fortele pozwalające mu lawirować w gąszczu różnych okoliczności, unikać nieprzychylnych urzędników na granicach i kas biletowych przy wejściach do zabytków, radzić sobie z naciągaczami, ale i zyskiwać przychylność osób spotykanych w drodze. Nowych ludzi Hajer poznaje chętnie – bez oporów przyjmuje zaproszenia do domów, zawsze gotów zaprzyjaźnić się z tubylcami i uczestniczyć w ich życiu. Lubi dobrze zjeść, może dużo wypić, jest wrażliwy na kobiece wdzięki. Jego prostota wyraża się też w języku potocznym, zawierającym elementy gwary górniczej, w obrazowy, bezpruderyjny sposób penetrującym materialno-cielesne obszary rzeczywistości³.

Żywotność, spontaniczność, szczerość to cechy, które są pozytywnie oceniane przez odbiorców tych opowieści. „Miałam wrażenie, że ten człowiek jest naprawdę szczery, prawdziwy i jedyny w swoim rodzaju”⁴ – pisze jedna z czytelniczek na portalu lubimyczytac.pl. Ktoś inny dodaje: „Hajer jest prawdziwy, co widać na wszystkich spotkaniach autorskich, i za to go cenię”⁵. Wydaje się, że „zwykły górnik”⁶ może wyzwolić to, co krępowane przez bardziej uładzone formuły podróżopisarstwa:

Hajer może nie pisze doskonale pod względem językowym, jest jednak w jego książkach coś przyciągającego. [...] Można wybuchnąć śmiechem, można zatopić się w marzeniach⁷.

³ Zob. także: Bieniek 2011.

⁴ Brak nazwy, <https://lubimyczytac.pl>, post z 4.11.2014 (dostęp: 2.02.2021).

⁵ Werciátko, <https://lubimyczytac.pl>, post z 6.06.2017 (dostęp: 2.02.2021). Zob. także: „To człowiek realizujący swe marzenia na 300%, spontaniczny w działaniu, kreatywny, żądny przygody, otwarty na nowych znajomych i nowe przeżycia (eduko7, <https://lubimyczytac.pl>, post z 3.05.2016 [dostęp 2.02.2021]).

⁶ „Hajer pokazuje, że każdy może podróżować, nawet taki zwykły górnik z Katowic, który pewnego dnia stanął przy drodze i łapał stopa do Indii” (domizzz, <https://lubimyczytac.pl>, post z 1.04.2013 [dostęp: 2.02.2021]).

⁷ Joanna, <https://lubimyczytac.pl>, post z 6.10.2015 (dostęp: 2.02.2021).

Tym, co budzi czytelnicze kontrowersje, jest cecha określana jako spryt, cwaniactwo bądź tupet bohatera. Czyelnicy w zasadzie nie pochwalają takiej postawy, ale w tym przypadku skłonni są uznawać ją za dopuszczalną lub wręcz oczywistą, na przykład: „Czasem raziło mnie jego cwaniactwo, ale z drugiej strony gdyby taki nie był, to nie byłoby tych opowieści”⁸; „Choć autor nie raz opisuje swoje momentami cwaniackie podejście do kupowania biletów bądź załatwiania spraw urzędowych (co może irytować), książka jest zgrabnie i zabawnie napisana [...]”⁹.

Powieści Bieńka czytane według klucza pikarejskiego pozwalają akceptować cechy nazywane bezczelnością i cwaniactwem i traktować jako dopuszczalne u tego konkretnego bohatera¹⁰. Jeśli jednak klucz ten nie zostanie użyty, prostota staje się prostactwem, a całość wprowadza w konsternację. Jedna z czytelniczek przyznaje:

Nigdy jeszcze nie zdarzyło mi się z tak dużym zainteresowaniem przebrnąć przez książkę, która już po kilkunastu stronach wzbudziła we mnie tyle niechęci. [...] Pozostaje mi już w pamięci jedynie niesmak po przeczytaniu takich „perełek”, jak wywody na temat kurczących się podczas sakralnej kąpieli klejnotów autora czy jego pogardliwy stosunek do Hindusów i krytykowanie wielu ich, to racja, osobliwych zachowań. [...] Później już tylko na każdym kroku dowiadujemy się, co ile kosztowało i co zrobić, by zapłacić za to mniej (lub też nie płacić wcale, czym swoją drogą, a moim zdaniem nie wiedzieć dlaczego, Bieniek najwyraźniej bardzo się szczyci). Zgroza. Lektury w każdym razie nie żałuję i nikogo nie będę odwoździć od pomysłu jej przeczytania. Bo mimo wszystko myślę, że są powody, dla których warto¹¹.

Wypowiedź ta ukazuje narrację Bieńka jako jednocześnie pociągającą i odpychającą. Odpychający jest brak dekorum – niestosowność zawiera się w podejmowanej tematyce i w stosunku bohatera do świata. Nie dowiadujemy się, na czym polega siła atrakcji książki – zainteresowanie, które wzbudza, wydaje się trudniejsze do umotywowania. Dałoby się je może uchwycić w formule para-

⁸ powgun, <https://lubimyczytac.pl/>, post z 6.05.2014 (dostęp: 2.02. 2021).

⁹ Rever, <https://lubimyczytac.pl>, post z 28.04.2012 (dostęp: 2.02. 2021).

¹⁰ Zob. także: „Podziwiałam tupet i spryt autora. Hajer nie poddaje się łatwo. Nie ma dla niego rzeczy niemożliwych (ilo99, <https://lubimyczytac.pl>, post z 21.04.2016 [dostęp: 2.02.2021]).

„Nie pozwoli się kantować i płacić kilkaset procent normalnej ceny tylko dlatego, że jest z Europy. [...] Jeżeli będzie trzeba, to poudaje generała, zasłoni się rzekomym ważnym dokumentem po polsku, który w rzeczywistości nic nie znaczy, pokaże zdjęcie w górniczym mundurze albo zapłaci łąpówkę nieważnym od lat polskim banknotem. Jest po prostu bezczelny. I to cwaniactwo właśnie może niektórych zrazić. Mnie nie zraża, wręcz przeciwnie. Jestem pełna podziwu dla jego odwagi, czasami wręcz brawury [...] (domizzz <https://lubimyczytac.pl>, post z 1.04.2013 [dostęp: 2.02.2021]).

¹¹ Ispirazione, <https://lubimyczytac.pl>, post z 19.06.2012 (dostęp: 2.02.2021).

doksu, w myśl którego „zwykły górnik” zyskuje dostęp do tego, co niedostępne „zwykłym turystom”. Jako nieuczony – uczy się od świata; będąc niedoświadczonym i nieobytym – nie boi się doświadczać, nie unika dotknięcia rzeczywistości:

Bieniek podróżuje prymitywnie, jak najtaniej, mieszka często w najgorszych warunkach. Nie brakuje więc opisów robactwa, wszelkiej ludzkiej i zwierzęcej fizjologii oraz z reguły niezbyt przyjemnych zapachów, które tym podróżom towarzyszą. Innymi słowy – Bieniek spotyka i opisuje wszystko to, o co „zwykli” turyści zazwyczaj zaledwie się ocierają. Opowieści i przygody autora są tak niesamowite i fantastyczne, że wielokrotnie aż trudno uwierzyć, że to wydarzyło się naprawdę. Jego wyprawy to seria szczęśliwych zbiegów okoliczności, spotkań z odpowiednimi ludźmi w odpowiednim czasie i przypadków¹².

Świat ukazwany „od kulis” i „od dołu”, z perspektywy *everymana*-wagabundy, i narracja nietroszcząca się o dekorum to elementy sugerujące, że autor nie będzie ukrywać przed czytelnikami tego, co go spotkało. Autobiograficzna forma jest dodatkowym gwarantem tej obiecywanej czytelnikom szczerości.

„Na wschód od zachodu” – czyli gdzie?

Prawda opowieści Hajera brała się z tego, że autor nie pytał o żadną prawdę – po prostu ruszył w drogę. Wybór kraju był dość przypadkowy. Droga wciągnęła go, a spontaniczne podróżowanie tworzyło z niego podróżnika. Przeciwieństwo takiego punktu wyjścia można dojrzeć w książce *Na wschód od zachodu* sygnowanej nazwiskiem Wojciecha Jagielskiego (Jagielski 2018). Reklamowano ją jako przedstawiającą „świat widziany oczami tych, którzy gnani chęcią uwolnienia się od zachodniej cywilizacji docierają w miejsca, gdzie panuje tylko pozorny spokój”, ukazującą „wielki szlak do Indii, który hipnotyzuje do dziś”. (Słowa te pochodzą z tylnej okładki pierwszego wydania). Jeśli potraktujemy wędrówkę Hajera jako ożywienie formuły pikarejskiej, to tu nasunie się nam podrównanie z jej przeciwwagą – z romansami rycerskimi. Rycerskie błędzenie podejmowane było w imię pewnych idei uważanych za wyższe – miłosnych czy religijnych. To one nadawały sens wędrówce. Bohater wykraczał poza przeciętność, był gotów zmierzyć się niezwykłymi trudnościami, w swych działaniach nie kierował się dobrem własnym.

Jagielski zaznacza, że u podłoża narracji jego książki o Indiach leży wiele pytań dotyczących egzystencjalnych źródeł podróży:

Jak to jest żyć po swojemu? Co się czuje, nie stając do wyścigu, w którym udział uważany jest za święty obowiązek, choćby dlatego, że wszyscy inni w nim uczest-

¹² Domizzz, <https://lubimyczytac.pl>, post z 1.04.2013 (dostęp: 2.02. 2012).

niczą? Jak to jest nie stawić się na linię startową albo pobiec nie z resztą rywali, ale własną trasą, w swoim tempie? I nie zważać na szyderstwa, oburzenie, gniewne obelgi. Jak poradzić sobie z lękiem przed potępieniem i wykluczeniem, niezrozumieniem i samotnością? (tamże, s. 66–67).

Odpowiedź na pytanie o sens drogi do Indii bierze się z konfrontowania ze sobą różnych perspektyw, przy czym autora interesuje także szerszy kontekst społeczno-kulturowy różnych wędrówek.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że źródłem reaktywacji toposu jest konstrukcja tekstu. Nielinearna, fragmentaryczna narracja czerpie z pisarskiego warsztatu reportera, ale nie ogranicza się do niego. Zestawiane są różne warianty biograficznego aktualizowania topiki podróży, przy czym dotyczy to zarówno postaci ze świata przedstawionego, jak i tych, którzy tworzą narracje o nich. Autorem dwóch pierwszych części jest bowiem Wojciech Jagielski, część trzecią napisała Grażyna Jagielska. Ich pomysły na sytuowanie narracyjnego punktu widzenia są odmienne. Tworzy to dodatkowe szczeliny dla wypływania kolejnych sensów indyjskich wędrówek.

W jednym z wywiadów¹³ Wojciech Jagielski mówił, że książka ta zrodziła się z jego osobistego stosunku do Indii. Po raz pierwszy wybrał się tam, by towarzyszyć kobiecie, która później została jego żoną. Nazwał tamtą podróż „najważniejszą podróżą życia” ze względu na jej rolę w prywatnej biografii rodzinnej, ale także dlatego, że skierowała go na dziennikarską ścieżkę. Znalazł się wówczas (w roku 1985) w Waranasi i miasto zaprezentowało mu się w nieoczekiwany sposób: wyludnione, noszące ślady jakichś dramatycznych wydarzeń, o których przybysze z Polski nie wiedzieli. Potrzebę wyjaśnienia tego, co się w tym mieście stało, odczuwał jeszcze po powrocie do Polski. Stymulowała ona ten rodzaj ciekawości, który stanowi o postawie dziennikarskiej. Potem wraz z żoną był w Indiach wielokrotnie, oboje pokazali ten kraj swym synom.

W międzyczasie wiele jego reporterskich doświadczeń znalazło wyraz w książkach. O Indiach nie pisał, gdyż brakowało mu wystarczająco dobrego pomysłu na ujęcie tematu. Pomysł pojawił się, gdy znajoma dziennikarka poprosiła go o pomoc w skontaktowaniu się z córką, która w latach dziewięćdziesiątych opuściła Polskę i od tego czasu pozostaje w drodze. Historia wędrującej Kamili (która imię zmieniła na inne – Kamal) stała się pisarskim stymulatorem. Stworzyła nurt uspójniający zebrane dotychczas notatki i przemyślenia dotyczące Indii. Pozwoliła też zmienić zwykłą podróż w ważną misję.

¹³ Wywiad udzielony Weronice Wawrzukowicz w kwietniu 2018 r.: <https://www.youtube.com/watch?v=yjxSztg4eq0>; dostępny także: <http://fb.com/rozmawiambolubie> (dostęp: 25.03.2021).

Poszukiwanie Kamal, oczekiwanie na Kamal, snucie przypuszczeń na temat Kamal – to wszystko daje czas opowieści, w której pojawiają się bohaterowie dwóch pierwszych części książki: współcześni niezdarni naśladowcy kontrkulturowych podróżników (w krótkiej części *Za murami Dżajsalmeru*) i Holender, który wraz z pierwszą falą hipisów przybył do Indii i zyskał tu imię Swami Nahi, czyli „Święty Nikt” (tak zatytułowana jest część druga). W obu tych częściach Kamal pozostaje niewidoczna.

Jagielski twierdził, że nie potrafił wczuć się w tę postać, gdyż obce mu było doświadczenie całkowitej przemiany – zakładał, że przejść ją musiała osoba, która porzuciła dość oczywiste projekty życia sytuujące się w ramach zakreślonych przez jej środowisko społeczne, wykształcenie oraz kompetencje i pozostawała w nieustannej wędrówce. Kamal była więc kimś zasadniczo różniącym się od niego: „Kamal uciekła do Indii właśnie po to, żeby kimś takim jak ja nigdy nie zostać. Czekałem na nią teraz, żeby się dowiedzieć, czy jej się to udało” (tamże, s. 55). W końcu spotkał się z nią, ale nie opisał tego w książce. „Mimo wielu rozmów z Kamal wciąż pozostaje ona dla mnie tajemnicą. Powierzyłem ją więc Grażynie, ponieważ przynależy do tego samego co Kamal plemienia. Jest więc, trochę wbrew sobie, współautorką tej książki” (tamże, s. 5n1b).

Ona zaś pisze w inny sposób niż on i gdzie indziej szuka wyjaśnień. Jego interesują przyczyny wyborów podejmowanych przez kontrkulturowych podróżników oraz ich spadkobierców. Ona szuka klucza do opisu doświadczenia, nie próbując jednak przejąć samego doświadczenia. Czym różnią się te dwie różne strategie poznawania cudzych światów?

Wojciech Jagielski uruchamia strategię reporterskich poszukiwań. Kluczowe jest tu wyjaśnianie złożonych układów dostrzeganych w świecie zewnętrznym – stąd też wędrówki przedstawione są w odniesieniu do różnych rodzajów mobilności. Autor ukazuje przestrzeń zapisaną wieloma szlakami, przy czym wędrowania nie traktuje jako praktyki przypisanej światu zachodniemu. Aktualizuje perspektywę bliską tej, jaką proponują współcześni teoretycy mobilności. Indie same z siebie zdają się pulsować ruchami wielokierunkowymi, a jednocześnie zasadnymi i celowymi, stanowiącymi immanentną cechę tutejszego życia:

Odnosiłem wrażenie, że większość ludzi, których tu spotykałem, była w drodze. Dokądś się właśnie wybierali, skądś wracali. Pasterze z himalajskiego przedgórza wędrują za swoimi stadami, kupcy przemierzają kraj, by sprzedać lub sprowadzić towary, przedsiębiorcy – w interesach, biedacy – a nigdzie na świecie nie ma ich tak wielu, jak w Indiach – ciągną do wielkich miast za zarobkiem, bogacze uciekają z duszących się w ścisiku metropolii, by choć na chwilę uwolnić się od wyniszczającej gonitwy, w której liczą się tylko zwycięzcy.

Nigdzie indziej na świecie nie spotyka się tylu pątników, pielgrzymujących od jednego świętego miejsca do drugiego, by na brzegach i u źródeł świętych rzek,

u podnóża świętych gór, w świętych pieczarach i lasach zyskać łaskę, oczyszczenie, odpuszczenie grzechów, spełnienie prośb (tamże, s. 46).

Autor pisze o tym, jak dawniej przemieszczali się sułtani i cesarze, na letnie miesiące udający się w chłodniejsze rejony subkontynentu, i o tym, jak to samo czynili potem brytyjscy kolonizatorzy. Wskazuje też na międzykulturowe migrowanie przyzwyczajęń i mód¹⁴. Kontrkulturowe podróżowanie na Wschód, biorące się z poczucia wybrakowania zachodniej egzystencji, traktuje jako jeden z epizodów w wielowątkowej historii globalnej mobilności – niewątpliwie interesujący, ale w pewien sposób mu obcy. Ta obcość sprawia, że wprawdzie może formułować odpowiedź na pytanie „kim byli hippisi” w sensie społecznym i kulturowym¹⁵, może czerpać estetyczną przyjemność z obcowania z kultywowanymi przez nich wartościami, ale nie dzieli z nimi świata przeżywanego. Jest reporterem, i to przede wszystkim określa jego postawę wobec rzeczywistości. W jego relacjach z innymi odbija się oczekiwanie, że realizować będzie tę tożsamość – przynajmniej tak widzi to on sam. Na przykład o właścicielu hotelu, w którym się zatrzymał, pisze: „Myślę też, że pochlebiało mu trochę, że nie byłem zwykłym podróżnym, powsinogą, jak większość cudzoziemców, którzy przewalali się tysiącami przez Pahargandź” (tamże, s. 50). Jego podróże to dziennikarskie misje wojenne, podczas których stara się zyskać wgląd w konflikt, spojrzeć na sytuację od wewnątrz, uchwycić jako pierwszy i przedstawić w sposób niebanalny. Pisząc o Indiach, dysponuje własnym kluczem podróżowania i ujmowania ich w formę narracji – klucz ten wykuty został w toku wieloletniej pracy reportera. W zestawieniu z oczywistym celem przyświecającym misjom reporterskim inne rodzaje podróżniczej celowości wydają mu się słabsze. Widać to w epizodzie, w którym wyjaśnia znajomemu Hindusowi, dlaczego zamierza jechać do Dharamsali: „Chciałbym się spotkać z Dalajlamą. A przynajmniej go zobaczyć – powiedziałem,

¹⁴ Na przykład: „Po nich wytchnienia i zabawy w himalajskich ustroniach szukali zapatrzeni w Zachód indyjscy dorobkiewicz, krzykliwi, obnoszący się z bogactwem i pychą, zaślepieni pogonią za zarobkiem oraz rywalizacją. Z czasem najzamożniejsi z nich zarzucili zwyczaj letnich wypraw do himalajskich kurortów i odpoczynku oraz rozrywki zaczęli szukać w Europie i Ameryce – w Paryżu, Rzymie, Londynie, na greckich wyspach, w Nowym Jorku, Las Vegas i Kalifornii” (Jagielski 2018, s. 46).

¹⁵ Na przykład: „Większość pochodziła z dobrych, szanowanych i bogatych domów. Mieli dokąd wracać i wracali. Wracali na przerwane studia, robili dyplomy, kariery, majątki, zostawali prawnikami, lekarzami, dziennikarzami, pisarzami. Wielu odnalazło się w biznesie, odkryło w sobie smykałkę do interesów. Taka Marie-Christine, z sąsiedniej wsi Kandolim, którą kiedyś „Święty” poznał na targowisku w Andżunie, gdy kupowała indyjskie starocie, otworzyła w Paryżu sklep z antykami. Albo Tony Wheeler! Ten zbił majątek, pisząc przewodnik podróżniczy na podstawie notatek robionych po drodze na Wschód, dotyczących miejsc, hoteli i knajp leżących na szlaku. Książka cieszyła się takim wzięciem, że Wheeler założył wydawnictwo, które nazwał Lonely Planet, i zbił na nim miliony” (tamże, s. 216).

zły na siebie, że się przed sikhem tłumaczę. Z wojennych wypraw do Afganistanu czy Kaszmiru nigdy się nie tłumaczyłem” (tamże, s. 54).

Grażyna Jagielska celowość podróży ujmuje inaczej. Istotny jest dla niej sposób, w jaki dany człowiek doświadcza świata. W jej narracji Kamal zdaje się mentalnie odseparowana od swego niegdysiejszego życia; umiałaby wprowadzić działać według reguł opanowanych w przeszłości, ale utraciły one dawny sens jako nieadekwatne do uniwersum wewnętrznych przeżyć. Porównywalny rodzaj oddzielenia opisała Jagielska w autobiograficznej książce *Miłość z kamienia. Życie z korespondentem wojennym* (Jagielska 2013). Autorka tworzy tam literacki zapis terapii, jaką przeszła po zdiagnozowaniu u niej objawów stresu bojowego. Ukazuje specyficzny stan zagubienia w codzienności przy zachowaniu umiejętności mechanicznego poruszania się w niej. Tracą wówczas sens kontakty z dawnymi przyjaciółmi, tłumaczenie im własnych przeżyć nie miałoby sensu. (Podobnie Kamal ucieka od wyjaśniania matce swych motywacji, zwodzi też dziennikarza, który ma dla niej przygotowaną serię pytań). Oczywiście sytuacja Kamal – rozumiana w kategoriach zarówno zewnętrznych, jak i psychologicznych – jest inna niż ta, której doświadcza bohaterka *Miłości z kamienia*. Narracje tych dwóch książek łączy jednak to, że przedstawiają osoby doświadczające świata jakby zza woalu oddzielającego je od tego, co inni nazwaliby może „prawdziwym światem”, a co nieprzekładalne jest na to, co znajduje się po drugiej stronie tej zasłony. Znajomość tego rodzaju doświadczenia dyskretnie odbija się w trzeciej części książki *Na wschód od zachodu*¹⁶.

¹⁶ W *Miłości z kamienia* znaleźć można rewersy niektórych motywów pojawiających się w tych częściach książki *Na wschód od zachodu*, które napisał Wojciech Jagielski. Te same wydarzenia w obu książkach mają odmienne znaczenie i inaczej są umiejscowione w historiach biograficznych. W *Miłości z kamienia* Indie wspomniane są jako miejsce, które „robi coś” z bohaterką i jej mężem. Autorka nie dowodzi bynajmniej, że kraj ten działa w jakiś szczególny sposób – pisze o konkretnych przypadkach, takich jak widok Waranasi w podróży z lat osiemdziesiątych. (O tym samym epizodzie wspominał Jagielski w książce *Na wschód od zachodu*). Istotny jest w niej wątek o podróży niezrealizowanej – tej wymyślonej przez Grażynę i Wojciecha w czasie ich podróży do Indii, zainspirowanej spotkaniem skandynawskiej pary, która wiodła życie w przeplatających się cyklach kilkumiesięcznej byle jakiej pracy i wielomiesięcznych podróży, stanowiącej treść ich życia. W tamtej planowanej podróży nie chodziłoby jednak o to, by pojechać dalej lub zobaczyć więcej, lecz o pewien rodzaj wyzwolenia od uwikłania w materialne i symboliczne obciążenie miejscem – o to, by stać się wędrowcem w pełnym tego słowa znaczeniu. Podróż ta nie została nigdy zrealizowana, a życie pary toczyło się w rytmie nadanym przez dynamikę reporterskich wyjazdów Wojciecha w obszary konfliktów zbrojnych. Wsiąkały one w życie jego żony, formowały jej myśli, produkowały lęki. Myśl o tamtej niezrealizowanej podróży powraca po latach w wersji dostosowanej do warunków – miałoby to być coś, co „odżywi” związek i pozwoli oddalić się od zatruwających go niepokojów (Jagielska 2013).

W dwóch pierwszych częściach doświadczenie autora było włączane w świat przedstawiony w sposób znacznie bardziej bezpośredni niż w części trzeciej. Tam reporterska tożsamość autora i misja odnalezienia Kamal wyznaczały szeroki horyzont narracji – luźna struktura wchłaniała pamięć o minionych podróżach reportera, była niespieszna i otwarta na różne dygresyjne wycieczki. Dzięki temu, choć nieliniarna i fragmentaryczna, opowieść zachowywała ten rodzaj spójności, który pozwala czytelnikowi orientować się w świecie przedstawionym.

W części trzeciej narracja wydaje się spójniejsza i gęstsza. Dysonanse i niespójności powstają tu jednak na innym poziomie – tworzy się bowiem rozdźwięk pomiędzy tym, jak sama Kamal ujmuje świat, tym, jak widzi to jej syn, ale i tym, co czytelnik wie o Kamal z poprzednich części książki. Trzynastoletni syn Kamal – Lhamo urodzony już w Indiach – pojmuje świat matki w sposób intuicyjny, choć jednocześnie nie rozumie wielu jego elementów. Działa według reguł, które ona wybrała dla nich obojga, ale nie traktuje ich w sposób nienaruszalny. Jest w wieku, gdy może już podejmować fragmentaryczną konfrontację matczynego przekazu o świecie z tym, co rozpoznaje jako wykraczające poza jego ramy. Korzysta z internetu, by załatwiać sprawy życia codziennego, inicjuje własną drobną działalność ekonomiczną, przeszukuje dane w telefonie komórkowym, by poznać rodzinne sekrety. Kiedy Lhamo pyta matkę o przeszłość, o życie, jakie prowadziła przed jego urodzeniem, kieruje nim nie tylko pragnienie zrozumienia, jak działa świat, ale także dowiedzenia się, kim jest on sam i skąd pochodzi. To właśnie Lhamo może stać się tym, który spróbuje drogi odwrotnej do tej, jaką przebyła jego matka.

Książka *Na wschód od zachodu* daje się odczytać jako zapis poszukiwań mających na celu zrozumienie kulturowego znaczenia drogi do Indii w jej złożoności i niejednoznaczności. Czytelnikowi zadana zostaje praca intelektualna i emocjonalna – ma wydobywać sens z poszczególnych fragmentów narracji, z ich wzajemnych konfrontacji i spomiędzy tworzących się między nimi szczelin. Lekturze stawia się tu dość wysokie wymagania. W przypadku podróży Hajera wystarczyła decyzja dotycząca zaakceptowania lub odrzucenia pikarejskiego typu bohatera wraz z jego optyką widzenia świata; tutaj struktura narracji wymusza częste zmiany punktów widzenia, wchodzenie w różne światy przeżywane, ich wzajemne relatywizowanie, ale i odnoszenie tego procesu do własnej perspektywy ujmowania świata. Nie da się tak po prostu zanurzyć w świat przedstawiony i stopniowo go rozpoznawać. Stąd też określenie „chaotyczna” często powtarza się w czytelnich ocenach tej książki¹⁷.

¹⁷ Zob. np.: „Książka, mimo że dobrze się czyta i trochę osadu do przemyśleń po niej zostaje, jest napisana bardzo chaotycznie [...] Sprawia to wrażenie budowli z różnokształtnych cegiełek z za małą ilością zaprawy (wistulia, <https://lubimyczytac.pl>, post z 1.04.2020 [dostęp: 2.02.2021]); „Chaotycznie napisana, co nieco uprzykrza czytanie, ale mimo to na całe szczęście tekst wciąga. [...] (Paulina Weiher, <https://lubimyczytac.pl/>, post z 24.04.2020

O ile Mieczysław Bieniek wkraczał w krąg czytelniczych oczekiwań bez żadnych obciążeń, o tyle z Wojciechem Jagielskim czytelnicy wiążą określone nadzieje: ma być tym Jagielskim od reportażu, Jagielskim podejmującym tematy ważne i trudne. Wprawdzie oczekiwania te dość szybko muszą zostać zrewidowane – czytelnicy zauważają, że *Na wschód od zachodu* nie jest typowym reportażem. Nie zmienia to jednak faktu, że autorska sygnatura wpływa na tok lektury. W przypadku obu autorów narracja oceniana jest jako specyficzna, odmienna od typowych opowieści o podróżach do Indii. Wynika to nie tylko z trybu opowiadania, ale i z konstrukcji bohatera, będącego też narratorem. „Zwykły górnik” wydaje się zbyt prosty i naiwny w swym oglądzie świata, a profesjonalny reporter wojenny zbyt wyrafinowany w interpretowaniu tego, co widzi, by ich opowieści traktować jako przekładające się na wzorcowe, realistyczne projekty podróży. Wzorcami realistycznymi nazywam te, które w miarę prosto dają się odnieść do biografii czytelników. Dzieje się to, gdy świat przedstawiony tekstu i świat codzienny czytelników są sobie bliskie w takim sensie, że własne pomysły na podróż, realne lub wyobrażone, czytelnicy mogliby stosunkowo łatwo usytuować w świecie przedstawionym, nawet jeśli oni sami różnią się od bohaterów pod względem wieku, płci czy statusu społecznego. Górnik tworzący prostą historię i profesjonalny reporter wojenny wikłający narracje tworzą opowieści toczące się w innych trybach niż na przykład *Masala* Maxa Cegielskiego czy *Jadę sobie* Marzeny Filipczak, a bohaterów trudniej byłoby potraktować jako współczesne wersje podróżujących *Everymana* czy *Everywoman*.

Nowe egzotyki

Kiedy Max Cegielski pisał *Masalę*, był mniej więcej w wieku Ryszarda Kapuścińskiego przygotowującego reportaże do „Sztandaru Młodych”. Kapuściński miał wówczas wstydlive poczucie własnej ignorancji. Problem Cegielskiego polegał na czym innym: wiedział o istnieniu wielu obrazów Indii, znał zbyt wiele scenariuszy podróży, które już ktoś kiedyś odbył. Nawet jego osobista chęć wyjechania do Indii zdawała się odbiciem marzeń rodziców¹⁸. Wyjeżdżając, mógł jedynie mieć nadzieję, że koleiny, w które wpadnie, nie będą zbyt głębokie: „Cieszył się,

[dostęp: 2.02.2021]]; „Trudna w odbiorze ze względu na jej chaotyczność (monika, <https://lubimyczytac.pl>, post z 4.05.2020 [dostęp: 2.02.2021]); „*Na wschód od zachodu* to dla mnie lektura chaotyczna, trudna do przebrnięcia. Gubiłam się w akcji, historii i przemyśleniach” (Magdalena, <https://lubimyczytac.pl/>, post z 28.04.2020 [dostęp: 2.02.2021]).

¹⁸ „Mamusie [bohatera i jego dziewczyny – AW] przekroczyły już pięćdziesiątkę. Wielu znajomych z ich pokolenia podróżowało na Wschód, ale one akurat nie. [...] Może dzieci zrobią to, na co one nigdy by się nie odważyły” (Cegielski 2008, s. 8).

że skromny budżet uchroni ich przed popadnięciem w zwykłą turystykę. [...] Starał się nie mieć złudzeń i zbyt wielu oczekiwań (Cegielski 2008, s. 8).

Dwie dekady po odbyciu swej pierwszej podróży do Indii Cegielski wydał książkę *Prince Polonia* (Cegielski 2020). Można ją nazwać wspomnieniową i potraktować jako odpowiednik indyjskich rozdziałów z *Podróży z Herodotem*, choć tu nie ma już takiej zbieżności biograficznej. Autor był nieco młodszy od Kapuścińskiego piszącego *Podróżę*. Wspomnieniowość tej książki też jest swoista – wspomnienia są sfabrykowane; ale „sfabrykowanie” nie znaczy to samo, co „fałszywe”. *Prince Polonia* stanowi plon rozmów z osobami, które w latach osiemdziesiątych XX w. zajmowały się przemysłem na trasach azjatyckich, z Hindusami będącymi ich partnerami w interesach oraz własnych wspomnień. (Wprawdzie autor w roku związania powieściowej akcji miał lat dziesięć, jednak podkreślał znaczenie osobistej znajomości tamtych czasów dla kreowania świata przedstawionego¹⁹).

To właśnie te wszystkie „choć”, „wprawdzie” i „ale” skłaniają do zestawienia książek Kapuścińskiego i Cegielskiego – zestawienie to unaocznia zasadniczą różnicę w traktowaniu relacji pomiędzy prawdą (rozumianą jako weryfikowalne fakty historyczne), fikcją (będącą unnarracyjną kreacją świata przedstawionego) a biografią autora, która przenika w tekst i daje asumpt do refleksji nad pracowywaniem topiki.

W *Podróżach z Herodotem* Kapuściński reinterpretuje młodzieńczą podróż, wiążąc ją z własną biografią, z wojennym dzieciństwem i powojenną ideologią wpojona mu w początkach PRL-u. Píše też o swej drodze do wiedzy, pochodzącej zarówno z lektur, jak i z osobistego doświadczenia. Natomiast Cegielski sięga po cudze biografie, wpisuje je w konteksty rekonstruowane na podstawie różnych źródeł, wiąże z wystawami, które organizował. W ten sposób kolonizuje przeszłość dla tworzonej przez siebie narracji, która stanie się formą mieszaną – będzie powrotem do powieści po okresie pisania reportażu, ale nie będzie odejściem od nich, gdyż elementy reportażu przeniknęły do treści. W zakończeniu autor wskazuje źródła, z których czerpał, pisze o osobach, które udostępniały mu swoje doświadczenia, tłumaczy się z zamazywania pewnych faktów (zwłaszcza w przypadku bohaterów mających pierwowzór w realnych postaciach). W tym układzie prawda o cudzych podróżach staje się bardziej „autentyczna” niż własna podróż. Prawdy szuka się bowiem poza tymi formułami użycia topiki, które zdają się najbardziej wyeksploatowane. Z tego punktu widzenia *Prince Polonia* to efekt próby przekraczania postturystycznych ograniczeń, którym wyraz dawał autor

¹⁹ Np.: <https://podcasty.polskieradio.pl/track/808ee2e7-53f4-4780-818a-7cd35da54d84> (dostęp: 15.03.2021); https://www.facebook.com/watch/live/?v=3080768281958733&ref=watch_permalink (dostęp: 15.03.2021).

w *Masali*. To swoista gra w odzyskiwanie drogi do Indii – stawką jest wypełnienie toposu interesującą, niezbyt zużytą treścią.

Prince Polonia nie jest jedyną książką o przemysłniczej działalności Polaków, nie jest też pierwszą, która oparta została na źródłach. *Spowiedź Hana Solo. Byłem przemysłnikiem w Indiach* Cezarego Borowego (z której Cegielski korzystał) wręcz tworzy źródło (Borowy 2019); wiele z opisanych tam faktów znalazło się potem w *Prince Polonia* w formie mniej lub bardziej przekształconej. Nie jest też Cegielski twórcą pomysłu polegającego na potraktowaniu przemysłniczych narracji jako narzędzia do redefinicji oficjalnego etosu polskiej transformacji (to także zawarte zostało w książce Borowego). Tym, co każe skierować uwagę na tę książkę, jest zastosowana w niej strategia, dzięki której dokonuje się specyficznego odświeżenia chwytów i motywów.

Weźmy za przykład deklarowaną przez autora deegzotyzację Indii. Dokonuje się ona poprzez egzotyzację PRL-u – Indie stać się mają jego lustrem. Jak wyjaśniał Cegielski w jednym z wywiadów: „Chodziło nam o to, żeby spojrzeć na Polskę inaczej, nie w odniesieniu do Zachodu. Jeśli zagłębisz się w historię Indii, to w pewnym momencie zobaczysz, że jest lustrem dla naszego PRL-u”. Dalej kreśli cały zestaw podobieństw:

W latach 80. Hindusi podpisali umowę na produkcję samochodów Maruti. Na ulicy zaroilo się od czerwonych Maruti, zupełnie jak u nas od maluchów. Pojawiła się kolorowa telewizja i pierwsza telenowela, zupełnie jak nasz serial *W labiryncie*. Ludzie marzyli o socjalizmie, chcieli prawdziwej demokracji, ale jakoś tak się składało, że cały czas wygrywała jedna partia. Wcześniej premier Indira Gandhi wprowadziła stan wyjątkowy, bo ciągle trwały strajki. To wszystko brzmi bardzo znajomo, prawda? (Maksymiuk 2018)²⁰.

Tej serii paralel sens nadaje kategoria egzotyki zastosowana w taki sposób, by Indie nie utraciły fundamentu niezwykłości i cudowności, na którym budowane są potoczne wyobrażenia tego kraju, ale by włączyć w topikę odwrotność motywów, za pomocą których ten obraz tworzono. Pozwala na to formuła, w myśl której Indie jednocześnie są i nie są egzotyczne. Cegielski tak ją wykorzystuje:

O Indiach mówi się, że są egzotyczne, a jak coś jest egzotyczne, to jest nieporównywalne. I OK, Indie są takie, ale ich historia wcale nie jest tak daleka od naszej. Tylko już się o tym nie mówi, a przecież kilkanaście lat wstecz łatwiej było wyjechać do Indii niż np. do Paryża. Wiza była za darmo i od ręki. Od 85. roku LOT latał regularnie i bezpośrednio do Delhi. [...] Teraz nam się wydaje, że PRL to tylko brud

²⁰ W tym fragmencie rozmowy znajduje się obraz Indii, który Cegielski zawarł również w książce (Cegielski 2020, s. 243).

i malaria, ale wtedy wcale tak nie było. Od 1966 do 1998 przyjeżdżały tu dziesiątki obcokrajowców, chcieli się od nas uczyć (Maksymiuk 2018).

Obraz PRL-u, jaki stworzył autor w książce *Prince Polonia*, nie jest jednak obrazem miejsca atrakcyjnego dla obcokrajowców; to raczej wspomniane „brud i malaria” – smród w zakamarkach ulic, walczące ze sobą na ulicach bandy, farba odłaząca z budynków i wszechobecna bylejakość. Być może peerelowska Polska jest bliska Indiom, a jednocześnie jest oddalona od nas – to slumsy współczesności. W ten sposób książka włącza się w proces utrwalania w potocznej wyobraźni określonej wizji PRL-u. Kiedy w jednym z wywiadów prowadząca rozmowę²¹, odnosząc się do świata przedstawionego w *Prince Polonia*, wyraziła zdziwienie faktem, że w okresie „gnijącego PRL-u” mogły dziać się ciekawe rzeczy, autor książki podchwycił ten wątek. „Gnijący PRL” powrócił jeszcze parę razy w czasie tej rozmowy jako poręczne określenie, zdolne streścić w sobie atmosferę tamtego okresu. PRL niejako z definicji jawić się powinien w określonych barwach – czy też raczej z definicji jest bezbarwny. W tej perspektywie bliskość Indii i Polski jest tworzona inaczej niż u Kapuścińskiego, gdzie drogą do niej było osobiste wspomnienie z dzieciństwa. Tutaj chodzi o perspektywę ogólniejszą – o zbiorowe wspomnienie, będące także własnością tych, którzy tamtych czasów już nie pamiętają.

Wolność i pieniądze

W książkach Borowego i Cegielskiego polski podróżnik jest przemytnikiem, przemytnik – przedsiębiorcą, który osiąga sukces, przy czym granice między tymi tożsamościami są płynne. W sensie ekonomicznym początkowo jest prawie nikim – pochodzi z peerelowskich slumsów współczesności. Wyruszenie w drogę daje mu szansę na zmianę losu. Opowieść o tym, jak podróżnik-przemytnik radzi sobie w zróżnicowanym kulturowo i ekonomicznie świecie, pozwala ukazać układ oficjalnych wartości ekonomicznych z perspektywy świetnie zorganizowanego przemytniczego półświata. Nietrudno zauważyć tu elementy typowe dla opowieści łotrzykowskich. Jednakże o ile *picaro* z romansów łotrzykowskich postępował niemoralnie ze względu na to, że wywodził się ze społecznego marginesu, o tyle światy moralne powieści Borowego i Cegielskiego są mniej jednoznaczne, a niższość bohaterów – względna. Bohaterowie pochodzą z kraju o gospodarce socjalistycznej, co w perspektywie ekonomii światowej czyni ich niebogatymi, ale są wykształceni, a motorem ich mobilności jest nie tylko chęć wzbogacenia się, ale też czyste pragnienie podróży i poznawania świata. Ponadto w obu

²¹ Bukbuk, Rozmowa z Maxem Cegielskim o jego nowej powieści, www.facebook.com/bukbukannadzewit/videos/3080768281958733 (dostęp: 15.03.2021).

książkach wiązanie historii przemytu na kierunkach azjatyckich z wyjazdami polskich himalaistów przydaje sportowych i bohaterskich rysów działaniom przemytniczemu. W *Prince Polonia* czytamy:

Począwszy od stycznia 1980 roku, Polacy zdobywali zimą Mount Everest. Bez butli z tlenem, bez obciążeń i taniej niż wspinacze z Zachodu, wyprawa Zawady osiągnęła najwyższy punkt na Ziemi.

Radek z podziwem myślał o wszystkich tych szaleńcach. Uważał, że przemytnicy podążyli za himalaistami jako naśladowcy, liliputy drepnące za olbrzymami. Kukuczka, Kurtyka i Wielicki przemycali, żeby opłacić ekspedycję, nie mieli innego wyjścia. [...] Patrząc na Himalaje, Radek zastanawiał się, czy taki przemyt był bardziej usprawiedliwiony niż przewóz złota dla Firmy (Cegielski 2020, s. 238).

Cele himalaistów ukazane są jako ponadprzeciętne, ich sukcesy – niekwestionowalne, u podłoża działań nie leżą kwestie materialne. Zdobywanie najwyższych szczytów to obraz bardzo wyrazisty, łatwo nabierający silnego nasycenia symbolicznego. Wzmianka o podziwie, jakim Radek darzy himalaistów, pozwala także jemu świecić światłem odbitym. Zaznaczając różnicę w motywacjach zdobywców ośmiotysięczników i ich naśladowców w przemyśle, podrzuca się sugestię, że w każdym przypadku potrzebne jest usprawiedliwienie. Jednakże dla ogólnej wymowy zdarzeń ważne jest podkreślenie faktu, że działania himalaistów i „zwykłych” przemytników są efektem uwarunkowań ekonomiczno-politycznych, skłaniających ludzi przedsiębiorczych do wychodzenia poza prawo.

Te wątki włączył w swą opowieść również Cezary Borowy, ukazując himalaistów jako pionierów polskiego przemytu na trasach azjatyckich²². Ich cechy charakterologiczne sprawiały, że pracę przemytniczą wykonywali świetnie, ale i jakby mimochodem:

Poznałem kilkoro z nich. Sprawdzali się w tej robocie, po powrocie z lodowców mieli mocno przesunięty próg bojaźni. Z oczywistych powodów były to osoby o odwadze dużo większej niż przeciętna, a w naszej robocie nie brakowało momentów, kiedy ludzie prawie dosłownie robili w gacie ze strachu (Borowy 2019, s. 46).

Ostatecznie jednak tym, co współtworzy etyczny-moralny horyzont świata, kształtujący bohaterów, jest jego klimat turystyczno-biznesowy:

A jeśli już się wyjeżdżało w tamtych czasach poza granice PRL-u, to po powrocie każdy znajomy pytał: „Ile przywoziłeś? Ile na tym zarobiłeś?” [...]. Taki był klimat, nazwijmy to, turystyczno-biznesowy (tamże, s. 44).

²² Zob. np.: „Przewały w Indiach zaczęły się od polskich himalaistów, co do tego nie mam żadnych wątpliwości. Musieli jakoś zarobić na swoje wyprawy. Kluby górskie nie miały możliwości, by kilkudziesięciu osobom w rodzinie zapewnić tak poważne ilości dewiz, jak nazywano wówczas każdą wymienialną walutę” (Borowy 2019, s. 43).

Spowiedź Hana Solo ze względu na swą autobiograficzność jest bardziej uwikłana w przestrzeń moralną niż *Prince Polonia*, dlatego też autor czuje się w obowiązku odnieść się do problemu w sposób bezpośredni:

Oczywiście mam świadomość, że łamałem prawo. Może to dziwne, ale nie mam wyrzutów sumienia. Nie przyjmuję prawa tak na ślepo jak wielu ludzi na Zachodzie. Przepisy są dobre i złe, mądre i głupie, a przede wszystkim ustanowione przez człowieka, dokładniej przez polityków. A oni mają czasem dziwne intencje, chcieliby mieć nas wszystkich pod kontrolą. Jak tlen potrzebuję poczucia wolności (tamże, s. 42).

Pojęcie wolności staje się wehikułem przenoszącym czytelników w krąg określonej perspektywy moralnej. Jednakże siłę perswazji czerpie autor także z nazywania rzeczy po imieniu. Wypowiadając się o procesie pisarskim, podkreślał znaczenie, jakie miała decyzja, by określić swoją działalność jako przemysł (a nie na przykład handel). Z jednej strony można powiedzieć, że takie ujęcie tematu idzie wbrew etosowym narracjom o przedtransformacyjnej Polsce okresu Solidarności, a zwłaszcza o czystej ideowości działań, u których podłoża leży walka z systemem. Jednak z drugiej strony Borowy wprost łączy przemysłniczą przedsiębiorczość Polaków ze specyfiką późnego PRL-u, kiedy to w społeczeństwie polskim oddolnie utrwały się postawy wzajemnej lojalności i solidarności, które potem mogły być aktualizowane także na innym gruncie²³. Przemysł staje się działalnością opozycyjną, wpisując się w krąg działań podkopujących chwiejący się już system polityczno-ekonomiczny. Przemysłnicy wyprzedzają swoje czasy, idąc w awangardzie kapitalizmu. To ujęcie tylnymi drzwiami wprowadza ich do oficjalnej historii, co stanowi działanie na rzecz przebudowy siermiężnej legendy Solidarności. (Ten wątek bardzo silnie wyakcentowany jest też w przedmowie autorstwa Wojciecha Kurtyki do *Spowiedzi Hana Solo*²⁴). Tu właśnie kryje się potencjał subwersyjny toposu. Częściowo antyetosowa opowieść o podłożu przemian ustrojowych w Polsce umożliwia zręczne wyskoczenie poza przewidywalne koleiny topiki przy zachowaniu związku z tematyką wolnościową, która sama w sobie jest atrakcyjna. Można też porzucić jałowe kontynuacje wątków wypływających z ubiegłowiecznych źródeł usytuowanych w zachodnim świecie

²³ Na przykład wypowiedź na spotkaniu autorskim w klubokawiarni Południk Zero: https://www.facebook.com/watch/live/?v=3206642852719661&ref=watch_permalink (dostęp: 15.03.2021).

²⁴ Kurtyka traktuje książkę Borowego jako „przypowieść, obrazującą stan ducha Polaków u schyłku Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, pokazującą, że „to nie wielki elektryk, to nie papież ani profesor od wolnego rynku, lecz to rzesze Hanów Solo i krnąbrny duch kreatywności stworzył stan zbiorowej świadomości, który wyzwolił nas z PRL-u” (Kurtyka 2019, s. 13, 14).

i opowiedzieć o kontrkulturowości inaczej. Cegielski akcentuje fakt, że indyjskie ścieżki Polaków i ścieżki hipisów z Europy Zachodniej były rozbieżne; rozbieżne były też ich obrazy Indii:

Westmeni byli wolni i szaleni, ale wyglądali jak alternatywne oddziały undergroundu. Każdy nosił podobny mundurek poszukiwacza oświecenia, konsumenta karma coli; skakali w rytm muzyki w szerokich, lejących się ciuchach szytych w Indiach, ale tak naprawdę niemających wiele wspólnego z tradycyjnym ubiorem. Mieli naszyjniki, korale, egzotyczne torebki, długie włosy, półprzymknięte oczy. [...] Nie mieliśmy o czym rozmawiać z tymi ludźmi (Cegielski 2020, s. 127).

Polskie wychodzenie poza system sprowadzało się do czegoś innego niż to zachodnie. Nasze „alternatywne oddziały undergroundu” tworzyła zorganizowana przedsiębiorczość, przekraczanie granic prawa i wychodzenie poza pozycję ekonomicznej niższości. Ten underground toczył grę z systemem ideologiczno-polityczno-ekonomicznym; ogranie tego systemu dawało poczucie wolności. Tutaj – inaczej niż w undergroundzie zachodnim – pieniądze i potencjał konsumpcyjny były wartościami pozytywnymi. Ten rodzaj powiązania motywów wolności, przygody i pieniędzy ma charakterystyczną siłę atrakcji, będąc wytworem współczesnych fantazji o życiu jednocześnie dobrym i ciekawym.

Warto zaznaczyć, że w książce *Prince Polonia* początkowe motywacje bohaterów znajdują finał w swoich odwrotnościach: sukces traktowany w kategoriach finansowych odnosi ten z bohaterów, który początkowo nastawiony był mniej merkantylnie, a jego działania napędzały marzenia o dalekich podróżach. Natomiast ten, który zrazu nastawiał się wyłącznie na zysk finansowy, zostaje ascetą w Himalajach. Okazuje się, że mechanizm zarabiania pieniędzy przetwarza ludzkie charaktery. Epilog, w którym o tym czytamy, jest skrótowy (nie wiadomo, w jaki sposób doszło do takiego odwrócenia systemów wartości u bohaterów), ale w efektowny sposób domyka opowieść.

Przygoda zamieniana w sukces

Jeśli po lekturze tych książek Borowego i Cegielskiego sięgnie się do wspomnianej wcześniej książki Moniki Warneńskiej *Tam, gdzie bogowie są wiecznie młodzi*, można zauważyć punkty styczne w światach przedstawionych. Jednakże sposób, w jaki rozłożono akcenty, sprawia, że czytelnicza uwaga kieruje się ku odmiennym sensom. W narracji Warneńskiej informacje o przepływie środków finansowych i o sieciach wzajemnej pomocy są ledwie zaznaczone, zdając się istnieć w szarej strefie potocznego myślenia. Nie ulega wątpliwości, że podróż autorki nakierowana była na inne cele i miała inną formułę niż te, które realizowane są w książkach przemysłowych. Jako reporterka od lat związana z prasą, mająca

doświadczenie korespondentki zagranicznej, Warneńska korzystała ze szlaków polskich placówek dyplomatycznych, gdzie uzyskiwała wsparcie organizacyjne. Ze szczególną sympatią opisywała tę prowadzoną przez Andrzeja Wawrzyniaka:

Na górnym tarasie budynku mają zazwyczaj swoją „bazę noclegową” nasi alpinisci, bądź powracający z wysokogórskich peregrynacji, bądź wyruszający na podbój szczytów. Swoimi wpływami i znajomościami Andrzej Wawrzyniak stwarza rodakom-alpinistom przybywającym do Nepalu wiele ułatwień. Nie wszyscy wiedzą, że zabiegi o szturm na wysokogórskie szczyty są każdorazowo sprawą skomplikowaną i niełatwą, a zarazem kosztowną. Na odpowiednie zezwolenie trzeba czekać zazwyczaj miesiącami, a wcale nierzadko – latami. Aby przesunąć się z dalszego miejsca na bliższe w „kolejce” oczekujących, bardzo często niezbędne są liczne zabiegi, niemały spryt oraz... dyplomacja. Sukcesy osiągnięte przez polskich alpinistów nie byłyby tak znaczne, gdyby nie zaangażowanie osobiste i doświadczenie miejscowego szefa polskiej placówki (Warneńska 1984, s. 14).

Pisząc: „nie wszyscy wiedzą”, autorka sugeruje, że wprowadza nas w obszar wiedzy nieoczywistej. Wzmianka o tym, że wyprawy są kosztowne, rzucona została mimochodem, zaraz potem uwaga przekierowuje się na kwestie formalne (długie oczekiwanie), by w końcu wskazać spryt i „dyplomację” jako ścieżki prowadzące do sukcesu. Czytelnik dowiaduje się, że wszystko uda się jakoś załatwić (jak konkretnie – tego trzeba się domyślić). W innym miejscu czytamy:

Warszawskie Muzeum Azji i Pacyfiku, stale i systematycznie wzbogacane przez założyciela, będzie miało piękny dział sztuki nepalskiej. Każda polska wyprawa himalaistyczna, przybywająca do Kathmandu, wracając drogą lądową do Warszawy, wiezie nowe eksponaty dla muzeum (tamże, s. 15).

Wprowadzeni tu zostajemy w pewien układ wzajemnych przysług. Autorka wspomina zresztą, że sama z niego korzysta. (Dzięki temu mogła zabrać do Polski przedmioty, które nabyła, nie wiedząc, że istnieje zakaz ich wywożenia z Nepalu). Wspomniane sukcesy polskich himalaistów i wzbogacanie się Muzeum Azji i Pacyfiku pomagają zbudować pozytywną ramę aksjologiczną dla ujmowania tych zjawisk. Sukces i bogacenie nie są tu wartościami uprzywilejowanymi. Warneńska parokrotnie sugeruje, że jej możliwości finansowe są ograniczone – nie dla niej ekskluzywne hotele i drogie wycieczki. W ten sposób buduje wspólnotę z czytelnikami – tymi, których podróżnicze możliwości są ograniczone między innymi z przyczyn finansowych. Wspólnotę tę tworzy także wtedy, gdy operuje językiem aluzji politycznych, dzięki któremu różne teksty zyskiwały swoiste pogłębienie i stawały się bardziej atrakcyjne dla czytelników²⁵.

²⁵ Szczególnie charakterystyczny jest finał książki, w którym autorka przytacza wypowiedź młodego Nepalczyka, a następnie opatruje ją komentarzem uniwersalizującym, a po-

W świecie Warneńskiej rozbudowane układy wzajemnej pomocy i zobowiązań, przyzwyczajenie do lawirowania w systemach zakazów i nakazów były częścią codzienności i jako oczywiste nie stawały się przedmiotem refleksji. Niecałe trzy dekady później okazuje się, że współdziałanie, gotowość pomocy i lojalność są wartościami deficytowymi, a marzenie o prawdziwej przyjaźni jest równie silne jak niegdyś marzenie o dalekich podróżach. Świadczy o tym reakcja czytelnicza na *Spowiedź Hana Solo* i *Prince Polonia*. Książki te czytane są jak historie o czasach, w których „wszystko było możliwe”, a tych, którzy mieli nieco fantazji i odwagi, czekały wspaniałe przygody i duże pieniądze. Jak pisze jedna z czytelniczek na forum lubimyczytac.pl:

Prince Polonia to dla mnie książka o przekraczaniu granic. Tych fizycznych – granic państwowych i tych, które każdy ma w swojej głowie²⁶.

Odwaga i przedsiębiorczość są tymi cechami, na które czytelnicy zwracają szczególną uwagę. Przemawiają one zwłaszcza w przypadku autobiografii Borowego, traktowanej jako świadectwo dokumentalne:

Trzeba było mieć ogromną odwagę, aby wejść w ten półświatek i polepszyć swoją egzystencję. Niezwykła historia ludzi, którzy w obcym miejscu zbudowali proceder na miarę dzisiejszych gigantów²⁷.

W tym wypadku takie argumenty, jak chęć polepszenia własnej sytuacji materialnej czy też ogólnie rozumiany sprzeciw wobec „nędznej egzystencji”²⁸ tracą wspomnianą podbudowę ideologiczną, skierowane są w przyszłość, zasadzając się na wartościach liberalnych i kapitalistycznych.

Czytelnicy dostrzegają problem moralnej dwuznaczności opisywanych działań. Niewątpliwie silniej narzuca się on ich uwadze w przypadku książki Borowego z uwagi na jej autobiograficzną formę. Jak zauważa jeden z czytelników, przy-

tem przenoszącym refleksję na grunt polski: „Dlaczego w takim kraju jak nasz, mającym bogactwa naturalne, znaczne rezerwy ludzkie, pokażną pomoc z zagranicy, tylu mieszkańców żyje wśród niedostatku i biedy? Dlaczego tylu nas, wykształconych, chętnych do pracy, musi jej szukać za granicą zamiast w ojczyźnie?

Pytanie podobne stawia sobie każdy kraj, którego naród znalazł się na ostrym zakręcie dziejów. I każdy naród musi rozstrzygać je po swoim. Przekonałem się o tym znowu, nie po raz pierwszy, w rok po moim przyjeździe z Nepalu, kiedy podobne pytania ze spotęgowaną siłą zabrzmiały u nas w Polsce” (tamże, s. 217).

²⁶ <https://lubimyczytac.pl>, Ela, post z 8.09.2020 (dostęp: 3.03.2021).

²⁷ <https://lubimyczytac.pl>, miła Krawczyk, post z 16.10.2020 (dostęp: 3.03.2021).

²⁸ „Lata 80 w Polsce, realia życia w ostatniej dekadzie PRL-u. Młodzi ludzie, którzy mieli dużo odwagi, żeby coś zrobić ze swoim życiem, żeby nie powiełać tej nędznej egzystencji [...]” (<https://nakanapie.pl>, @ela_r22, post z 8.09.2020 [dostęp: 3.03.2021]).

znanie się do własnej przeszłości jest niewątpliwie chwalebne, ale nie powinno się jej oceniać pozytywnie:

Cezaremu Borowemu należą się wyrazy uznania za zebranie swoich doświadczeń i podzielenie się nimi z czytelnikami. Nie każdy zdobędzie się na taką odwagę, gdy przychodzi mówić o działalności niezgodnej z prawem. Nawet jeśli żyje się w przekonaniu, że była ona dobra dla samego siebie i dla świata²⁹.

W dalszym ciągu tej wypowiedzi podkreślony jest fakt, że „*Spowiedź Hana Solo* nie jest jednak opowieścią moralnie klarowną”³⁰. Jedna z czytelniczek uznaje, że pozytywne ocenienie tej książki byłoby wręcz niemoralne ze względu na promowanie postawy karygodnej³¹. W zdecydowanej większości są jednak ci, do których ten wzór przemawia w sposób pozytywny. Tak jak bohater *Spowiedzi Hana Solo* marzył, by „być jak Arkady Fiedler”, a Janek z *Prince Polonia* tworzył świat fantazji na podstawie przygód Tomka Wilmowskiego i powieści Conrada, tak oni dostają odświeżony wzór poszukiwacza przygód. Życie bohaterów staje się przedmiotem zazdrości, a własna biografia w zestawieniu z książkowymi wydarzeniami okazuje się zupełnie nieciekawa. Jeden z czytelników żali się:

Czemu niektórzy mają szczęście wieść tak kolorowe życie, a my nie? [...] Piękna opowieść o młodych, zdolnych, pomysłowych i żądnych przygód ludziach³².

Inny wspomina sytuację, gdy on sam w czasie podróży przewoził przez granicę niedozwolony alkohol czy papierosy – te przemytnicze wyczyny wydają mu się blade³³ w porównaniu z tymi, które były udziałem Hana Solo i jego współpracowników:

²⁹ <https://lubimyczytac.pl>, Cyfranek, post z 19.07.2020 [dostęp: 3.03.2011]).

³⁰ Czytelnik pokazuje ten brak moralnej klarowności, zestawiając ze sobą różne elementy opowieści: „Autor poniekąd potępia Anglików za robienie w sposób zorganizowany na masową skalę tego samego, co on robił w sposób zorganizowany na skalę może niewielką, ale dla wielu osób znaczącą. [...] Ale czy przepłacając teraz za klapki u ulicznego sprzedawcy-nędzara szuka odkupienia za to, że kilkadziesiąt lat wcześniej nie płacił podatków, które mogły posłużyć wtedy do opłacenia edukacji czy stworzenia nowych miejsc pracy?” (<https://lubimyczytac.pl>, Cyfranek, post z 19.07.2020 [dostęp: 3.03.2011]).

³¹ „Autor reprezentuje system wartości skrajnie różny od mojego. Z tym mam problem. Jeśli pojechaliście kiedyś za granicę i musieliście zmierzyć się ze stereotypowym obrazem Polaka – oszusta, krętacza, lawiranta, to zawdzięczamy to takim ludziom jak Autor. Autor jest z tego dumny. [...] Pierwszy raz w życiu nie daję żadnej gwiazdki. Byłoby to niemoralne” (<https://lubimyczytac.pl>, Anna G-P, post z 7.02.2020 [dostęp: 3.03.2021]).

³² <https://lubimyczytac.pl>, Bigos, post z 1.11.2020 [dostęp: 3.03.2021]).

³³ „Co zrobiliście najbardziej szalonego w życiu? 2 tygodniowy wypad na Bałkany w ciemno. Raz do Kanady małą kontrabandę: wódkę i papierosy, bo tam przebicie nieziemskie.

Oni w latach PRL mieli większe jaja niż ja teraz, żyjąc w współczesnym świecie o takich możliwościach transportowych, informacyjnych, technologicznych. Co zrobiliście najbardziej szalonego w życiu? [...] Te przygody są niczym w porównaniu z przygodami bohaterów. Czytając książkę, czułem zazdrość. Cholerną zazdrość o to, że autor właśnie miał jaja i wyruszył w nieznany świat³⁴.

Podziw i zazdrość to uczucia, na które najczęściej wskazują czytelnicy, przy czym ich przedmiotem są nie tylko przygody, ale też opisane w książce relacje międzyludzkie. Środowisko przemytników staje się wzorem lojalności, jaką wykazują się jego członkowie:

Podziwiam przemytników z tamtych miejsc i czasów! Przede wszystkim za świetną logistykę w organizacji przemytu, hart ducha, siłę woli oraz stalowe nerwy. Jestem też pod wielkim wrażeniem solidarności w grupie³⁵.

W czytelnicznych recenzjach odbija się marzenie o wspólnotowości działającej na podstawie sieci trwałych zobowiązań, o przyjaciółach, na których można polegać. Czasy sprzed telefonów komórkowych i internetu stają się mityczną krainą autentycznych relacji międzyludzkich:

Chyba jednak fenomenem, patrząc już z obecnych czasów, jest wspólnota, jaka powstała wśród przemytników, można by rzec jeden za wszystkich, wszyscy za jednego, wzajemna pomoc, wspieranie się. W czasach przed telefonią komórkową i wszechobecnym internetem trzeba chylić czoła przed tak sprawnie działającymi grupami³⁶.

Zaznacza się tu pozytywne wartościowanie takich cech, jak przedsiębiorczość, umiejętność działania w grupie, ale także indywidualizm, skłaniający ludzi do wychodzenia poza systemowe układy. Przekroczenie barier finansowych dokonuje się w atrakcyjnych egzotycznych dekoracjach, ewokując sens przygody, niemniej jednak ostatecznym efektem przygód jest sukces finansowy. W książkach

Z Kazachstanu heetsy, bo tam kosztują 30–40 zł za ryżę. Papierosy z bezcłówki” (<https://lubimyczytac.pl>, Łukasz „Jasiek” Jasiński, post z 31.05.2020 [dostęp: 3.03.2021]).

³⁴ Tamże.

³⁵ <https://lubimyczytac.pl>, Monika, post z 4.02.2020 (dostęp: 3.03.2021).

³⁶ <https://lubimyczytac.pl>, jatymyoni, post z 16.01.2020 (dostęp: 3.03.2021). Zob. także: „Przyjaźń, wspólnota, wsparcie – czy to możliwe w takim biznesie? Tak. Zaskoczyło mnie to. W dzisiejszych czasach jest coraz mniej prawdopodobne, że umowy ustne będą wiążące i nikt cię nie wykiwa, kolokwialnie rzecz mówiąc. Wtedy wszystko działało jak w zegarku, nawet jak któryś z kolegów trafił do aresztu/więzienia, wiedział, że zaraz będzie miał wsparcie i pomoc. To samo podczas choroby. Bez telefonii komórkowej informacje do grupy docierały w ekspresowym tempie. Przeciwstawia się to bardzo dzisiejszym stereotypom, że Polacy za granicą nie trzymają się razem. Wtedy na pewno się trzymali, i nie tylko Polacy” (<https://lubimyczytac.pl>, Magdalena, post z 12.01.2020 [dostęp: 3.03.2021]).

Borowego i Cegielskiego ukazane to zostało w powiązaniu z ideologią sukcesu osobistego, pojmowanego w kategoriach liberalnego kapitalizmu³⁷. W ten sposób w literaturze odbijają się szersze układy zależności społeczno-kulturowych.

Książki te apelują do czytelniczej wrażliwości, w szczególny sposób wspierając marzenia zarówno o niezwykłych przygodach, jak i o autentycznych więziach międzyludzkich. Można w nich dostrzec powiązanie dwóch – przeciwstawnych, jak mogłoby się wydawać – trybów podróży: rycerskiego, zasadzającego się na szlachetnych wartościach (tutaj są to na przykład lojalność, oddanie w przyjaźni, wierność podjętym zobowiązaniom), i pikarejskiego (przejawia się on w przekraczaniu granic prawa, igraniu z moralnością, ale i w gotowości poddania się zmiennym działaniom fortuny). Egzotyka świata przedstawionego budowana jest nie tylko z materii tradycyjnie wykorzystywanej w narracjach o podróżach do Indii; czerpie też z tych obszarów imaginarium, w których pamięć o czasach PRL-u ulega nostalgizacji.

W kolejnych szkicach wyjdę poza obszar literatury, pokazując, jak potrzeby i marzenia związane z podróżami aktualizują się w praktykach. Mam nadzieję, że rozważając te kwestie, uzyskam też wgląd w ogólniejsze zjawiska dotyczące życia w świecie współczesnym.

³⁷ Warto zaznaczyć, że omawiana wcześniej książka *Na Wschód od Zachodu* również podejmuje te wątki. Pojawiają się w niej także postacie znane z *Prince Polonia* i ze *Spowiedzi* – takie jak na przykład Bridż Mohan Sehti, który ma sklep na Pahargandż, a „kiedyś zadawał się z dziećmi kwiatami”. Motyw przemytu jako istotny dla kontrykulturowych dróg do Indii ukazany jest jednak w perspektywie znacznie szerszej, tracąc sygnaturę polskości, na przykład: „Do tego czasu wielu włóczęgów z Zachodu przemieniło się w ekspertów od wszelkiej kontrabandy pozwalającej im zarabiać na utrzymanie w Indiach. Przemycano wszystko, od jedwabiu po elektronikę i złoto, ale największe zyski przynosił szmugiel narkotyków. Tym, którzy potrzebowali pieniędzy jedynie na życie, wystarczyło raz na rok wypuścić się na przemyticzną wyprawę do Bangkoku, Singapuru czy Europy. Wielu jednak poświęciło życie dzieci kwiatów na rzecz bogactwa i wygod, jakie zapewniały pieniądze z przemytu narkotyków” (Jagielski 2018, s. 190).

11. „JADĘ TAM, GDZIE CHCĘ”. WOLNOŚCIOWA TOPIKA A PROBLEM RAM PODRÓŻY

Problematyczny „koniec świata”

„Egzotyka” jest niesłychanie bliska. I odwrotnie – wydaje się, że na ziemi nie ma już odległych krain, gdzie nie odczuwałoby się obecności „nowoczesnych” produktów, mediów i władzy. Obowiązująca dawniej topografia i doświadczenie podróży uległy rozsądzeniu. Już nie opuszcza się domu, ufając, że znajdzie się coś absolutnie nowego, inny czas, inną przestrzeń. Odmienność spotyka się w sąsiedniej dzielnicy, a to, co znane, odkrywa się na końcu świata (Clifford 2000, s. 21).

– pisał James Clifford w książce *Kłopoty z kulturą*. Trudno nie zgodzić się z tym stwierdzeniem; błędne byłoby jednak wyciągnięcie wniosku, że „koniec świata” nie jest atrakcyjny, gdyż egzotyka rozpuściła się w konsumpcji. Chodzi raczej o to, że ten „koniec świata”, który wart byłby odkrywania, trzeba nieustannie tworzyć. Wynika to zarówno z wszechobecności rozproszonej egzotyki, o której pisał Clifford, jak i ze zjawiska określanego mianem kompresji czasu i przestrzeni, czyli wrażenia, że świat „skurczył się”, gdyż za sprawą rozwoju technologicznego i medialnej sieci informacji ludzie na całym świecie mogą uczestniczyć w tych samych wydarzeniach.

To nie wszystko – współczesny świat społeczno-kulturowy jest nie tylko nasączany fragmentaryzowaną egzotyką; jest też tak ruchliwy i zmienny, że trudno analizować go w kategoriach statycznych. Bardziej adekwatne wydają się pojęcia wskazujące na ruch, na długodystansowe kulturowe przepływy ludzi, obrazów, towarów, na wielorakie mobilności (Urry 2009), a także na powstające w związku z tym transnarodowe powiązania (Hannerz 2006).

Kiedy Scott Lash i John Urry pisali o tym, jak przemiany życia ekonomicznego i społecznego wpływają na formy podróży, zaznaczyli, że dla określonych systemów ekonomicznych charakterystyczne są pewne formy mobilności: dla prekapi- talizmu – zorganizowana eksploracja, dla liberalnego kapitalizmu – indywidualne podróże ludzi majątnych, dla rozwiniętego, zorganizowanego kapitalizmu – tu-

rystyka masowa. Natomiast w globalizującym się świecie współczesności – piszą autorzy – dominuje zdeorganizowany kapitalizm. Państwo i społeczeństwo obywatelskie przestały pełnić rolę organizującą systemy ekonomiczne; następuje „kres turystyki”. Nie oznacza to bynajmniej, że ludzie zaniechali podróży dla przyjemności; chodzi o to, że zaciera się wyrazistość tej aktywności: „Ludzie są turystami przez większość czasu, czy to przemieszczając się w sensie dosłownym, czy też doświadczając mobilności symulowanej za pośrednictwem niesamowitej płynności różnorodnych znaków i obrazów elektronicznych” (Lash, Urry 1994b, s. 259). Zdeorganizowany kapitalizm wiąże się z dominacją niematerialnych form produkcji, z rozrastaniem się różnego rodzaju systemów reprezentacji. Jeśli jakaś atrakcja turystyczna się sprawdza, można tworzyć jej imitacje, coraz lepiej spełniające oczekiwania, odtwarzające fantazje w hiperrealnych kształtach (Eco 1998; Baudrillard 2009).

Zatem jeżeli dzisiaj chcemy wyprawić się na koniec świata, musimy go skonstruować w wyobraźni z heterogenicznych znaków rozproszonych w mediach, w przestrzeni publicznej, w ofertach; następnie koniec świata trzeba usytuować w ramach konkretnego projektu podróży – i można ruszać w drogę! W dwóch szkicach poświęconych podróżowaniu zajmę się różnymi aspektami projektów podróży, zawężając wyobraźnię podróżniczą z realiami życia codziennego, a także ich przekładalnością na praktykę podróży.

Zorganizowane *versus* indywidualne

W rozmowach z osobami podróżującymi, na blogach i forach podróżniczych nierzadko pojawia się stwierdzenie, że wyjazdy indywidualne są lepsze od zorganizowanych ze względu na cenę, swobodne dysponowanie czasem oraz możliwość zanurzenia się w lokalnej kulturze. Nierzadko ci, którzy jeżdżą na imprezy zorganizowane, tłumaczą się z takiego wyboru spontanicznie, wyjaśniając go brakiem czasu, kompetencji językowych, odpowiedniego towarzystwa, wiekiem. Dlaczego tak się dzieje? Jaki mechanizm kulturowy wytwarza wartości kojarzone z różnymi formułami podróży? W tym szkicu będę szukać odpowiedzi na te pytania.

Punktem wyjścia do rozważań jest podział – pozornie prosty i banalny: na turystykę zorganizowaną i niezorganizowaną. W przypadku turystyki zorganizowanej uczestnik wyjazdu ma zapewnione przez organizatorów usługi związane z podróżą i pobytem w danym miejscu. Stopień zaspokojenia jego potrzeb zależy od warunków określonych przez organizatora. Natomiast wyjazdy niezorganizowane wymagają od podróżników inicjatywy organizacyjnej – to oni biorą na siebie ułożenie i realizację programu wyjazdu i nabywają konkretne usługi (Cymańska-Garbowska, Steblik 2013). Niewątpliwie takie rozumienie tych terminów

przydaje się zarówno organizatorom turystyki, jak i badaczom śledzącym tendencje rynku turystycznego. Moje zamierzenie jest jednak inne: chcę pokazać, dlaczego te skądinąd przydatne i poręczne terminy klasyfikacyjne mogą być mylące w antropologicznym badaniu podróżowania. Interesuje mnie też, co znaczy ten podział dla ludzi, którzy posługują się nim, i jak przejawia się on w ich działaniach.

Można się spodziewać, że rezonować tu będzie wspomniane przeze mnie (w szkicu 3) Boorstinowskie przeciwstawienie podróżnika i turysty, kojarzące tego pierwszego z indywidualnym wysiłkiem włożonym w podróż i z otwartością poznawczą, a drugiego z biernym korzystaniem z oferty; jak wiemy, przeciwstawienie to może służyć jako narzędzie dowartościowania jednych typów podróży i deprecjonowania innych. Ja sama daleka jestem od wydawania tego rodzaju ocen i od deterministycznego traktowania formy wyjazdu (indywidualnego bądź zorganizowanego) jako określającej jego „wartość”. Opozycyjnie zestawiane pojęcia podróżnik/turysta są jednak stosowane przez uczestników badań etnograficznych, z których korzystam, przez autorów blogów, postów na forach turystycznych, tekstów publicystycznych i literackich, czyli w obszarze badanych przeze mnie źródeł. Nie dyskutuję z nim i nie rozważam jego zasadności – przyjmuję, że ten sposób ich rozumienia pełni istotną rolę w modelowaniu świata w obszarze potocznej wyobraźni.

Z mojego punktu widzenia pary pojęć – turystyka¹ zorganizowana/niezorganizowana oraz turysta/podróżnik – odnoszą się do dwóch różnych porządków klasyfikacyjnych. Ten pierwszy podział opisuje wyłącznie formy organizowania podróży, natomiast ten drugi odnosi się do sfery wyobraźni. Jak jednak zobaczymy poniżej, w interpretacjach własnych doświadczeń ludzie splatają te porządki.

Podróżnicza buchalteria i wartość dodana

Jedna z podróżniczek, mająca za sobą wyjazdy zorganizowane i indywidualne, tak zbilansowała zalety i wady podróży indywidualnych:

Jeżdżenie samemu ma swoje plusy i minusy. Oczywiście plusem jest, że jestem niezwiązana i sobie jadę tam, gdzie chcę, a minusem jest to, że jednak jak się jedzie z biurem, to oni cię wszędzie za rączkę prowadzą, pokażą ci to, co najciekawsze. Będąc samemu, to zanim się człowiek zorientował, gdzie co się znajduje, to na

¹ Turystyka to dla mnie pojęcie techniczne, dotyczące całokształtu zjawisk związanych z podróżowaniem i przebywaniem poza codziennym otoczeniem, gdy głównym celem wyjazdu nie jest praca zarobkowa; w tym obszarze pojęciowym sytuuję termin turysta, któremu nie nadaję charakteru wartościującego, jakie zwykło ono nabierać we wspomnianym przeciwstawieniu podróżnik/turysta.

ogół czasu było mało. Miało to swoje plusy i minusy. Jak bym była młodsza, to bym jeździła sama, bo to też zawsze przed wyjazdem się coś poczytało, pooglądało i wtedy z przyjemnością się jechało (JoB-20-K-tz,ti)².

Tym, co przechyliło tu szalę na korzyść turystyki indywidualnej, jest kojarzona z nią samodzielność (zarówno w poruszaniu się w przestrzeni fizycznej, jak i po obszarach wiedzy), czyli możliwość stwierdzenia: „jadę tam, gdzie chcę”.

Można rzecz całą odwrócić i po zsumowaniu wydatków oraz uwzględnieniu nakładu pracy włożonej w organizację uznać, że wyjazd z biurem opłaca się bardziej niż indywidualna wyprawa. Jak dowodziła jedna z uczestniczek forum, na którym omawiano różne warianty wycieczek zorganizowanych:

Zaplanowanie urlopu to jest praca, jeśli ktoś zrobi to za ciebie, to sporo zaoszczędzonego czasu. I jeśli chodzi o objazdy, to podobne pieniądze. W zeszłym roku sami zorganizowaliśmy sobie wyjazd do Tajlandii, lecieliśmy [...] najtaniej w zasadzie, jak się dało. Wybraliśmy sobie program z biura turystycznego [...], który nam się najbardziej spodobał, i wzorowaliśmy się na nim, śpiąc w podobnych warunkach itp. Podliczając wszystko, wyszło 7,5 tys. na osobę. Więc porównywalnie. Brakowało nam na pewno pilota i przewodników, byliśmy trochę zagubieni. Tak więc nie wiem, czy następnym razem nie zdecydujemy się na wyjazd z biurem³.

Ta buchalteria pomija kwestię podróżniczej ideologii. Nie chodzi tu bowiem jedynie o cenę – ona jest środkiem pozwalającym dostać się w obszary znane za sprawą wyobraźni potocznej. Wyjazdy organizowane samodzielnie wydają się stwarzać większe pole dla biograficznej kreatywności. To swoista „wartość dodana” podróży samodzielnie organizowanych. Dlatego też osoby korzystające z tak zwanych ofert trampingowych skłonne były zaznaczać, że ich podróż nie była wyjazdem z „typowego biura”, tylko z klubu, że na takie wyjazdy jeżdżą pasjonaci, prawdziwi podróżnicy, a porównania różnych rodzajów imprez odbytych w przeszłości kończyły się negatywną oceną podróży zorganizowanych przez „typowe biura masowe”. Jeden z rozmówców, mający w swym doświadczeniu różne formy podróżowania, tak przedstawiał tę różnicę:

To właśnie mi się podoba [w trampingu zorganizowanym – AW], że nie masz czterdziestu osób. Rainbowtours bierze czterdzieści osób do autokaru, potem pilot mówi, nic nie słyhać, trzeba się dopchać; to jest w ogóle bez sensu (JoB-19-M-ti,ttr,tz).

² W tym i następnym szkicu stosuję rozszerzone kodowanie wywiadów. Obok inicjałów badacza, numeru wywiadu i płci rozmówcy kody zawierają informację o sposobie podróżowania: tz – turystyka zorganizowana masowa; ttr – turystyka trampingowa; ti – turystyka indywidualna. W przypadku osób mających na swym koncie wyjazdy o różnym charakterze, symbole porządkuję, poczynając od formy najczęściej uprawianej przez daną osobę.

³ Dominihua, <http://f.kafeteria.pl>, post z 7.12. 2015 (dostęp: 20.12.2015).

O towarzyszach wyjazdu trampingowego mówił:

Byli tam już bardziej zaawansowani podróżnicy. Była dziewczyna, która do Nepalu wielokrotnie wyjeżdżała, by chodzić sobie po górach; inni też jeździli. Byli też tacy, co mniej zwiedzali, ale – no, tacy podróżnicy, tacy bardziej pasjonaci (JoB-19-M-ti,ttr,tz).

Na przeciwnym biegunie sytuował uczestników masowej turystyki zorganizowanej – to „tacy ludzie, co jeżdżą do Egiptu na przykład [...] wchodzi pijani do samolotu i potem nie trzeźwieją przez cały czas” (JoB-19-M-ti,ttr,tz).

Tramping, jak ujęła to Natalia Bloch, to „rodzaj paradoksu – zorganizowana postać niskobudżetowej turystyki indywidualnej” (Bloch 2014, s. 183). W ujęciu zarówno organizatorów, jak i uczestników jest to „alternatywa dla turystyki masowej, bardziej zindywidualizowanego podróżowania, łącząca w sobie elementy turystyki etnicznej, kulturowej, historycznej i przyrodniczej, wymiar poznawczy z przygodowym” (tamże). Z punktu widzenia tego szkicu to także efekt retorycznego i praktycznego wpisywania wyjazdów zorganizowanych w układ wartości determinowanych przez opozycyjnie traktowane bieguny zorganizowane/niezorganizowane.

W istocie granice pomiędzy różnymi formami turystyki dają się retorycznie przesuwać – wyjazd z biurem podróży może być przez jego uczestnika ukazany jako eskapada wymagająca podróżniczych kompetencji. Wyrażne jest to w wypowiedzi turystki jeżdżącej wyłącznie na wycieczki organizowane przez biura nastawione na turystykę masową:

Można o nas powiedzieć, że wszystko mamy zorganizowane, zaplanowane, podane na tacy i nie ma miejsca na żadne szaleństwo. Oczywiście, mamy wygodne hotele i standard, który jest przeciętnym standardem turystycznym, ale z drugiej strony tak naprawdę to są często bardzo małe grupy. Właściwie im dalszy kierunek, tym grupa jest mniejsza [...], więc to absolutnie nie są masówki. [...] Takie naprawdę egzotyczne kierunki nie jeżdżą autokarem, tylko czasem małym busem [...]. Skład takiej grupy jest bardzo specyficzny. Nie chodzi nawet o wykształcenie, miejsce zamieszkania, wiek [...]; to wszystko są ludzie, którzy mają za sobą wiele różnych, często bardzo dalekich, bardzo egzotycznych objazdów, więc oni zachowują się jak tacy profesjonalni turyści. Na takich objazdach nie ma problemu z dyscypliną, nie ma problemu z godziną zbiórki, nie ma problemu z nieznaną języka, nie ma problemu ze znajomością tych wszystkich reguł gry i umiejętnością poruszania się w obcym kraju, bo ci wszyscy ludzie jeżdżą od lat (JoB-1-K-tz).

Rozmówczyni wychodzi od dość oczywistych skojarzeń, jakie mogą pojawić się w związku z turystyką masową, ale od początku zmierza do tego, by retorycznie oddzielić się od stada. Wskazuje na to, że przypadkowi towarzysze jej podróży

to „profesjonalni turyści”, mający doświadczenie podróżnicze i odpowiednie kompetencje, a te elitarne w istocie wyjazdy wymagają od uczestników dostosowania się do określonych reguł. Stosuje podobne argumenty, do których przeważnie odwołują się osoby korzystające ze zorganizowanych trampingów, co skłania do refleksji, że nie o samą formę organizacji tu chodzi, ale o sensy, które ona konotuje.

Wolność organizowana

Jedna z rozmówczyń, kobieta o doświadczeniu podróżniczym bogatym i różnorodnym, tak opowiadała o swych ostatnich wakacjach:

W tym roku [...] też nic nie zorganizowane; po prostu w zeszłym roku kupiłam bilet lotnicze. Byliśmy cały miesiąc. Wylądowaliśmy [...], poszliśmy do knajpy internetowej. Mieliśmy ze sobą Lonely'a oczywiście i w ciągu sześciu godzin zarezerwowaliśmy wszystko na całe następne cztery tygodnie: wewnętrzne samoloty, B&B, jakieś pociągi, nie pociągi. Oczywiście ja sobie wcześniej poczytałam i mniej więcej wiedziałam, jaką trasę chcemy zrobić. W ciągu sześciu godzin to zrobiliśmy, zapłaciliśmy i mieliśmy już zaplanowaną całą wyprawę (JoB-4-K-ttr,tz,ti).

W jej ujęciu był to wyjazd, który nie narzucał żadnych ograniczeń – każde przedsięwzięcie brało się z indywidualnego pomysłu jej i towarzyszy podróży. Jak jednak wspominała, w organizacji planu wspomagał ją przewodnik „Lonely Planet” oraz internet – z ich pomocą ustaliła plan podróży, wybrała punkty stałe, a rezerwacje obligowały ją do tego, by ich nie ominąć. Wyjazd oceniała jako udany przede wszystkim dlatego, że wszystko przebiegło zgodnie z planem:

Wyprawa była cudowna, nic nam się nigdzie nie rozjechało. [...] Zrobiliśmy ponad dziesięć tysięcy kilometrów w ciągu czterech tygodni – od samego dołu do samej góry [...] (JoB-4-K-ttr,tz,ti).

W tej wypowiedzi w charakterystyczny sposób związane zostają dwa elementy – rozległość przestrzeni i panowanie nad czasem. Czas narzucał rytm podróży i ograniczał pole działania. Na poziomie narracji wyraża się to dominacją kategorii czasowych – rozmówczyni dwukrotnie podkreślała, że w sześć godzin udało się ułożyć plan na cztery tygodnie, a potem konsekwentnie go zrealizować. Intencją opowiadającej było jednak wskazanie na wolność, a nie na ograniczenie. Podkreślała, że ma duże „poczucie niezależności i wolności”. O wycieczce, którą niegdyś odbyła z biurem podróży, mówiła: „to była porażka i wiedziałam potem, że nie chcę”. Wskazała na swoiste wyłączenie jej z czasu za sprawą narzuczonego przez organizatora programu:

Myśmy zwiedzali tam trzy tygodnie autokarem, w ogóle jakaś masakra, od hotelu do hotelu, cztery–pięć gwiazdek, autokar jak spęd, masz sześć godzin na zobaczenie czegoś i z powrotem do autokaru, to w ogóle nie dla mnie (JoB-4-K-ttr,tz,ti).

Pozytywnie oceniała natomiast wyjazd zorganizowany przez firmę oferującą imprezy trampingowe, dający jej poczucie dysponowania czasem. Przewodnik – jak zaznaczała – pozostawiał znaczne pole decyzji uczestnikom („To zostajemy tu, czy zostajemy tam? Czy pociąg chcecie o piątej, czy o...?” /JoB-4-K-ttr,tz,ti/).

W czasie rozmowy z nią wielokrotnie powracała kwestia poczucia wolności, które można osiągnąć w trakcie podróży organizowanej „samodzielnie”. („Tego typu podróże nas interesują, dlatego dla mnie biuro jest ograniczeniem, dla mnie wchodzenie w jakiekolwiek ramy na wyjeździe ogranicza taką moją swobodę” /4-K-ttr,tz,ti/). Można jednak podejrzewać, że chodzi tu nie tyle o brak ograniczeń (czas podróży czy też miejsca postoju mogą być z góry ustalone), ale o poczucie sprawczości kojarzone z sytuacją wyboru.

Uwikłanie w czas

Znamienny jest sposób, w jaki w narracjach o podróżach pojawia się motyw czasu. Jawi się on jako czynnik krępujący podróżniczą wolność (i wolność ludzką w ogóle). Podróżniczka mająca za sobą zorganizowany wyjazd trampingowy i wyprawy samodzielne tak opowiadała o niedogodnościach, które spotykają ją w trakcie samodzielnego podróżowania:

Szukanie noclegu [...] **zajmuje dużo czasu** na miejscu, bo nie trafisz od razu do hotelu, który ci się spodoba, który ma dobrą cenę, więc trzeba się nachodzić. To samo, jeśli chodzi o szukanie miejsc, żeby zjeść jakiś obiad czy zrobić zakupy, kupić jakieś owoce, jedzenie – takie rzeczy. Trzeba wiele rzeczy załatwić przed wyjazdem. Wiza – jak jedziesz z biurem, to wysyłasz swój paszport i masz wszystko gdzieś, tak? [...] No a tutaj trzeba samemu pojechać do ambasady, załatwić, zapłacić. **To wymaga czasu** (JoB-22-K-ti,ttr; podkr. AW).

Motyw czasu pojawił się w rozmowie z nią także wtedy, gdy wspominała udział w zorganizowanym wyjeździe trampingowym:

Duży minus podróżowania w grupie – że **zawsze trzeba na kogoś czekać**; i to mnie po prostu doprowadzało do szału. **Ludzie się spóźniają**, nie przychodzą na miejsce zbiórki, siedzisz, nie wiesz... [...] Więc **czekanie** na resztę grupy jest okropne. Jak jest 12 osób i ja już byłam zdenerwowana, to już wolę sobie nie wyobrażać, co się dzieje, jak jest np. 30 osób (JoB-22-K-ti,ttr; podkr. AW).

Wygląda na to, że „kołdra zawsze jest za krótka” – niezależnie od tego, czy podróżuje się w grupie zorganizowanej, czy samodzielnie, z którejś strony i tak wyjdzie problem czasu. Na kategorię czasu wyznaczającego granice wolności zwracała też uwagę uczestniczka podróży zorganizowanych:

Ja jestem bardzo zdyscyplinowana i okropnie lubię zwiedzać świat. Ale jak się sły-
szy „czas wolny”, to człowiek czuje się jak spuszczone ze smyczy. I po prostu to
jest wielka radość, że się może wybrać samemu. No właśnie jedyną barierą jest
to, że jest bardzo mało czasu – mówię teraz o czasie wolnym w trakcie dnia, a nie
wieczorem, bo wieczorem masz teoretycznie czas do rana, ale jednak lepiej do tego
hotelu wrócić [...] (JoB-1-K-tz).

Terminy i harmonogramy są tym, co obszernie omawia się na forach poświę-
conych wszelkim typom wyjazdów. Często rzecz sprowadza się do tego, by daną
wycieczkę „wstawić” w określony termin. Charakterystyczna pod tym względem
jest poniższa wypowiedź na forum poświęconym turystyce zorganizowanej:

Ja z kolei myślę o wyjeździe pomiędzy styczniem a marcem, zobaczymy, jak to wy-
jdzie. Na razie musimy oboje z mężem sprawdzić, czy dostaniemy urlopy w takim
terminie. A co do terminów, to każdy jeździ wtedy, kiedy może albo kiedy mu pra-
codawca pozwoli. Większość naszych wyjazdów do Azji była w porze deszczowej,
bo akurat tak dostaliśmy urlopy [...]⁴.

Jeśli w korzystnym układzie znajdują się zawodowy harmonogram turystki,
harmonogram jej męża (przy czym oba zależne są od harmonogramów praco-
dawców) i termin wycieczki – nastąpi wyjazd. Gdzieś w tle oczekiwań na tę ko-
niunkcję jest wiedza o tym, że Ziemia się kręci, a pory roku zmieniają się zgodnie
z pewnym rytmem – ten rytm jednak trzeba zignorować. Zdarzenie wyjazdowe
wbija się w ten rytm wtedy, kiedy zajdzie wspomniana koniunkcja.

W powyższych przykładach kategoria podróżniczej wolności wyrażana jest
poprzez wskazywanie na sytuacje uniezależniania się podróżnika od ograniczeń
czasowych. Wydaje się, że pokonywanie ogromnych przestrzeni nie robi już ta-
kiego wrażenia jak dezynwoltura w traktowaniu czasu. Podróż jest tym lepsza, im
jest dłuższa, a podróżnik naprawdę wolny to ten, który pojedzie gdzieś na bardzo
długo⁵. Utopia zmienia się w Achronię, biorąc w nawias wiarę w to, że wydarze-
nia mają swój początek i koniec. Organizacja podróży na ogół wymaga dyscypliny
czasowej – podstawą rozkładu połączeń lotniczych jest kalendarz, promocyjne

⁴ www.gazeta.pl/forum, post z 24.10.2014 (dostęp: 20.12.2015).

⁵ Na takiej fantazji, jakkolwiek przewrotnie zastosowanej, osnuła swą książkę *Lecę dalej. Tanie podniebne podróże* Marzena Filipczak (Filipczak 2012). Dowodzi ona, że aby zrealizować ten plan, nie trzeba mieć ani dużo czasu, ani dużo pieniędzy – wystarczy znać sposób, by zimą znaleźć się w lecie i odwrotnie.

oferty działają w określonych terminach, a podróżnik powinien wszystko zaplanować tak, by w trakcie trwania swego przedsięwzięcia mieć dostęp do środków finansowych⁶. Różne charakterystyczne „miejsca” – cele kolejnych podróży – zdają się zawieszane w sieci układów ekonomicznych i czasowych⁷.

Można się domyślać, że kategoria czasu jest elementem, który w praktyce podróży odgrywa niebagatelną rolę, będąc jednym z zasadniczych czynników determinujących ramę podróży. Pojęcie ramy podróży oznacza tu powiązane ze sobą podstawowe kategorie pozwalające określić jej uwarunkowania. Podróżnicze projekty traktuje się jako możliwe do realizacji o tyle, o ile dadzą się umieścić w tych ramach. W kolejnym rozdziale zajmę się sposobem, w jaki konstruowana jest tego rodzaju rama, spytam też o to, jakie kategorie, oprócz kategorii czasu, stanowią jej budulec.

Budulec do ram podróży

W dziale *Szukam towarzysza podróży – szukam ludzi na wyprawę* na portalu podróżniczym www.travelbit.pl podróżniczka z Warszawy w ten sposób otworzyła wątek „Indie 2016”:

Cześć,

planuję podróż do Indii i tym razem chcę się skoncentrować na północnej części kraju. Wstępnie 2 tygodnie. Trasa raczej klasyczna. „Jadąc” od północy: Ladakh, Śrimagar, Amritsar/Atarii (Czandigarh i Rishikesh – opcjonalnie), New Delhi, Agra, Jaipur (Udajpur – opcjonalnie), Waranasi. Ze względu na temperaturę panującą w Himalajach i przejezdność dróg najlepszy termin to maj–sierpień. Dokładny termin uzależniam od ceny biletu. Jeśli też marzą ci się północne Indie i szukasz kompana, to pisz! Szczegóły zawsze do dogadania⁸.

Oto, jak tworzona jest rama podróży: najpierw autorka postu wskazuje **miejsce** podróży (Indie, północna część kraju), zaraz potem podaje informację o **cza-**

⁶ Na forach internetowych pozytywne strony *Lecę dalej...* widziano głównie w części poradnikowej, w której autorka udzielała porad dotyczących zakupu tanich biletów i podawała informacje przydatne w praktyce oszczędnego podróżowania.

⁷ Pojęcie sieci można tu rozumieć według klucza podsunętego przez Manuela Castellsa. Sieć – jak pisał Castells – jest „zbiorem wzajemnie powiązanych węzłów [...] Są nimi rynki giełdowe i ich pomocnicze centra zaawansowanych usług w sieci globalnych przepływów finansowych. Są nimi narodowe rady ministrów i europejskich komisji w politycznej sieci, która rządzi Unią Europejską [...] Są nimi systemy telewizyjne, studia rozrywkowe, środowiska tworzące grafikę komputerową, nowe zespoły i przenośne urządzenia wytwarzające, transmitujące i odbierające sygnały w globalnej sieci nowych mediów, która leży u korzeni kulturowej ekspansji i opinii publicznej w Wieku Informacji” (Castells 2013, s. 468).

⁸ www.travelbit.pl, post z 29.11.2015 (dostęp: 20.12.2015).

sie jej trwania (wstępnie dwa tygodnie). W dalszym ciągu przeplatają się informacje o przestrzeni z wiadomościami o czasie: doprecyzowany jest szkic trasy („klasycznej”) oraz termin (optymalny ze względu na pogodę). Opis uwarunkowań domknięty jest trzecim czynnikiem: **koszt** biletu.

Te trzy warunki – czasowy, przestrzenny i ekonomiczny – nie mają jednakowej wagi. Trasę można poddać dyskusji (autorka postu zaznacza, że jest otwarta na modyfikacje), z pozostałymi dwoma rodzajami uwarunkowań trudniej dyskutować.

Ten sam układ elementów – **przestrzeń – czas – koszt** – pojawiał się w wywiadach z warszawskimi podróżnikami. Niekiedy ten pierwszy element układu – miejsce podróży – zdawał się efektem konfiguracji, w jakiej znalazły się dwa pozostałe – czas i cena. Jedna z rozmówczyń tak opowiadała o historii swojego wyjazdu na Goa: „Pojechaliśmy ze względu na cenę oczywiście. Pojechaliśmy na tę wycieczkę tak, że miała nie zahaczać pierwszego dnia świąt i Wigilii” (JoB-7-K-tz,ti). Rozmówczyni przez dłuższy czas snuła wątek czasu, opowiadając o pomyłkach w interpretacji terminu. Podała dosyć precyzyjną kwotę, po czym rozwinęła ten temat:

To naprawdę niesamowite pieniądze jak na Indie [...] Kilka razy trafiłam faktycznie na takie okazje, być może przez to, że to był świąteczny czas i te wycieczki były rzucone na chwilę dosłownie, więc na tym samym turnusie, na którym ja byłam, byli ludzie, którzy zapłacili za tę wycieczkę 5–6 tysięcy (JoB-7-K-tz,ti).

W wypowiedzi tej Indie pozostają gdzieś w tle – istnieją jako miejsce, które w wyniku okazjonalnej konfiguracji czasu i ceny pojawiło się przed nabywcami imprezy wypoczynkowej.

Koszt podróży otwiera przed podróżnikami przestrzeń lub tworzy bariery nie do sforsowania. Kierunki wyjazdów wyrażane są w cenach, z cen zbudowane są też szlaki komunikacyjne. Uczestniczka imprez zorganizowanych przedstawiła to tak:

Są właściwie takie dwa ograniczenia. Pierwsze finansowe: w którymś momencie kończą się kierunki dostępne finansowo, a zostają tylko te, które są z bardzo wysokiej półki, czyli już są tak dalekie i tak drogie, że właściwie... no, na razie mnie na nie stać. Ale też jest taka głupia bariera czasowa, którą ja akurat mam (a nie wszyscy ją mają). [...] Mogę jechać tylko w sierpniu, to jest taki najbardziej dostępny dla mnie termin – nie mam innych terminów na takie wyjazdy (JoB-1-K-tz).

Osoba, która wybrała wyjazd trampingowy, opowiadała:

Porównywałam ceny, sprawdzałam, czy mają jakieś dobre opinie na forach, dzwoniłam, rozmawiałam z pracownikami tych biur i wybrałam to biuro. Pewnie też dlatego, że mieli dobre pasujące mi terminy, no i cena była w miarę dobra (JoB-22-K-ti,ttr).

Wątek czasu wręcz narzuca swoją obecność ludziom rozmawiającym o wyprawach. Wydaje się podstawowym trybem wyprawowej maszyny; jeśli źle zaplanuje się jego działanie, od razu pojawiają się zgrzyty. W odpowiedzi na cytowany na wstępie rozdział wpis podróżniczki podjęty został wątek czasu. Uczestnik forum sugerował niemożność realizacji przedstawionego planu:

Chciałem zasugerować, że Twój plan jest zbyt ambitny jak na 16 dniowy wyjazd. Po prostu nie sposób go zrealizować w tak krótkim czasie 😊. Chyba, że traktujesz go jako luźną propozycję „do wyboru – do uzgodnienia”⁹ 😊.

Autorka postu nie daje się jednak zbić z tropu. Wysuwa argumenty wskazujące na posiadane już doświadczenie podróżnicze:

[...] jestem absolutnie świadoma, że nierealne jest zobaczenie wszystkich miejsc, które wymieniłam, w 2 tygodnie. Lista „must see” powstanie wspólnie, jeśli ktoś zdecyduje się dołączyć. Jeśli będę podróżować sama, możliwe, że większość czasu spędzę w Himalajach 😊 Mam „jako takie” doświadczenie w podróżowaniu po Indiach. Mieszkałam 4,5 miesiąca w Hyderabadzie i nie udało mi się zobaczyć wszystkiego na południu Indii. Dlatego zdaję sobie sprawę, że 2 tygodnie to bardzo mało czasu¹⁰.

Nietrudno tu zauważyć retorykę umieszczania wizerunku autorki w ramach tożsamościowego projektu podróżnika: podróżniczka jedzie **tym razem** (zatem jeździła do Indii już wcześniej), koncentruje się na wybranych obszarach, ma „jako takie» doświadczenie w podróżowaniu” – cudysłowem zaznacza swój dystans do tego faktu, sugerując w ten sposób, że nie zamierza się przechwalać, bo nie musi w ten sposób budować własnej pozycji; czytelnicy powinni jednak docenić fakt, że **mieszkała** w Hajdarabadzie (zatem jej doświadczenie z pewnością jest ponadprzeciętne – na pewno nie jest tzw. turystką). Jednakże to przede wszystkim dłuższy pobyt w Indiach czyni z niej osobę doświadczoną. Ponieważ przeżyła cztery i pół miesiąca na południu, wie, co to są dwa tygodnie na północy – wie też, co w tym czasie się zmieści. Czas (nie przestrzeń) jest traktowany jako pojemnik podróżniczych doświadczeń. Przestrzeń jedynie dostarcza scenerii.

Przyznam, że stwierdziwszy ten fakt, poczułam zdziwienie. Czyżby nie było ważne miejsce, do którego się jedzie? Wydaje się, że w podróży kategoria miejsca powinna być kluczowa.

Z faktu, że przestrzeń dostarcza scenerii, nie wynika wcale, że sceneria nie jest ważna. Elementy do jej tworzenia pozyskuje się jednak z obszarów innych niż

⁹ www.travelbit.pl, post z 30.11.2015 (dostęp: 20.12.2015).

¹⁰ www.travesbit.pl, post z 30.11.2015 (dostęp: 20.12.2015).

podstawowy, twardy budulec ramy podróży. Czas i pieniądze wydają się czynnikami krępującymi swobodę jednostki, wskazują na jej uwikłania w życie codzienne¹¹. Sceneria (przestrzenna) konstituuje się w sferze wyobraźni turystycznej – jest jak płynna materia rozlewająca się po płaszczyźnie obrazu.

Dyktatura Złotego Trójkąta

Trasa wiąże przestrzeń kraju z czasem, jaki podróżnik ma do dyspozycji. Przekłada abstrakcyjną mapę na praktykę przemieszczania się i w ten sposób tworzy wyrazisty projekt podróży. W ofertach biur podróży znajdują się zazwyczaj mapki z naniesionymi trasami – ukonkretniają to, na co wskazuje nazwa imprezy. Natomiast poprzez opatrzenie trasy konkretną nazwą dokonuje się tematyzacja przestrzeni; to pierwszy krok do tego, by przestrzeń stała się scenografią. Indie to *Ślady tygrysich łap na piasku*, *Słodki zapach kardamonu*, *Kolory pustynnych miast*, to *Złoty Trójkąt i Bollywood*, *Tamil Nadu i Krelala*, *coś dla ducha, coś dla ciała* (są to nazwy imprez z oferty biura Rainbowtours¹²); to także *Indyjska mozaika* i *Tam, gdzie pieprz rośnie*, *Baśniowa kraina maharadzów* i podróż *Szlakiem skalnych świątyń* (przykłady z firmy Horyzonty organizującej wyjazdy trampingowe¹³).

W kategoriach tras ujmują Indie także przewodniki przeznaczone dla osób podróżujących indywidualnie. Na przykład przewodnik „Lonely Planet” *India* dzieli trasy na trzy kategorie: trasy klasyczne, szlaki mniej uczęszczane i przykrojone na miarę, czyli koneserskie (*Clasic Routes*, *Roads Less Travelled*, *Tailored Trips*; podobne kategorie występują w przewodnikach po innych krajach).

Trasy omawiane są również na forach poświęconych podróżom indywidualnym. Nierzadko osoby szukające towarzyszy podróży proponują programy do złudzenia przypominające te oferowane przez biura podróży, zawierające informacje o lotach, przejazdach, liczbie dni spędzonych w danym miejscu i o tym, co w danym miejscu można zobaczyć. Czasem dość ogólnie wskazują przestrzeń, w której można zarysować pewne trasy, albo też rozważają sięgnięcie po gotową trasę, tak jak autor postu zamieszczonego na podróżniczym portalu w dziale „Szukam towarzysza podróży – szukam ludzi na wyprawę”:

Indie. Listopad/grudzień 2015. Szukam chętnych na wyprawę do Indii. Plan wylot z Polski około 15–17 listopada – cena biletu około 2 tys. złotych. Potem 1–2 dni w Delhi. Następnie 14 dni objazdu rezerwacje przez... [W tym miejscu podana jest

¹¹ Wspomniana wcześniej książka Marzeny Filipczak *Lecę sama...* zyskiwała przychylną ocenę czytelników dlatego, że osadzała wolnościowy projekt w ramach czasu i ceny.

¹² <https://r.pl/> (dostęp: 9.08.2020).

¹³ <https://www.horyzonty.pl> (dostęp: 9.08.2020).

strona internetowa biura z siedzibą w Delhi. W dalszym ciągu autor doprecyzowuje koncepcję]: cena tego objazdu około 650 USD. Potem 1–2 dni w Delhi. Całość powinna się zamknąć w kwocie około 5,5–6 tys. Poszukuję ludzi chcących zwiedzać, oglądać i podziwiać – ale bez pijaństwa i imprezowania. Oczywiście całość możemy wspólne zmodyfikować, np. przeloty, czy coś jeszcze dołożyć¹⁴.

Widać tu wyraźnie budulec ram podróży, o którym mówiłam wcześniej – czas, przestrzeń i cenę. W tych ramach umieszczony jest projekt wyjazdu – na jego specyfikę wskazuje rodzaj aktywności, które zamierza podejmować podróżnik. Oprócz tego pojawia się odesłanie do strony internetowej biura oferującego objazdy po Indiach – jest to czynnik organizujący całość. Autor postu nie musi dokładnie trasy opisywać, wystarczy przekierować uwagę czytelników tak, by trafiła w odpowiednie miejsce w sieci internetowej. Technicznie rzecz biorąc, jest to podróż indywidualna, niezorganizowana – osoba wyjeżdżająca u lokalnego usługodawcy może nabyć wycieczkę – czyli gotowy układ elementów pozwalający wypełnić ramę.

Wśród wypowiedzi o trasach najczęściej pojawiała się ta określana mianem Złotego Trójkąta. Uczestniczka wyjazdów zorganizowanych tak przedstawiła kryteria, którymi kierowała się przy jej wyborze:

Ja mam taką filozofię, że kiedy jadę pierwszy raz, kiedy wyjazd jest bardzo daleki i bardzo drogi, to raczej staram się wziąć taką wersję podstawową – fundamentalne, najważniejsze miejsca, bo po prostu nie wiem, czy mi się uda jeszcze raz do tego kraju wrócić, więc muszę znać takie najważniejsze jego obiekty [...]. Jeżeli mi się uda kiedyś wrócić, to pewnie, że zrobię jakąś dłuższą trasę, z bardziej niszowymi punktami, ale jak na razie zobaczyłam tylko ten podstawowy schemat (JoB-1-K-tz).

Uczestniczka wyjazdu trekkingowego podchodziła do sprawy podobnie:

Na pewno chciałam zobaczyć takie must see. Takie najważniejsze punkty. Ta wycieczka, którą wybrałam [...] była najpopularniejsza. Jest jeszcze kilka innych tras z tego biura dla Indii, ale to już są Indie południowe, albo tylko w Kaszmirze typowe chodzenie po górach, trekking (JoB-22-K-ti,ttr).

Blogger, który wybrał się do Indii indywidualnie, zarysował ten sam punkt wyjścia:

Wiemy już, że spędzimy w Indiach 10 dni. To bardzo krótko jak na ten kraj. Rasowi plecakowicze spędzają tam wiele tygodni lub nawet miesięcy. Postanawiamy więc zobaczyć Indie w pigułce, tak zwany Złoty Trójkąt – Delhi–Agra–Jaipur, którego zwiedzenie daje jaki taki obraz całego kraju. Do tego koniecznie Waranasi – najświętsze miasto hinduizmu nad Gangesem. W zakresie możliwości czasowych

¹⁴ www.travelbit.pl, post z 12.09.2015 (dostęp: 20.12.2015).

byłoby jeszcze Khajuraho, kuszące świątyniami ze scenami Kamasutry, ale wizyta tam przekształciłaby naszą podróż w bieg z zadyszką, a my chcemy przecież spokojnie i z uwagą delektować się tym, co zobaczymy. Z bólem serca rezygnujemy więc z dawki indyjskiego erotyzmu¹⁵.

Trzy osoby, reprezentujące odmienne formy organizacji podróży, zdecydowały się więc na trasę zwaną Żółtym Trójkątem, a przy wyborze kierowały się podobnymi motywami – chciały odczytać kraj poprzez istniejący już wzorzec jego interpretacji, uznając go za sprawdzony przez innych.

Taką strategię poznawania Indii przedstawiało wielu rozmówców; często wskazywana też ona była na forach i blogach. Zaczyna się od tego, co najbardziej znane, zakładając, że jest to też najbardziej wartościowe i reprezentatywne dla Indii. Chodzi tu jednak o szczególnie rodzaj reprezentatywności. Z różnego rodzaju narracji podróżniczych wynika bowiem, że typowe i reprezentatywne są również brud i smród, bieda, uliczni naganiacze, naciągacze, nieuczciwi taksówkarze, krowy chodzące po ulicach. Wiadomo jednak, że ten rodzaj prawdy o Indiach dostaje się gratis, wcale go nie pragnąc. Utrudnia on podróżnikom doznawanie tego, co określa się mianem bogactwa kulturowego.

Oczywiście są też osoby, które do Indii jeżdżą po to, by zatrzymać się w aśramie lub w ośrodku medycyny ajurwedyjskiej, by odbyć kurs jogi, medytacji, tańca, by chodzić po górach. Bywa, że tego typu wydarzenie to jeden z epizodów podróży, nierzadko jednak to ze względu na nie wyjazd został zorganizowany. Wtedy trasa ciąży ku punktowi, który całemu wyjazdowi nadaje sens. Jest to jednak inny rodzaj podróży niż ten, którym zajmuję się w tym szkicu. Tutaj chodzi mi bowiem o jej projekty wiążące się z poznawaniem kraju w czasie przemieszczania się po nim. W tym ujęciu świat do podróżowania to świat składający się z tras, które aktualizować można w doświadczeniu. Podróż staje się nanizywaniem podróżniczych doświadczeń na istniejący już sznur trasy.

Kultywowanie wyboru

Na jednym z forów poświęconych turystyce zorganizowanej padło pytanie, czy warto zdecydować się na zakup wycieczki do Indii:

Po pierwsze, czy warto do Indii? Trochę mnie przeraża wizja powszechnego brudu i ubóstwa. Ale z drugiej strony – architektura, kultura... Ogromne ryzyko problemów żołądkowych, ale... No właśnie. Warto?

¹⁵ *Samodzielna wyprawa do Indii. Poradnik nieobiektywny*, www.globtroter.pl (dostęp: 20.12.2015).

A po drugie – jak sobie Itaka [biuro podróży – AW] radzi z Indiami? Hotele, organizacja... Mają dwa programy: Smaki Indii i Radżastan Maharadzów? Który wybrać?¹⁶

Początek tej wypowiedzi w skondensowany sposób ujmuje obawy, które wzbudzać może wyjazd do Indii. Aktualizuje przy tym motywy występujące w wyobraźni podróżniczej: Indie to kraj brudny, biedny, naruszający cielesny komfort zachodnich podróżników, ale też bogaty w perły architektury i kultury.

Z następnego passusu dowiadujemy się, że autorka zna sposób na to, by zminimalizować niedogodności podróży i dotrzeć do tego, co wartościowe: istnieją instytucje wyspecjalizowane w „radzeniu sobie” z Indiami i w drażnieniu w „powszechnym brudzie i ubóstwie” bezpiecznych korytarzy wiodących do atrakcji architektonicznych i kulturowych. Taka rola biur jest oczywista także dla bywalców stron internetowych poświęconym wyjazdom indywidualnym.

W jednym z komentarzy dotyczących blogowej relacji z podróży do Indii czytelniczka, pozostająca pod wrażeniem opisów hinduskiego naciągania, napisała:

Przeczytałam Twój tekst i doszłam do smutnego wniosku, że przy moim braku asertywności nie powinnam się wybierać do Indii na samotną wyprawę, tylko na wycieczkę zorganizowaną przez biuro podróży¹⁷.

Wybór jednego spośród kilku biur to temat szeroko dyskutowany przez forumowiczów. Traktowane są one jako potencjalni partnerzy lub przeciwnicy w grze o udane wakacje. Trzeba odkryć ich intencje, by wiedzieć, czy biuro gra z nami, czy przeciw nam. Klienci odwołują się do wiedzy „z pierwszej ręki” – czyli pochodzącej od tych, którzy skorzystali już z usług biura.

Nie wiem, z jakim biurem jechać – pyta jedna z forumowiczek portalu www.kafeteria.pl, wskazując dwa popularne biura. – Bo znalazłam bardzo podobną wycieczkę w jednym i drugim biurze... I nie wiem, z jakim będzie lepiej? Może wy byliście kiedyś na wakacjach z jednym z tych biur? [...] Program wycieczki mają bardzo podobny¹⁸.

W ten sposób tylnymi drzwiami wróciłam do zagadnienia, o którym wspominałam przy okazji omawiania podróży zwanych indywidualnymi. Pokazywałam wówczas, jak motyw wyboru kojarzony jest z topiką wolności. W przypadku wyjazdów organizowanych w ramach turystyki masowej nieco inaczej tworzone są

¹⁶ <http://dyskusje24.pl>, post z 16.12.2011 (dostęp: 20.12.2015).

¹⁷ <http://wycieczkadoindii.blox.pl/html>, post z 23.08.2010 (dostęp: 20.12.2015).

¹⁸ <http://f.kafeteria.pl>, post z 16.07.2014 (dostęp: 20.12.2015).

poła pielęgnowania tej topiki. Fora dyskusyjne to jedno z takich pól¹⁹, a dyskusja stanowi swoisty rytuał kultywowania tego motywu. Za jej sprawą ludzie stają się autorami własnych podróży nawet wtedy, gdy program został ułożony przez kogoś innego i gdy w czasie wycieczki muszą poddawać się różnego rodzaju reżimom (z uciążliwym reżimem czasowym na czele).

Porównując wiarygodność różnych biur i oferowane programy, turyści precyzują kryteria wyboru wycieczki:

Wiadomo, że lepiej wybrać tańszą [wycieczkę – AW], ale też nie bez względu na program. Ja robię sobie zawsze listę najistotniejszych cech, oceniam wycieczki według tych cech, oczywiście każdej cesze nadaję wagę, a potem wyliczam średnią ważoną. Dobra metoda²⁰.

Ja wyznaję złotą zasadę, że najpierw patrzę na program wycieczki, to jest dla mnie najistotniejsze, bo najważniejsze jest w końcu to, co chcę zobaczyć i gdzie być. Potem patrzę na gwarancje, ceny i promocje. Jeśli tutaj wyniki są zbliżone, to wybieram to biuro, o którym mam lepszą opinię [...] ²¹.

Podobne motywacje pojawiały się w czasie rozmów z osobami jeżdżącymi na wyjazdy zorganizowane. Jedna z warszawskich rozmówczyń w odpowiedzi na pytanie o przygotowania do wyjazdu zaczęła obszernie omawiać swoją strategię:

Przygotowania praktyczne to prześwietlenie każdej oferty, sprawdzanie trasy, przejrzanie wszystkich opinii, no, nie da się ukryć, że również śledzenie wszystkich zmian ceny imprezy, robienie kalkulacji, porównywanie imprez w to samo miejsce różnych biur, weryfikowanie terminów [...]. Na przykład przed Chinami porównywałam różne oferty, co do milimetra sprawdziłam programy [...], bo one się niewiele różniły. Absolutnie nie różniły się miastami, ale różniły się jednym, dwoma punktami i tego muszę dopilnować. Muszę sprawdzić, czy ten jeden punkt nie jest na przykład w droższej ofercie, czy to ma sens, czy mi starczy pieniędzy, żeby wykupić tę droższą ofertę, więc to są te mało romantyczne przygotowania.

Ja jestem tutaj wielki logistyk (1-K-tz).

Bywa, że decyzję o wyjeździe przedstawia się jako spontaniczną, podjętą pod wpływem wyjątkowych okoliczności (na przykład atrakcyjnej ceny), albo wpisuje się ją w plan swoistej turystycznej konkwisty, polegającej na zwiedzaniu „całego świata”:

¹⁹ W utyskiwaniach na biuro, które „nie spełniło oczekiwań”, można widzieć nie tylko przejaw roszczeniowej postawy, podyktowanej zasadą „płacę i wymagam”, ale także interpretować je jako próbę zaznaczenia swojej kontroli nad sytuacją.

²⁰ <http://f.kafeteria.pl>, post z 2.07.2015 (dostęp: 20.12.2015).

²¹ <http://f.kafeteria.pl>, post z 3.11.2015 (dostęp: 20.12.2015).

Był taki moment, że myśmy się tak nastawili na Azję i byliśmy wtedy najpierw w Tajlandii, później byliśmy w Indiach; Chiny i to wszystko. A później nam coś oduło i przenieśliśmy się na Amerykę Południową: Kuba, Meksyk, Wenezuela... To było spontaniczne. Na ogół jest to inicjatywa mojego pana męża, który w pewnym momencie gdzieś tam latał po biurach podróży [...] No i zdawałam się całkowicie na niego. Mnie było wszystko jedno – czy pojedę tu, czy tam. Cieszyłam się, że jadę. A czy ja pojedę do Indii... To po prostu było mi obojętne. Chciałam zobaczyć jak najwięcej, co się da i ile się da... A Indie to były po prostu takim spontaniem, akurat gdzieś natrafił na to biuro. Fajny wyjazd, jedziemy, akurat koniec jesieni, to tutaj jest zimno, to tam cieplej... No to nie są jakieś przemyślane [decyzje – AW], że ja muszę tam jechać i zobaczyć, tylko tam gdzie się akurat w danym momencie trafiło, to żeśmy jechali (JoB-20-K-tz,ti).

W tej wypowiedzi topika wolności realizuje się poprzez opowieść o możliwości dokonania swobodnego wyboru z szerokiego spektrum opcji. Rozległy świat jawi się jako teren turystycznej eksploracji (organizowanej przez biuro podróży).

Kultywowanie sytuacji kontroli

Na forach poświęconych turystyce zorganizowanej wiele pytań i porad dotyczących wyjazdów do Indii koncentruje się na kwestiach higieny i sposobów ochrony przed zagrożeniami chorobą (np.: trzeba myć zęby wodą butelkowaną, warto mieć przygotowane skarpetki, gdyż w świątyniach trzeba zdejmować buty, lepiej wystrzegać się basenów hotelowych...). W ten sposób oddolnie tworzy się i konsoliduje korpus wiedzy o tym, jak się chronić przed egzotycznym krajem i jak z niego korzystać. Tak też było w przypadku tamtej dyskusji na forum, od której zaczęłam poprzedni rozdział. Odpowiedzi, jakie padały na zadane przez turystkę pytanie, pozwoliły jej tworzyć coraz precyzyjniejsze wyobrażenie dotyczące przyszłej podróży. W miarę uzyskiwania informacji rósł jej apetyt na tego rodzaju wiedzę; dostrzegała kolejne miejsca, które trzeba było wypełnić konkretnymi informacjami:

Duże dzięki za cenne informacje. Optymistyczna i bardzo cenna informacja to ta o czajnikach i wodzie mineralnej. [W odpowiedzi na wiadomość, że są to rzeczy dostępne w pokojach hotelowych – AW]. To może da się przeżyć na chińskich zakupach. [...] Wizja chorowania i toalet – nieciekawie to wygląda. No cóż. Ale wolę się przygotować na to, co mnie czeka. Mam nadzieję, że atrakcje turystyczne warte są tych „cierpień”. [...] A jak gniazdko elektryczne? Potrzebne jakieś przejściówki czy inne sztuczki (np. na Sri Lance przydaje się... ołówek)? A co do strojów? To taki ostry reżim co do tych ramion i nóg? Tylko długie spódnice i długie rękawy? Jak byłam w Algierii, to pilot robił afery o strój. A niby skąd miałam wiedzieć, że tam trzeba być zakrytym, skoro wtedy to nawet w internecie nie było prawie nic o tym

kraju. I jeszcze może jedno pytanie mi się nasuwa. Na Sri Lankę poradzono mi (i słusznie), aby zabrać jakieś skarpetki, bo w świątyniach chodzi się boso i parzą kamienie. A tu – też boso? A program jest bardzo napięty? Długie przejazdy? Z góry dziękuję za wszystkie informacje²².

Wzmianki o wcześniejszych wyjazdach sugerują, że autorka to turystka doświadczona. Wie, co wchodzi w zakres klosza ochronnego, zabezpieczającego przed dyskomfortem w podróży, i potrafi wyobrazić sobie problemy, które mogą pojawić się w trasie. Wagę tego rodzaju zapobiegliwości w charakterystyczny sposób przedstawiła jedna z warszawskich rozmówczyń:

Oczywiście to są wyjazdy bardzo zorganizowane, absolutnie nie traperskie, a mimo to mnóstwo rzeczy trzeba posprawdzać [...]. Na przykład taki drobiazg – ubrania; na szczęście mamy taki standard ubrań, który zawsze się sprawdza, ale jeśli to jest kraj ortodoksyjny, to trzeba pamiętać o ubraniach do meczetu, tego nie można sobie odpuścić, zaniedbać, bo potem jest problem. [...] Mimo że my wędrujemy w takich warunkach bardzo wygodnych i mamy codziennie hotel, to jednak trzeba tego pilnować. Trzeba pilnować zestawu leków; w przypadkach niektórych krajów bezwzględnie trzeba brać leki związane na przykład z biegunką czy jakimiś innymi problemami, bo na trasie nie ma opcji, że ktoś się rozkłada i już [...] To nie jest pobytówka, tu się jest w trasie, więc różne rzeczy **trzeba sobie wyobrazić i się przygotować**. Poza tym trzeba sprawdzić, jakie są gniazdko, jaka jest elektryczność, wziąć adaptery (bo zawsze bierzemy ze sobą mały czajniczek do gotowania wody, herbaty, bo to jest niezbędne wieczorem w hotelu) (JoB-1-K-tz; podkr. AW).

W przypadku masowych imprez zorganizowanych budowanie szczelnego klosza chroniącego przed dyskomfortem ciała pozostaje w zgodzie z ogólniejszym projektem wiedzy pozyskiwanej w czasie wyjazdów. Oferty biur podróży ekspozycją ten projekt w programach: poznanie kraju to w przeważającej mierze poznanie jego historii i kultury, zaznajomienie się z najważniejszymi zabytkami kultury i sztuki oraz z charakterystycznymi lokalnymi zwyczajami. Zwiedzanie polega na oglądaniu różnych atrakcji turystycznych i słuchaniu dotyczących ich informacji. Jest to projekt bardzo ogólny, włączający także retorykę przeżywania, smakowania świata, zanurzania się w egzotycznej kulturze. Dominuje jednak koncepcja zwiedzania jako oglądania. Wypowiedzi osób przygotowujących się do wyjazdu wskazują na to, że „kupują” oni ten projekt. Troska o ciało, któremu trzeba zapewnić komfort, jest zrozumiała, skoro wycieczka traktowana jest przede wszystkim jako okazja do zobaczenia kraju²³.

²² <http://abc.forum,gazeta.pl>, post z 16.12.2011 (dostęp: 20.12.2015).

²³ Pojawiają się też wypowiedzi dotyczące społecznych aspektów podróżowania. W przeważającej mierze dotyczą one jednak kwestii integracji wewnątrz grupy.

Wyjazdy organizowane samodzielnie oraz zorganizowane trampingi promują nieco inny rodzaj wiedzy – takiej, która chce wspierać się na wszystkich zmysłach, która każe zanurzać się w lokalnych kulturach. Programowe jest więc wyjście poza turystyczny klosz ochronny. Niemniej jednak na stronach internetowych dotyczących wyjazdów organizowanych samodzielnie wiele miejsca poświęca się temu, co warto ze sobą zabrać. Nierzadko globtroterzy publikują szczegółowe listy, zaznaczając, że ich intencją jest udzielenie porady przyszłym podróżnikom. Nie ulega przy tym wątpliwości, że pakować się trzeba w plecak (nie w walizkę) nie tylko ze względów praktycznych. W odpowiedzi na zadane na forum pytanie, czy w podróż do Indii lepiej wziąć plecak czy walizkę, padła charakterystyczna odpowiedź:

Walizka jest dobra na podróże z taksówką, hotele i na minimalne chodzenie, jeśli jedziesz do Indii z walizką, to licz się z tym, że trudniej będzie Ci negocjować ceny. Taki mały chwyt – **jesteś podróżnikiem, to masz plecak** – jeśli jesteś turystą, na którym można zarobić – wozisz się z walizką (podkr. AW)²⁴

Plecak to wyraz przynależności do kosmopolitycznej grupy backpackerów. Pakując go, należy zmierzać do tego, by brać jak najmniej – z przyczyn zarówno praktycznych (im lżejszy plecak, tym wygodniejsza będzie podróż), jak i ideologicznych (potrzeby warto zaspokajać w taki sposób, w jaki czynią to tubylcy). Przygotowanie bagażu na pierwszą daleką wyprawę to szczególny sprawdzian umiejętności przekładania ideologii na praktykę. Ciężar plecaka wskazuje na wagę obaw przed cielesnym zanurzeniem się w obcości.

Jedna z rozmówczyń, opowiadając o tym, jak kompletowała bagaż przed swoim pierwszym wyjazdem trampingowym, wspomniała, że informacje czerpała głównie z książki Marzeny Filipczak *Jadę sobie. Azja. Przewodnik dla podróżujących kobiet* i ze spotkania z podróżniczkami zorganizowanego przez „jakiś klub podróżniczy” w warszawskiej księgarni:

Tam były właśnie panie, które same pojechały do Indii i odpowiadały na różne najdziwniejsze pytania publiczności. Bardzo miło wspominać to spotkanie. Tam też się sporo dowiedziałam – jakichś takich trików, różnych rzeczy, co warto ze sobą wziąć, czego nie warto [...]. Na podstawie tej lektury i spotkania stworzyłam sobie listę rzeczy, które powinnam kupić przed wyjazdem, i to wszystko kompletowałam. Oczywiście dzwoniłam parę razy do tego biura podróży i pytałam się, jak się przygotować. [...] Kupiłam wielki plecak. Mnóstwo sprzętu, który warto zabrać. Okazało się, że część w ogóle nie była mi potrzebna, i potem odsyłałam to w paczkach do domu, ale część na pewno się przydała. Potem wykreślałam z tej listy rzeczy, które już kupiłam (22-K-ti,ttr).

²⁴ <http://www.goldenline.pl>, post z 4.04.2011 (dostęp: 20.12.2015).

Podróżnicy nierzadko zaznaczają, że w miarę nabywania doświadczenia podróżowali z coraz lżejszymi plecakami. Taką historię przestawił jeden z rozmówców. Opowiadał, jak przed wyjazdem trampingowym do Indii kierował się zaleceniami przewodniczki:

Ona faktycznie traktowała nas jak idiotów i w sumie jej się nie dziwię, bo tak się zachowywaliśmy. „Weźcie ze sobą plecaki, nie pakować się w walizki, jak najwięcej rzeczy ciepłych, takich cienkich [...] będziemy z tymi plecakami chodzili nawet i dwa kilometry (JoB-2-M-in-trt-tm).

W czasie tamtego wyjazdu miał

jeden plecak główny na plecach, który ważył – wtedy jeszcze ważył szesnaście kilogramów (bo wtedy tak się pakowałem). Z przodu miałem plecak podręczny, który ważył z osiem–dziesięć. [...] I chodzisz sobie jak wielbłądzik, bo jednak jeden plecak z tyłu, drugi na brzuchu (JoB-2-M-in-trt-tm).

Natomiast teraz:

generalnie główny bagaż waży dziewięć, bo tyle biorę i rzeczy kupuję najczęściej na miejscu. W Indiach sporo fajnych rzeczy można sobie kupić, takich na ichniejsze temperatury, lnianych, bardzo przewiewnych. Podręczny zawsze waży te osiem kilogramów, bo sam aparat mój waży cztery, to podręczny od razu automatycznie waży osiem (JoB-2-M-in-trt-tm).

Jeśli przyjrzymy się publikowanym w internecie listom rzeczy wartych zabrania, zauważymy, że w istocie chodzi zarówno o to, by wziąć jak najmniej, jak i o to, by wziąć wszystko, co zapewni ochronę i komfort ciała. Lekki bagaż symbolizuje wolność od ograniczeń; bagaż, w którym jest „wszystko”, wskazuje na troskę o ciało (któremu zaszkodzić może zbyt gwałtowne zanurzenie się w obcej kulturze). Warto zwrócić uwagę na to, że często wśród zaleceń dla przyszłych podróżników indywidualnych znajduje się wzmianka o konieczności zabrania papieru toaletowego (a także żeli antybakteryjnych i środków odkażających). Przejście na stronę lokalnej koncepcji czystości okazuje się trudne. Powiązane ze sobą kategorie czystości i brudu są cielesnie odczuwane na poziomie codziennych praktyk i nie da się ich dowolnie zmieniać. Można wiedzieć o hinduskich zasadach używania prawej i lewej ręki, a także o tym, że „woda oczyszcza”, i o tym, jak przejęci są Hindusi kwestią tego, co uważają za czyste i nieczyste – ale warto włożyć do plecaka rolkę papieru toaletowego. Odczucie bycia brudnym pojawia się na mocy habitusu, spychając na drugi plan posiadaną wiedzę. Jak pisała Natalia Bloch:

często doznania cielesne, które trudno zaklasyfikować jako doświadczenia któregoś z nazwanych w naszej kulturze zmysłów, takie jak dolegliwości żołądkowe (biegunka,

wymioty) czy choroba wysokościowa, determinują odbiór rzeczywistości, nawet u osób początkowo bardzo otwartych na kontakt. Koncentrowanie się przede wszystkim na tym, żeby dotrzeć do kolejnej toalety, bądź nieustanny ból głowy dodatkowo wzmożony bezsennością nie stwarzają okoliczności sprzyjających poznawaniu i rozumieniu (Bloch 2014, s. 199–200).

Takie sytuacje wyraźnie wskazują na to, że pewne elementy wyobrażenia o zanurzaniu się w lokalnej kulturze mają charakter utopijny. Z tego punktu widzenia bardziej prostoliniyny może się wydać projekt turystyki masowej, który nie ukrywa istnienia klosza turystycznego.

* * *

Kiedy o swoich podróżach do Indii opowiadali turyści korzystający z biur podróży, uczestnicy zorganizowanych trampingów i podróżnicy niezorganizowani, odwoływali się do podobnego zestawu symboli i używali podobnych sformułowań. Niekiedy polemizowali ze stereotypami i mówili na przykład, że w Indiach wcale nie jest tak bardzo brudno, że Hindusi często się myją, a w środkach komunikacji zapach potu nie dokucza tak często jak w Polsce – ten motyw pojawiał się dość często zarówno w rozmowach, jak i na forach. Różniły ich projekty podróży, które strali się zrealizować, i związane z nimi koncepcje wiedzy, ale łączyły ograniczenia wynikające z porządku społeczno-kulturowego. Chodzi tu przede wszystkim o ten aspekt ograniczeń, który nazwałam uwikłaniem w czas. Odczuwany jest on z uwagi na to, że czas biograficzny jednostki zostaje wtłoczony w reżimy czasowe wynikające ze społecznie organizowanego rytmu pracy. Podróż to moment, gdy można wyrwać swój czas biograficzny z tych trybów – z tego bierze się nadzieja na zostanie jego władcą. Sytuacja podróżowania w czasie definiowanym jako „czas wolny” (co w tym wypadku oznacza po prostu czas poza pracą) tworzy pole do ćwiczeń w realizowaniu wolnościowych utopii. Ćwiczenia te mają charakter zależny od formy organizacji podróży.

Wyjazdy, które określa się mianem niezorganizowanych, same w sobie stanowią manifestację wolnościowej ideologii. W narracjach o nich bardzo często retorycznie zamazywane są ograniczenia wynikające z uwikłań społeczno-biograficznych – w efekcie stają się one opowieściami o wolności i samodzielności. Takie praktyki, jak korzystanie z instytucjonalnego wsparcia lokalnych organizatorów turystyki (pozwalające na zakup pakietów wycieczkowych na miejscu), podążanie szlakiem wyznaczanym przez przewodniki, czerpanie wiedzy z internetu, internetowe rezerwacje, nie umniejszają tej wymowy. Każdą ofertę trzeba było bowiem znaleźć i wybrać, wykazując się aktywnością i przemyślnością. Problemy pojawiające się w podróży przedstawiane są jako wynikające ze specyfiki lokalnej kultury.

Narracje o zorganizowanych wyjazdach trampingowych tworzy się tak, by przypominały te o wyjazdach indywidualnych, a wydawały się opozycyjne w stosunku do imprez masowych. Ich uczestnicy podkreślają swobodniejsze dysponowanie czasem niż w przypadku „typowych wycieczek” oraz specyfikę grupy (wycieczka turystów masowych to stado; grupa trampingowców to kameralny zespół koneserów podróży).

Wyjazdy organizowane w ramach turystyki masowej mają odgórnie narzucony program, ścisły reżim czasowy; turysta znajduje się w grupie przypadkowych współtowarzyszy i przydzielonego odgórnie pilota. Zobowiązany jest do przestrzegania pewnych reguł. Turyści wypracowują jednak strategie pozwalające im rozwijać poczucie kontroli nad tą sytuacją i wykazywanie własnej sprawczości. Wyszukują różne luki w informacjach, starając się zawczasu sprawdzić skuteczność ochronnego klosza (mimo że to organizator imprezy powinien zapewnić im poczucie komfortu i bezpieczeństwa). Oddolnie (na forach internetowych) tworzą korpus podróźniczej wiedzy, dowodząc jednocześnie, że do podróżowania w grupie potrzebne są pewne kompetencje. Wiele uwagi poświęcają kryteriom wyboru odpowiedniej wycieczki. Wybór jednej możliwości spośród paru, które się uprzednio wyszukało, implikuje sens panowania nad sytuacją i pozwala retorycznie podkreślić sprawczość jednostki.

Powyższe strategie wiążą się z opracowywaniem sytuacji, w jakiej znajdują się członkowie społeczeństw zindywidualizowanych – chodzi tu o strukturalnie wymuszaną konieczność dokonywania wielu wyborów dotyczących różnych dziedzin życia. Jak dosadnie wyraził to brytyjski socjolog Anthony Giddens: „nie ma wyboru – trzeba wybierać” (Giddens 2002, s. 113). Brzemień wyboru można jednak zamienić na wolność wyboru. Podróż okazuje się materią pozwalającą realizować pragnienia zrodzone z kulturowych uwikłań. Osnowę tworzy to, co zwykle nazywa się formą organizacji podróży (zorganizowanej/niezorganizowanej); na niej tkane są wolnościowe wątki, by w efekcie dać wzory różnych podróży.

12. O TYM, JAK KLOSZ PRZEMIENIA SIĘ W SIEĆ. SPECYFIKA WIEDZY O EGZOTYCZNYCH PODRÓŻACH

„Pojechałam sama” – czyli jak?

Pewna mieszkanka Warszawy, deklarująca silne poczucie niezależności, tak opowiadała o swojej podróży do Azji:

Pojechałam sama zupełnie, wykupiłam sobie tylko trekking, bo tam na trekking w Himalajach sama nie pójdziesz, nie ma takiej opcji. Więc znalazłam sobie przez internet biuro amerykańskie. (Amerykanka ma biuro właściwie w Nepalu, mieszka w Katmandu od 10 lat i zajmuje się tymi trekkingami). Załatwiłam sobie trekking i poszłam z nimi na miesiąc. A trzy tygodnie byłam sama, szwendałam się tu i tam (JoB-4-K-ttr,tz,ti)¹.

Fakt odbycia wyprawy samodzielnie (to znaczy nie w ramach całościowo zorganizowanej imprezy turystycznej) stanowi przedmiot podróżniczej dumy. W tym wypadku podróż przebiegała gładko, gdyż kobieta ta wiedziała, jak korzystać z sieci globalnych przepływów informacyjnych i finansowych. (Fakt, że biuro w Katmandu prowadzi Amerykanka, do której dotrzeć można drogą internetową, to wyraz tych właśnie przepływów).

Ta sama warszawianka wspominała także inne sytuacje, kiedy to dzięki internetowi i przewodnikowi „Lonely Planet” układała plan podróży, dokonywała rezerwacji noclegów, nabywała bilety na różne środki transportu. Jej niezależność i samodzielność wspierały się na szeroko rozumianych sieciowych układach informacji. Internet i książkowy przewodnik współorganizowały wyjazd; ich zalety polegały jednak na tym, że – inaczej niż pilot wycieczek zorganizowanych – nie eksponowały swojego dyscyplinującego charakteru i w subtelny sposób sugerowały możliwe ścieżki eksplorowania świata. Podróżniczka musiała pilnować cza-

¹ W tym szkicu kontynuuję stosowanie rozszerzonych kodów wywiadów. Obok inicjałów badacza, numeru wywiadu i płci rozmówcy zawierają one informację o sposobie podróżowania: tz – turystyka zorganizowana masowa; ttr – turystyka trampingowa; ti – turystyka indywidualna. W przypadku osób mających na swym koncie wyjazdy o różnym charakterze symbole porządkuję, zaczynając od formy najczęściej uprawianej przez daną osobę.

su, koordynować rozkłady jazdy i harmonogramy rezerwacji. Ten rodzaj kontroli nad sytuacją nie zaburzał jednak jej poczucia niezależności; miała wrażenie, że działa samodzielnie. Mogła więc oznajmić: „Wszystko, co ogranicza – ja się z tym źle czuję. W czasie wyjazdu realizuję to, że jestem wolnym człowiekiem, tak zupełnie, od początku do końca, i sama o sobie do końca decyduję. I robię to, co chcę” (JoB-4-K-ttr,tz,ti).

W tym szkicu będę pisać o tym, co tego rodzaju opowieści zamazują – o wsparciu, bez którego poczucie wolności i niezależności współczesnych podróżników nie miałoby szans realizacji. Pokażę też praktyki wytwarzania i stosowania podróżniczej wiedzy, pozwalające podążać za marzeniami o nieograniczonej eksploracji świata. Przedstawię układy relacji społeczno-kulturowych, które są wówczas uruchamiane, i te, które próbuje się zablokować.

Nie ulega wątpliwości, że przemiany technologiczne spowodowały usiecienienie wielu obszarów turystyki, a społeczności internetowe przejmują funkcje, które dawniej spełniały takie instytucje jak biura podróży (Brown, Chalmers 2003; Wang, Fesenmaier 2004). Przemiany dotyczą także szeroko rozumianej podróżniczej wiedzy – jej pozyskiwania, modyfikowania, dystrybuowania, a także tego, jak aktualizuje się ona w indywidualnych praktykach podróży. Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki te procesy istnieją w relacji do wolnościowych fantazji o podróżowaniu do Indii; to właśnie jest tematem tego szkicu.

Idea samodzielnej podróży

Autor zamieszczonej w internecie relacji z podróży po Indiach zadał retoryczne pytanie:

[...] jak w dużej, zorganizowanej grupie poznawać ten kraj od podszewki? Jak zatopić się w tłumie i oprócz pereł architektury, parków narodowych, festiwali, zobaczyć, usłyszeć i poczuć to, czego przewodnicy nie pokazują?²

Zadał je po to, by tym oczywistsza wydała się odpowiedź:

Rozwiązaniem jest samodzielna podróż z plecakiem, pojedynczo lub w małej grupie. Najlepiej we dwoje. Warunek: znajomość angielskiego przynajmniej w stopniu dobrze komunikatywnym oraz perfekcyjne przygotowanie do podróży. W nagrodę dostaje się moc wrażeń przy relatywnie niskich kosztach. Oczywiście jeśli nie jesteśmy zbyt wybredni i przygotowani na nie lada wyzwania. Tego rodzaju turystów nazywa się w wolnym tłumaczeniu z angielskiego plecakowiczami (tamże).

² *Samodzielna wyprawa do Indii. Poradnik nieobiektywny*, dalej koduję ten tytuł jako PN, <http://www.globtroter.pl/artykuly/1769,indie,samodzielna,wyprawa,do,indii,,,8211,,poradnik,nieobiektywny> (dostęp: 20.12.2015).

Autor tej wypowiedzi wie, że można inaczej – z wycieczką kupioną w polskim biurze podróży albo też z pakietem kupionym w Indiach³. Jest jednak przekonany, że te formy organizacji wyjazdu nie udostępniają tych Indii, które sobie wymarzył.

Fragment relacji, którą zamieścił na internetowym portalu podróżniczym wykorzystam do pokazania, co to znaczy „przygotować samodzielną wyprawę do Indii” (tamże). W założeniu autora tekst ma być jednocześnie opisem wyprawy i „poradnikiem, jak taką wyprawę przygotować i zrealizować. Poradnikiem nieobiektywnym, ponieważ reprezentującym punkt widzenia jedynie dwóch osób chcących podzielić się swoimi doświadczeniami”. Szczegółowość tej relacji pozwala wyróżnić poszczególne etapy przygotowań. Nie twierdzą, że mamy tu do czynienia z uniwersalnym wzorcem – chodzi mi raczej o to, że opowieść ta pozwala wydobyć te elementy, które uważa się za kluczowe dla organizowania wyprawy. Ukazuję to w tabeli: w lewej kolumnie przedstawiam początkowy fragment tekstu, w prawej analizuję specyfikę etapu, o którym tekst ten traktuje.

Relacja (PN)	Etap
Najpierw Indie chodzą po głowie. Pomysł jeszcze niedojrzały – nie ma kiedy, nie ma za co, chciałabym, a boję się... Jednak idea pilnie pielęgnowana czytaniem, słuchaniem i oglądaniem relacji z wypraw, chłonięciem informacji o Indiach zakwita wreszcie decyzją: jedziemy.	Pomysł i jego pielęgnowanie Autor nie mówi wprost, skąd wziął się pomysł wyjazdu do Indii – dość wyraźnie wskazuje jednak na obszar potocznej wyobraźni. Kiedy pomysł się skryształizuje, codzienność zyskuje nowy aspekt, ukierunkowany w stronę przyszłej podróży. Podjęcie decyzji o wyjeździe to koniec swobodnych przechadzek po ścieżkach wyobraźni i przejście do następnego etapu.
Termin: luty 2012, czas zimowych ferii szkolnych, na Półwyspie Indyjskim pora sucha z temperaturami naszego lata – czas idealny.	Ustalenie ram podróży Wybór konkretnego terminu to etap kluczowy dla realizacji projektu. Można mieć mgliste pojęcie o przestrzeni podróży; jej termin musi być konkretny.

³ „W realizacji marzeń zobaczenia kraju świętych krów zdecydowana większość turystów korzysta z wycieczek organizowanych przez biura podróży z ich ojczystych krajów. To najłatwiejszy i zarazem dość drogi sposób podróżowania pozwalający z pomocą profesjonalnej obsługi zwiedzić najciekawsze miejsca turystyczne, przemieszczać się wygodnymi środkami komunikacji i spać w hotelach na poziomie europejskim. Nieco tańszym sposobem jest dotarcie do Indii we własnym zakresie i skorzystanie z usług indyjskiego biura. W tym przypadku trzeba znać język angielski albo przynajmniej «podczepić» się pod kogoś, kto tym językiem włada” (PN).

Relacja (PN)	Etap
Zaczyna się przekopywanie internetu, aktywność na forach. Nawiązywanie kontaktów ze znajomymi znajomych, którzy właśnie wrócili. Męczenie ich pytaniami, czy bezpiecznie, jak najtaniej dolecieć, co i gdzie jeść, gdzie spać, jak się poruszać, ile co kosztuje itd.	Szukanie źródeł informacji Zmierając do pozyskania informacji, podróżnik zaczyna funkcjonować w społeczności „podróżujących do Indii”, którą zarazem współtworzy.
Gdy się jest już uzbrojonym w podstawowy zasób wiedzy, można zacząć działać.	Ustalenie korpusu podstawowej wiedzy Podróżnik dochodzi do wniosku, że wie tyle, ile jest konieczne, by „zacząć działać”. Ma też kompetencje potrzebne do działania – wie, jak poruszać się w internecie, ma znajomych, wśród których szuka kontaktów do innych podróżników. Kompetencje te są dla niego tak oczywiste, że nie poddaje ich refleksji.
Odwiedzając cierpliwie przez tydzień czy dwa strony internetowe różnych linii, można znaleźć ofertę przelotu w promocyjnej cenie nawet o 1200 zł niższej. Niestety, zwykle wymaga to rezerwacji na kilka miesięcy wcześniej i trzeba się liczyć z utratą całej kwoty, jeśli z jakichś powodów zrezygnujemy z wyjazdu. W związku z tym adrenalina przygody już zaczyna się wydzielać. Bilety kupujemy przez internet, oszczędzając w ten sposób na prowizji agencji turystycznej.	Kupno biletów Sprawne poruszanie się w internecie okazuje się kluczowe do tego, by zrobić kolejny krok. Trzeba poświęcić na nie sporo czasu, ale zawiera się tu rys podniecającej przygody. Przemyślność i wytrwałość prowadzą do nagrody – zakupu biletów. (Samodzielność zakupu oznacza tu ominięcie pośredników).
Postanawiamy więc zobaczyć Indie w pigułce, tak zwany Złoty Trójkąt – Delhi–Agra–Jaipur, którego zwiedzenie daje jaki taki obraz całego kraju.	Zarysowanie trasy Trasa jest dopasowana do terminu – musi zmieścić się w dziesięciu dniach, jakimi dysponują podróżnicy. Jej szkic (Złoty Trójkąt) został przyjęty jako oczywisty (to swoista metonimia kraju). Podróżnicy będą jednak starać się wykroczyć w swej relacji poza to, o czym „wszyscy wiedzą”. Autor już na początku zadeklarował unikanie opisów „głównych atrakcji turystycznych na rzecz obrazu Indii, o którym raczej nie mówią przewodniki ani przewodnicy, a z którym zderza się każdy turysta zwiedzający Indie bez biura podróży”.
Za 70 zł kupujemy przewodnik „Lonely Planet”. Jest po angielsku, ale łopatologicznie wyklada mnóstwo praktycznych informacji: adresy sprawdzonych hoteli, restauracji,	Doprecyzowanie szczegółów programu – pomoc przewodnika W tym momencie do współpracy w organizacji podróży zaproszony zostaje kolejny (po

Relacja (PN)	Etap
kawiarni różnej klasy, biur turystycznych, skąd wziąć taksówkę, na co uważać itd. Są również pomocne mapki i sto różnych innych rad.	internecie) pomocnik – przewodnik. W zasadzie podróżnicy mają już podstawową wiedzę, ale „Lonely Planet” prezentuje ją w formie usystematyzowanej. Wydaje się, że pewne znaczenie ma jego materialność – daje to szczególnego rodzaju pewność, że będzie on towarzyszył w podróży i w razie czego zaoferuje pomoc.
Dwa miesiące przed wyjazdem mamy już kompletny plan podróży i przez internet kupujemy bilety na pociągi.	Domknięcie planu podróży Plan podróży jest gotowy na długo przed wyruszeniem w drogę. Kompletność polega na określeniu ram podróży, wyznaczeniu trasy oraz zapewnieniu sobie pomocy w postaci usystematyzowanej przewodnikowej wiedzy.
	Organizacja transportu lokalnego Kupno biletów na przejazdy wewnętrzne sprawia, że rama podróży zostaje dodatkowo usztywniona.
Wykupujemy ubezpieczenie na wypadek konieczności konsultacji lekarskiej czy pobytu w szpitalu.	Dodatkowe formalności Jest też dość szczegółowa informacja o szczepieniach, o ekwipunku. Brak jedynie informacji o załatwianiu wizy, która zwykle pojawia się przy okazji opowieści o organizowaniu wyjazdów.

Zanurzenie w sieciach

Bohaterowie poprzedniego rozdziału, przygotowując się do wyjazdu, wykorzystali internet (fora internetowe i strony umożliwiające zakup biletów), znajomych (i ich znajomych), przewodnik („Lonely Planet”). Skonstruowany przez nich plan podróży miał sztywny termin i ustaloną trasę. Zakup biletów na przejazdy wewnętrzne ograniczał zakres możliwych zmian. Pozbawieni byli natomiast tego rodzaju opieki, jaką grupom zorganizowanym z założenia zapewniać powinien pilot. Pomoc szła skądinąd, a opiekunowie i pomocnicy mieli specyficzną postać.

Ich podróż nie zaczęła się na lotnisku czy dworcu kolejowym, ale w internecie – w chwili, gdy weszli w sieć, by rozpoznać sytuację. („Zaczyna się przekopywanie internetu, aktywność na forach”). Uruchomili też sieci znajomych i w końcu stwierdzili, że dysponują już „podstawowym zasobem wiedzy”. Korzystali z niego potem w czasie podróży, niejednokrotnie wspominając przy tym

swych wirtualnych towarzyszy – tych wcześniejszych, dzięki którym mogą dysponować przydatnymi informacjami, i tych, którzy przyjadą do Indii po nich („Odbieramy bagaż i już błogosławimy doradzających nam globtroterów za radę, aby plecaki do samolotu oddawać w specjalnych workach (kupione przez internet, 65 zł sztuka, na plecak do 80 litrów). Wory są umorusane do granic możliwości”; czy też: „Udajemy się do hotelu polecanego przez wielu polskich plecakowiczów”). Specyfika tej wiedzy polega na tym, że informacje, które się przechwyciło, można sprawdzić w praktyce, po czym od razu puścić w dalszy obieg. Relacja o własnej podróży staje się przewodnikiem dla przyszłych podróżników:

Po pierwszym dniu zaczynamy się obawiać, że przyjdzie nam tu umrzeć z głodu, bo widziane dotychczas przybytki gastronomii raczej odpychają. W końcu znajdujemy miejsce idealnie odpowiadające zaleceniom doświadczonych plecakowiczów. Wewnątrz mnóstwo tubylców. Należy unikać knajp, gdzie albo pusto, albo troje białasów na krzyż.

Na poziomie narracji widać tu działanie sieci – rozumianej w sposób podsunięty przez Bruna Latoura, który zachęcał, by zwracać uwagę nie na wyizolowane relacje między poszczególnymi aktorami społecznymi, ale na materialno-semiotyczne układy powstające w trakcie interakcji. Sieci te istnieją poprzez swoje aktualizacje. Tak właśnie dzieje się w tym przypadku, mówiącym o wykorzystaniu wiedzy. Po informacji „znajdujemy miejsce idealnie odpowiadające zaleceniom doświadczonych plecakowiczów”, następuje przejście do tej, która skierowana jest już do następców na indyjskim szlaku. „Należy unikać knajp, gdzie albo pusto, albo troje białasów na krzyż”. Informacja biegnie po sieci – jej bieg sieć tę tworzy i utrwała. Użytkownicy wiedzy są jej dysponentami i współtwórcami – sami też składają się na tę sieć. Tworzenie narracji jest aktualizacją sieci. Kiedy od relacji o własnej przygodzie autor raz po raz przechodzi do uogólnionych zaleceń, możemy przypuszczać, że zastosował się do nich i teraz przekazuje je innym użytkownikom⁴. Czasem mimochodem wtrąca informacje o tym, że korzysta z książkowego przewodnika⁵ – w ten sposób instruuje o korzystaniu z pewnych węzłów sieci, a jednocześnie umożliwia przepływ informacji – między przewodnikiem a tymi, którzy przeczytawszy relację, informację tę przechwycą. Autor wprost wskazuje na ten aspekt krążenia wiedzy w internetowych społecznościach podróżniczych:

⁴ Na przykład: „Naprzykrzające się dzieci proszące o datki (Najlepszym sposobem na dzieciaki jest mówienie do nich po polsku. Danie pieniędzy czy kupienie czegokolwiek problemu nie rozwiązuje, ponieważ ich oferta nigdy się nie kończy”) (PN).

⁵ Na przykład: „W Waranasi jest mnóstwo świątyń, ale nas zainteresowała świątynia poświęcona Sziwie, zwana czasami Złotą Świątynią z powodu 800 kg złota użytego na zdobienia. **Z przewodnika wiemy**, że ze względu na napięcia społeczne świątynia jest mocno obstawiona wojskiem i jest małe prawdopodobieństwo, że do środka wpuszczą kogoś poza hinduistami. Warto jednak zwiedzić chociażby dziedziniec” (PN; podkr. AW).

Dziękując wszystkim, których zamęczałem pytaniami na tym forum i gdzie indziej, planując wyjazd do Indii, zapraszam do przeczytania relacji z wyprawy, gdzie przeżyłem mnóstwo rad praktycznych. Mam nadzieję, że skorzystają z nich ci, którzy tak jak ja przed miesiącami organizują samodzielnie wyjazd⁶.

Wypowiedź ta stanowi performatywny akt przekazania dalej wiedzy, którą wcześniej się zebrало i wykorzystało

Biblia backpackerów

Zatrzymajmy się na chwilę przy wspomnianej przez autora bloga książce „Lonely Planet”, mającej oferować usystematyzowaną i skodyfikowaną wiedzę podróżniczą. Rola, jaką pełnią przewodniki (zwłaszcza ten wyżej wymieniony), jest warta rozważenia. Nie ogranicza się ona do przekazywania informacji; „Lonely Planet” w specyficzny sposób znakuje grupę. Jak pisał Anders Sørensen:

Spośród alternatywnych przewodników te z serii „Lonely Planet” są zapewne najpowszechniejsze, mają największy zasięg geograficzny i spotykają się z największą krytyką. Krytyka jest spowodowana nie tyle rodzajem tych publikacji, ich zawartością, ile symboliczną pozycją, jaką przewodniki te zajmują w dyskursie potocznym. Ze względu na swój globalny zasięg i popularność „Lonely Planet” symbolizuje pewien styl charakteryzujący przewodniki i ich użytkowników (Sørensen 2003, s. 859–860).

Narracja „Lonely Planet” promuje taką wizję podróży, która właśnie za sprawą tych przewodników staje się coraz trudniejsza do realizacji: promowane „miejsca poza ubitymi szlakami” zapełniają się podróżnikami, a prywatne doświadczenia okazują się realizacją zapisanych już scenariuszy.

Dwojakie uwikłanie współczesnych projektów podróżniczych – w sieci globalnej wysoce zinstytucjonalizowanej turystyki i w tkanę fantazji o eksploratorskim, nieskrępowanym przemierzaniu świata – celnie obrazuje fragment pochodzący z książki Maxa Cegielskiego *Masala*:

Przeglądał biblię podróżnika – „Samotną planetę”. Kiedy miał ją ze sobą, starał się ukryć. Wstyd mu było, że sprawdza coś w przewodniku, i to w dodatku takim samym, jakim posługują się wszyscy. Ci podróżnicy, którzy sprawiają wrażenie najbardziej rasowych, nigdy nie obciążają bagażu niepotrzebnymi książkami. „Lonely Planet” często jest pułapką, idziesz tylko tam, gdzie byli i przyjdą inni. Idziesz więc coraz bardziej wydeptaną, a w końcu zdeptaną ścieżką. Możesz tylko pozostać samotny w tłumie innych podróżujących (Cegielski 2008, s. 56).

⁶ www.globtrotter.pl/forum (dostęp: 20.12.2015).

Pragnienie realizowania podróżniczych fantazji zatruwane jest wiedzą o tym, że w sposób paradoksalny, a zarazem nieunikniony podróżnik indywidualny staje się podróżnikiem masowym. Jednakże w polskim kontekście znaczenia kojarzone z „Lonely Planet” są nieco bardziej złożone. Posiadanie przewodnika wskazuje na przynależność jego właściciela do kosmopolitycznej społeczności backpackerów. Już samo nabycie tej pozycji bywa traktowane jako symboliczny akt wejścia do niej. Angielskojęzyczność tekstu wymaga od czytelników określonych kompetencji językowych; fakt ten nie pozostaje niezauważony. Pojawiające się na forach internetowych pytania o to, czy język ten jest przystępny, potrafią wywołać żywą dyskusję, a odpowiedzi wcale nie są jednoznaczne; na przykład:

Ja myślę, że po kilkunastu latach nauki i kilku latach za granicą angielski znam biegle – mimo to w Lonely Planet co jakiś czas trafiam na słowa, które widzę pierwszy raz w życiu. To chyba kwestia tego, że autorzy LP lubią wstawiać slangowe wyrażenia, a do tego książki są pisane głównie przez Brytyjczyków i Australijczyków (a ja większość życia uczyłem się *american English*).

Za to ogólne zrozumienie sensu tych książek i podawanych informacji trudne nie jest; myślę, że wystarczy znać angielski w stopniu przeciętnym. Tylko jak chcesz w pełni zrozumieć wszystkie „smaczki”, to raczej musisz być na bieżąco z „żywym” językiem⁷.

W ten sposób „Lonely Planet” selekcjonuje swoich użytkowników. Każdy może czerpać z niego wiedzę, ale nie każdy osiągnie z nim pełną komunikację. Pozornie demokratyczny i przyjacielski, skierowany jest do określonego rodzaju odbiorców.

O tej książce mówili też warszawscy rozmówcy. Bywał on traktowany jako wręcz nieodzodowany: „Wiesz, co ja zawsze kupuję? «Lonely Planet»! Anglojęzyczny przede wszystkim, najnowsze wydania, bo to jest najlepszy przewodnik ze wszystkich. Polski jest opóźniony z tłumaczeniem, więc zawsze kupuję po angielsku, gdziekolwiek nie wyjeżdżam” (4-K-ttr,tz,Ti). Wspominali ją też inni podróżujący warszawiacy. Podróżniczka, która na wyprawę do Indii wyruszyła z biurem trampingowym, tak wspomina swój kontakt z „Lonely Planet”: „Kupiłam przewodnik Lonely Planet po Indiach, który był tak gruby, że nie zdołałam go przeczytać, więc tylko te kierunki, które mnie interesowały” (22-K-ti,ttr). W dalszym ciągu rozmowy wróciła jeszcze do tematu przewodnika, podkreślając rolę, jaką pełni on w jej obecnych podróżach, odbywanych już bez wsparcia biura turystycznego:

Jak jedziemy we dwójkę (bo teraz jeżdżę z moim mężem), to mamy zawsze przewodnik Lonely Planet, to jest naprawdę niezbędne. To jest Biblia, bez tego to jesteś

⁷ www.fly4free.pl/forum, post z 18.07.2011 (dostęp: 20.12.2015).

jak bez ręki. Ja sobie nie wyobrażam pojechać na taki długi wyjazd gdzieś daleko, poza Europę bez Lonely Planet, bo tam jest wszystko (JoB-22-K-ti, ttr).

Podróżnicza identyfikacja, którą zyskują posiadacze „Lonely Planet”, nie jest jednak pozbawiona pewnej ambiwalencji, co dobrze oddaje poniższa wypowiedź na forum powiązanim z blogiem podróżniczym:

Właśnie wróciłam z 9 miesięcznej podróży po Azji – większość czasu podróżowałam bez przewodnika (został w domu). A Lonely Planet jest ok, gdy po raz pierwszy jedziesz gdzieś samodzielnie, ale potem wydaje mi się zbędny. Wszystko, co jest opisane w LP, można wyszukać w necie albo dowiedzieć się na miejscu.⁸

Zauważmy, że na początku wpisu autorka zaznacza swój status: dziewięciomiesięczna wyprawa sytuuje ją wysoko w podróżniczej hierarchii. W ten sposób sugeruje, że dysponuje wiedzą sprawdzoną i najbardziej aktualną (wydaje się, że wróciła przed chwilą...). Przewodnik książkowy traktowany jest przez nią jako narzędzie potrzebne jedynie początkującym, ale potem nabywa się kompetencji pozwalających funkcjonować w ramach sieci bez tego wsparcia. W ostatnim zdaniu cytowanego wpisu bezpośrednio wskazuje się na sieci, po których krążą informacje: internet oraz kontakty pozyskane w trakcie podróży.

Przewodniki z serii „Lonely Planet” to jednocześnie narzędzie i przejaw instytucjonalizacji podróży backpackerskich. Dostępność informacji, które one podają, a także tych, które można znaleźć w internecie, rozrastające się sieci lokalnych pośredników, mediujących kontakt z lokalnymi atrakcjami, sprawiają, że podróżnicza praca przedzierania się przez świat zaczyna wydawać się odgrywaniem dość łatwej do opanowania roli. Stąd też znaczący może być gest odrzucenia kultowego przewodnika – wskazuje on na wyjście poza zestandaryzowaną sieć informacji.

Biblia – czy słaby węzeł sieci?

Chociaż „Lonely Planet” wspominany jest (w rozmowach z podróżnikami, na forach i blogach) częściej niż inne publikacje, wskazuje się także na jego wady – takie na przykład, jak szybka dezaktualizacja zawartych w nim informacji. Aktualność ma być jedną z kluczowych cech podróżniczej wiedzy. Kilka miesięcy wystarczy, by informacja trąciła nieświeżością⁹. Z tego względu przewodnik

⁸ (<http://blogpodroznicy.com/lonely-planet-rough-guide-pascal/> wpis 4 lata temu [brak dokładniejszego datowania] (dostęp: 20.12.2015))

⁹ Zob. wpis na forum: „Ja sobie bardziej cenię Rough Guides od LP, korzystałem z nich wiele razy w Azji i sprawdzały się bardzo dobrze, z zastrzeżeniem oczywiście, że informacje

książkowy wydaje się słabym węzłem sieci i trzeba sprawdzać nici łączące go z innymi węzłami. Tę konieczność podkreślają współcześni podróżnicy. Na pytanie rzucone na forum fly4free.pl (dostęp: 20.12.2015): „Z jakich przewodników turystycznych najczęściej korzystacie i dlaczego? Jakie wydawnictwo polecacie?” w pierwszym wpisie udzielone zostają charakterystyczne odpowiedzi:

Właśnie, przewodniki książkowe coraz bardziej wymiękają w porównaniu z informacjami z netu. Lubię Lonely Planet, ale najpraktyczniejsze Iphone + ściągnięta apka z danym regionem z Wikitravel.

Ja bym dodał do tego różnego rodzaju fora + wiedza użytkowników 😊.

W ten sposób użytkownicy zarysowują kolejne węzły sieci. Przekazują też sobie strategie korzystania (na przykład – jeśli telefon nie ma WiFi, można zawczasu wydrukować mapki). W tym ujęciu przewodnik to okazjonalnie aktualizowana wiązka informacji, a nie konkretna rzecz¹⁰. Co istotne, porady te dezaktualizują się dość szybko ze względu na rozwój technologii¹¹.

Okazuje się, że dawne pojęcie przewodnika (książkowego) jest archaiczne. Chociaż więc przewodniki te są używane, a niektóre z nich mają wartość symboliczną, to samo pojęcie należałoby poddać rewizji: przewodnik można rozumieć jako okazjonalnie tworzony splot informacji pozostających ze sobą w układzie sieciowym.

Przewodnik „Lonely Planet” można kupować poszczególnymi rozdziałami w różnych formatach. Można skomponować z nich pozycję dopasowaną do konkretnego projektu podróży. Można tę kompozycję wydrukować lub też wgrać na dowolny nośnik – ten sam, na którym są inne potrzebne w podróży informacje – cyfrowe mapy, słowniki, książki adresowe. Można przekazać komuś niepotrzebne już rozdziały, zostawić je w hotelu, czyli puścić dalej w obieg. W ten sposób przenika on do sieci, rozmywa się w niej i na różne sposoby zawężła.

Przewodnik, który zawęził się z mapą, GPS-em, książką adresową, słownikiem, może działać równie skutecznie jak pilot z biura podróży. Nie zaburza jednak poczucia wolności; wręcz przeciwnie, pozwala na jego pielęgnowanie¹². Ten rodzaj

podawane w przewodnikach (jakichkolwiek) warto weryfikować w internecie zwł. w przypadku wydań starszych niż kilka m-c.” (Marek2011, www.fly4free.pl; wpis z 15.09.2012 [dostęp: 20.12.2015]).

¹⁰ W podobnej perspektywie ująć można mapę. Pisałam o tym dokładniej w tekście *Przygodność mapy w globalnym świecie* (Wieczorkiewicz 2015).

¹¹ Na przykład nieposiadanie telefonu umożliwiającego łączność WiFi może być nie tyle sytuacją traktowaną jako typowa, ile wręcz przeciwnie – wyrazistym podróżniczym gestem aktywnego tworzenia peryferii.

¹² Dokładniej omawiałam tę kwestię w tekście *Przygodność mapy w globalnym świecie* (Wieczorkiewicz 2015).

wolności zależny jest od dostępu do źródeł ładowania, od zasięgu działania anten satelitarnych, od szybkości łączy internetowych. Realizuje się dzięki sprawnemu działaniu układów sieciowych.

W cytowanych przeze mnie narracjach (także tych pochodzących z badań etnograficznych) informacje, które pozwalałyby to stwierdzić, były jedynie śladowe. W tym wypadku bogatszym źródłem okazały się obserwacje poczynione przeze mnie w trakcie różnych podróży i moja własna praktyka podróżnicza. Nie dziwiło mnie to szczególnie; spodziewałam się bowiem, że wspomaganie podróżniczej samodzielności będzie narracyjnie ukrywane.

Wiedza zawężlona w książce

Podróżniczka, która przed wyjazdem do Indii kupiła przewodnik „Lonely Planet”, wspominała też o innych źródłach informacji:

Przeczytałam taką książkę Marzeny Filipczak *Jadę sobie*; to jest taki podręcznik dla samotnie podróżujących kobiet. Ja nie byłam samotnie podróżująca, bo byłam w grupie, ale i tak stwierdziłam, że chcę to przeczytać i przygotować się na różne ewentualności [...]. Z innych przygotowań: byłam też na takim **spotkaniu dla podróżujących kobiet**. [...] I oczywiście dzwoniłam też parę razy do tego **biura podróży** i pytałam, jak się przygotować. [...] Czytałam też **przewodniki** po Indiach, oglądałam **filmy dokumentalne** (JoB-22-K-ti,ttr; podkr. AW).

W aktywizowaną przez siebie sieć wiedzy rozmówczyni włącza literaturę podróżniczą, biuro turystyczne, społeczność podróżników konsolidującą się na spotkaniach, przewodniki i filmy dokumentalne. Wspomniana przez nią książka jest niezwykle poręcznym przykładem pokazującym sposób funkcjonowania tego rodzaju literatury. Blogowa proweniencja tej pozycji utwierdza nas w przekonaniu, że wszystko, co nam przekáže, będzie wiedzą z pierwszej ręki – zyskaną poprzez doświadczenie i od razu przekazaną dalej. Rady dla podróżujących kobiet wykorzystywane są zgodnie z intencją autorki, jak dowodzi choćby cytowany powyżej fragment rozmowy¹³. Blogowy rodowód zachęca czytelników do tego, by wiedzę użytkować, weryfikować i przetwarzać. Jeden z nich – autor bloga, na którym

¹³ Zob. także: „Obszerna część praktyczna, pisana głównie z myślą o podróżujących samotnie kobietach, jest rzeczywiście pomocna w znalezieniu się w typowych sytuacjach, w jakie pakują się podróżujący «budżetowcy», i to nie tylko kobiety. Obcy z terenem, rozpoznają się łatwo w opisywanych sytuacjach, ale dla tych dopiero planujących ostrzeżenie – przeczytanie jej zdecydowanie osłabi tak ważne «pierwsze wrażenie»” (www.travelbit.pl/forum, post z 29.11.2009 [dostęp: 20.12.2015]).

zamieszcza informacje o literaturze poświęconej Indiom – zamieścił pozytywną recenzję, w której jednak nadmienił:

Trochę się zdziwiłem, na przykład, kiedy wyczytałem, że Budda osiągnął oświecenie leżąc. Dla sprawdzenia przeglądałem trochę materiałów w internecie i wszystko zdaje się potwierdzać, że oświecenie nastąpiło podczas medytacji na siedząco pod drzewem Bodhi. [...] Na szczęście więcej takich wpadek nie zauważyłem i zdecydowaną większość obserwacji, uwag i porad dla podróżujących po Azji można uznać zwyczajnie za przydatne. Podróżowałem krótką chwilę po Indiach samotnie i mogę potwierdzić trafność uwag autorki¹⁴.

Charakterystyczne jest zdanie kończące ten fragment – autor odwołuje się do własnego doświadczenia, zaznaczając, że podróżował samotnie (co wpisuje się w strategię zaznaczania swojego miejsca w podróżniczej hierarchii). Informacja, że posiada się wiedzę z doświadczenia, legitymizuje jego sądy i sprawia, że może dać podróżnicze imprimatur książce Marzeny Filipczak.

O szkodliwości konkurencyjnych sieci

Przewodniki to jedno z narzędzi, dzięki którym w tubylczych światach powstają bezpieczne korytarze. Informują, gdzie warto się zatrzymać, za ile utrzymać i jak się zachować. Wskazują „dzielnice backpackerskie”, gdzie lokalność jest oswojona i gdzie można znaleźć stosowne hotele i restauracje. Szczególnie cenne dla podróżników okazują się ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami wynikającymi z tubylczych sposobów zarabiania na turystach. Charakterystyczny pod tym względem jest poniższy wpis na blogu. Jego autor odradzał jeden z wydawanych w Polsce przewodników jako niepraktyczny, zbyt ciężki, taki

który warto poczytać przed wyjazdem do Indii, żeby się ogólnie zorientować, dowiedzieć czegoś o zwyczajach, kulturze, religiach, historii oraz o najważniejszych atrakcjach poszczególnych regionów Indii. Jeśli ktoś wybiera się na niezorganizowany wyjazd, to najlepszym pod względem informacji praktycznych jest przewodnik Lonely Planet. Ilość informacji, które mogą nam się przydać, jest ogromna, i dotyczy nie tylko informacji o hotelach, restauracjach i komunikacji. **Można znaleźć np. informacje o formach naciągania i sposobach wyludzania pieniędzy przez pomyślowych Hindusów podszywających się nawet za urzędników państwowych.** Myślę, że nie ma lepszego przewodnika dla backpackerów niż LP (podkr. AW)¹⁵.

¹⁴ <http://cyfranek.booklikes.com> (dostęp: 20.12.2015).

¹⁵ <http://wycieczkadoindii.blox.pl> (dostęp: 20.12.2015).

Przewodnik powinien tworzyć kloz ochronny, ale nie zaburzać utopii wchodzenia za kulisy. „Lonely Planet” wypracował narracyjne strategie, które służą tym celom. Weźmy za przykład fragment tekstu *The Varansai Shakedown* zaznajamiający z lokalnymi sposobami wyłudzenia pieniędzy od turystów. Umieszczony w ramce, ma za zadanie przygotować przybyszy na to, co może ich spotkać w słynnym mieście: „Spośród wszystkich miast północnych Indii Waranasi i Agra mają najgorszą reputację, jeśli chodzi o naprzykrzanie się, naciąganie, szalonych riksarzy, którzy łążą za tobą wszędzie, i różne przekrety” (Singh i in. 2011, s. 428). W dalszym ciągu wskazuje się mniej i bardziej niebezpieczne obszary miasta i opisuje konkretne niedogodności, jakie wiążą się z poruszaniem się po nich. Obnaża się lokalne strategie oszustwa, a zaraz potem wskazuje odpowiednie strategie obronne:

Bądź uważny zwłaszcza w okolicach ghatów i starego miasta, ale niech nie popsuje ci to przyjemności pobytu w Waranasi. Pierwsza rzecz po przyjeździe to zakwaterowanie – nie to, do którego będzie chciał cię zabrać riksarz czy taksówkarz. Większość hoteli – jeśli je uprzedzisz – odbierze cię lub zorganizuje spotkanie w określonym miejscu, zadzwoni więc wcześniej, zwłaszcza gdy przybywasz po zmroku. Nie słuchaj nikogo, kto próbuje zabrać cię do „lepszego” hotelu albo oferuje, że będzie „przyjacielem” lub „przewodnikiem”. Pamiętaj, że większość hoteli w Waranasi działa na zasadzie prowizji, więc ignoruj takie nonsensy podawane przez riksarza jak to, że twój hotel został zamknięty, że jest przepełniony, że się spalił, jest bardzo zły, że grasują tam komary lub gangsterzy. Bądź twardy. Jeśli chodzi o hotele przy ghatach, poproś riksarza, żeby wysadził cię przy punkcie charakterystycznym w pobliżu hotelu i przejdź dalej piechotą, gdyż pojazdy nie mogą wjeżdżać w wąskie uliczki starego miasta (to jest ta jedna prawdziwa rzecz, którą ci powiedzą!) (tamże, s. 428).

Wskazuje się też tych, którzy nie będą kłamać i naciągać, kierując do odpowiednich autoryzowanych instytucji (wiadomo bowiem, że przybysz nie odróżni prawdy od kłamstwa):

W okolicach ghatów zostaniesz pewnie zarzucony nachalnymi ofertami naganiaczy i kierowców o „najtańszych i najlepszych” wycieczkach łodziami, o organizatorach turystyki, biurach turystycznych, o sklepach z jedwabiem i o punktach wymiany pieniędzy (by wymienić tylko niektóre). Przyjmij to z humorem, ale odmawiaj większości ofert, zwłaszcza jeśli pośrednik chce zaprowadzić cię w jakieś ciemne miejsce. Autoryzowanych przewodników można wziąć z India Tourism i UP Tourism. Taniej – i bezpieczniej – jest zorganizować wycieczkę łodziami w grupie. Nie rób fotografii w miejscach przy ghatach, gdzie palą zwłoki, i odmawiaj, gdy ktoś mówi „chodź za mną, by lepiej widzieć” – będą naciskać, byś za to zapłacił, co postawi cię w niezręcznej sytuacji (tamże, s. 428).

W dalszym ciągu narracja eskaluje napięcie – przechodzi się do opisu poważniejszych niebezpieczeństw, przed którymi chronią hotelowe drzwi zamykane około godziny 22–23. Zakończenie łagodzi ten ton – odwołując się do backpackerskiej ideologii wchodzenia za kulisy i bratania z tubylcami: „Pamiętaj jednak, że nie każdy chce cię naciągnąć, a spotkanie tubylców jest częścią doświadczenia – bądź pewny siebie, zachowaj dobry humor i nie popadaj w paranoję!” (tamże, s. 428).

Przewodnik jest zatem sprzymierzeńcem, a jednocześnie przeciwnikiem lokalnych społeczności; udostępnia lokalną kulturę, zarazem chroniąc przed nią.

Problem polega na tym, że lokalni usługodawcy stanowią niezbywalne elementy tej samej sieci, w której ramach funkcjonuje „Lonely Planet”, i wraz z nim tworzą tę sieć. (Dlatego właściciele hoteli podnoszą ceny, skoro znajdują się na kartach przewodnika – fakt ten z niesmakiem powtarzany jest na forach i w rozmowach z podróżnikami). Oprócz tego rozwijają własne sieci, z jednej strony stanowiące odpowiedź na turystyczny popyt na taki, a nie inny rodzaj atrakcji, a z drugiej – efekt ich własnych potrzeb. Użyteczne rady dla podróżników często sprowadzają się do tego, co mają robić, by pozostać w ramach sieci podróżniczej i nie dać się przechwycić przez sieć lokalną.

O potrzebie bezpiecznych korytarzy

Oczywiście przewodnik książkowy nie jest jedynym narzędziem drażenia bezpiecznych korytarzy w tubylczych światach. Drażenie dokonuje się na portalach turystycznych i blogach. Wiele informacji dotyczy strategii unikania sytuacji, w których podróżnik wpada w sidła lokalnej ekonomii, nastawionej na turystykę.

W cytowanym wcześniej *Poradniku nieobiektywnym* czytamy: „Opuszczamy stację i tu dopiero witają nas prawdziwe Indie. Bez wcześniejszego obznajomienia się z tematem połowa turystów zrobiłaby w tym miejscu w tył zwrot, kończąc tym samym wizytę w tym kraju” (PN).

Jest to chwila, gdy wyobrażenie Indii pielęgnowane przed wyjazdem ma się skonkretyzować w rzeczywistym kontakcie z otoczeniem. Indie jednak zdają się żyć własnym życiem i konkretyzacja przebiega nie tak, jak powinna. Zestawienie dwóch fragmentów – jednego, w którym autor opowiada o wyobrażeniu, i drugiego, mówiącego o pierwszym kontakcie – pokaże, na czym polega problem z przekładaniem wyobrażenia na praktykę.

To, co widzą w wyobrażeniu:	To, co ich spotyka po przyjeździe do Indii:
Indie to niesamowity kraj. Ojczyzna jednej piątej ludności świata. Mieszanka języków, religii, bogactwa i biedoty, kolorów i zapachów oraz miejsc i sytuacji, które jednych fascynują, a innych przerażają – pewne jest jedno: Indie dla nikogo nie pozostaną obojętne (PN).	Proszę sobie wyobrazić chłodny, mglisty poranek, jakieś koszmarnie zabudowania, hałdy śmieci, ogromne kałuże moczu bez trosko uzupełniane przez przedstawicieli zlachmanionego tłumu przeważnie płci męskiej. Niektórzy potrafią nawet ekwilibrystycznie sikać na kucąco przez rozporek. Na nasz widok odrywają się pojedyncze lub zgrupowane elementy i szybko podążają ku nam pieszo, pedałow i zmotoryzowanie. Na wyścigi przekrzykując się, oferują podwiezienie do dobrego hotelu, zorganizowanie wycieczki i sprzedaż różnorodnego bzdurzenia. W nosie niemożliwy do wytrzymania smród brudu, rozkładających się śmieci i fekaliów, z czego najmocniej kręci zapach moczu w fazie kilkudniowej, jednodniowej i sprzed chwili (PN).

Kategorie projektowanego wcześniej doświadczenia wypełniają się w niestosowny sposób: feeria dźwięków, kolorów i zapachów (wspomniana w rubryce pierwszej) przekłada się na chaos przekrzykiwań, smrodu i brudnych barw. Doznania wprawdzie są różnorodne; co więcej – dotyczą tych rodzajów sensualnych doznań, które zaznaczały się w wyobrażeniach, ale są nie takie, jak trzeba. Wyobrażane wonie stają się całą gamą smrodów i fetorów, wielość języków to krzyki i nawoływania. Jest jednak niewidzialny korytarz – jeśli się o tym wie, to idąc nim, można korygować błędy niedobrej konkretyzacji:

Przygotowani na taką sytuację powtarzamy jak katarynka „Nie, dziękuję” i rażnym krokiem, z minami, jakbyśmy byli tu już sto razy, udajemy się w kierunku dworca kolejowego New Delhi. Mapa jest w głowie i pokazuje nasz cel, ulicę Main Bazaar tuż za stacją. Nie wolno wyciągnąć mapy, gdyż w oczach dziesiątek obserwatorów zostaje się od razu jeleniem do natychmiastowego ustrzelenia i nie pozwolą nawet spokojnie jej przejrzeć (PN).

Poruszanie się po korytarzach to praktyka cielesna – trzeba wiedzieć, jak iść, patrzeć, co mówić, jakich gestów się wystrzegać. Cytowany fragment to historia nauki chodzenia korytarzem i instruktaż dla innych podróżników. W toku narracji budowla zostaje umocniona poprzez powtórzenie informacji:

W Jaipurze mamy namierzony konkretny hotel niedaleko dworca i zamierzamy tam dotrzeć samodzielnie piechotą. Mapa w głowie. Rikszarze są tu szczególnie natar-

czywi, ale ignorujemy ich wszystkich, spiesznym krokiem opuszczając dworzec. Dopiero jakieś 200 metrów dalej udaje nam się zgubić całe hordy chcących na nas zarobić (PN).

Warto znać w tych korytarzach zakamarki, w których można schronić się przed uciążliwościami lokalnego życia. Na przykład jeśli znudzi się nam szukanie noclegów, możemy uciec w internet: „Wyjściem jest rezerwacja przez internet, ale tylko dla pozbycia się naganiaczy, cena utargowana na miejscu z naganiaczem jest zwykle niższa niż zabukowana bez niego” (PN). Podróżnicy chcą sami decydować o tym, które elementy lokalnego świata staną się częścią ich indyjskiej przygody: „No i jest adrenalina związana z niepewnością i poszukiwaniem. My z góry założyliśmy, że szukanie noclegów będzie częścią naszego poznawania tego kraju”. Przechodzą zatem bezpiecznym korytarzem (z mapą w głowie i wzrokiem unikającym natrętów) i jeśli zechcą, wychylają się z niego, by łowić hotelowe okazje.

Korytarz można dodatkowo umocnić, na przykład zawczasu rezerwując hotele o lepszym standardzie, korzystając z taksówek opłacanych z góry; zawsze jednak istnieje niebezpieczeństwo, że lokalna sieć zna już tę strategię i umie sobie z nią radzić. Na innym blogu czytamy:

Na lotnisku na początku wydobyłem kilka tysięcy rupii z bankomatu, a później znalazłem taksówkarza, który na mnie czekał, a przynajmniej tak mi się wydawało, to był dopiero pośrednik, który zaprowadził mnie do taksówki, za co wyczekiwał napiwku i za co mu dałem dolara, bo nie miałem jeszcze drobnych. Pokój na 4 noce zarezerwowałem już w Polsce w niezbyt tanim hotelu Grand Godwin, transport taksówką z lotniska też był już zapłacony i kosztował 450 rupii. (Transport rikszą kosztuje ok 250 rupii, tzn. ja tyle płaciłem później, jak jechałem riksą, ale, jak już pisałem, nie umiem się za bardzo targować)¹⁶.

Podróżnik przebywa w Indiach, ale jednocześnie funkcjonuje w obszarze wielorakich globalnych przepływów (dlatego może wyjąć pieniądze z bankomatu, dzięki temu mógł też dokonać rezerwacji). Pieniądze sprawiają, że jego korytarz zostaje dodatkowo umocniony.

* * *

Chociaż podróżnicy indywidualni są pozbawieni opieki pilota, z jakiej korzystają turyści zorganizowani, to jest z nimi inny opiekun – powstaje okazjonalnie z fragmentów rozproszonych w sieci i zawęzła się w ucieśnionych praktykach podróżowania. Krążąca wiedza wpływa na sposób, w jaki podróżnicy korzystają z lokalnej przestrzeni, i przestrzeń tę współtworzy. Sieć składająca się z tej wie-

¹⁶ <http://wycieczkadoindii.blox.pl/html> (dostęp: 20.12.2015).

dzy i związanych z nią praktyk istnieje w dynamicznej relacji do sieci lokalnej wiedzy i praktyk; siłą rzeczy wspiera się na jej zasobach (podróżnicy śpią w lokalnych hotelach, kupują lokalne produkty), ale jednocześnie próbuje kontrolować grę interesów.

Korzystanie z podróżniczej wiedzy to aktualizowanie określonych szlaków (bezpiecznych korytarzy wśród tubylczości), a także wcielanie pewnych praktyk chroniących przed kontaktem (wzrok unikający natrętów, mapa „w głowie”). W ten sposób turystyczny kłosz, typowy dla turystyki zorganizowanej, zmienia się w podróżniczą sieć, pełniącą podobne funkcje, ale wspierającą fantazje o samodzielnej eksploracji świata.

13. PRZEDMIOTY ORIENTALIZUJĄCE W CODZIENNYCH PRAKTYKACH

Przedmioty orientalizujące

Narracje, którymi zajmę się w tym szkicu, mają specyficzny charakter. Są ewokowane przez przedmioty kojarzone przez ich użytkowników z Orientem. Ich symboliczny potencjał aktualizuje się w indywidualnych biografiach ludzkich, w prywatnych przestrzeniach, w relacjach pomiędzy ludźmi a rzeczami. W toku tej konwencji codzienne praktyki i przestrzenie ulegają specyficznej orientalizacji. Zwrócę uwagę na dynamikę pojawiających się wówczas znaczeń i na narracje inicjowane przez znaki Orientu zanurzone w nieorientalnym otoczeniu. Czasem takie narracje bywają bardzo krótkie, ale odpowiednio pobudzone – na przykład jakimś pytaniem – mogą rozwijać się w dłuższe opowieści, biegnące w różnych kierunkach. Opierać się będę na tych samych badaniach empirycznych, do których odwoływałam się dotychczas.

W rozmowach z uczestnikami tych badań często pojawiała się określenie „orientalny”; traktuję je jako pojęcie emiczne. W przyjętej przeze mnie perspektywie orientalność nie musi być w sposób bezwzględny związana z miejscem pochodzenia danego artefaktu – przyjmuję, że logika kojarzenia przedmiotu z określonymi obszarami sensów może być różna. Dlatego nie zamierzam wkraczać w rozważania dotyczące mniejszej lub większej „autentyczności” przedmiotów, które ludzie nazywają orientalnymi. (Kwestia ta może być ważna jedynie wówczas, gdy podejmują ją rozmówcy w przekonaniu, że jest istotna). Przyjmuję rozróżnienie Toma Selwyna na autentyczność zimną (wpisującą się w krąg zagadnień epistemologicznych i weryfikowalną zgodnie z przyjętymi procedurami nauki) i „gorącą” (powstającą w związku z indywidualnymi i grupowymi potrzebami oraz motywacjami, związaną z obszarem wyobrażeń i fantazji) (Selwyn 1996).

Omawiane przedmioty wolę nazywać orientalizującymi, a nie orientalnymi, gdyż to drugie określenie kryje w sobie presupozycję, że pewna cecha jest immanentnie zawarta w przedmiocie. Zaproponowany przeze mnie termin „orientali-

zujący” wskazuje na potencjał semantyczny przedmiotu i związane z tym projekty jego użycia, a jednocześnie sugeruje jego sprawczość. Semantyczna otwartość na różne praktyki jest istotna w czasach, gdy pojęcie Orientu traci dawną jasność i ulega destabilizacji, stosowane w odniesieniu do układów globalnych przepływów (wspominałam o tym we *Wstępie* i w szkicu *Znakowanie drogi*). Stąd też stwierdzenia dotyczące orientalności powinny mieć charakter relacyjny, uwzględniający zmienne układy pomiędzy różnymi aktorami społecznymi i płynność kontekstów.

Ażeby dać ogólne wyobrażenie o specyfice podjętej tu problematyki, najpierw w migawkowym skrócie pokażę niewielkie kadry z terenu badań¹ i wyjaśnię, na czym polega przyjęta przeze mnie perspektywa, pozwalająca mówić o biograficznych splotach ludzi i rzeczy. W zasadniczej części tekstu przedstawię dwa studia przypadków, egemplifikujące różne tryby orientalizowania.

Ludzie i rzeczy – narracyjne sploty biografii

Poniższy fragment rozmowy dotyczy dwóch figurek stojących na półce w pokoju dziewiętnastolatki. Przedstawiają one postacie wchodzące w skład chińskiej Terakotowej Armii. Zostały zakupione przy okazji zwiedzania gdańskiej wystawy prezentującej repliki figur pochodzących z wykopaliska w Xi'an:

- A ta miniaturowa Terakotowa Armia, pamiętasz, skąd to masz?
- Ach, moje ulubione, ulubione! Najwspanialsze! [...] To są miniatutki, które podobno mogą robić za szachy. Dawno temu, w wakacje, przed trzecią gimnazjum chyba... To było wtedy, kiedy pierwszy raz pojechałam nad morze. Rodzice mi w tym samym czasie sprawili psa, a ja wyjeżdżałam [...] Była brzydka pogoda, siedziałam razem z koleżankami. Kiedy opiekunki powiedziały nam, że jest coś takiego do zobaczenia, od razu się wyrwałam, że to wspaniały pomysł, że my musimy

¹ Podstawa źródłowa to etnograficzne wywiady terenowe przeprowadzone z mieszkańcami Warszawy i okolic w przestrzeniach prywatnych i w przestrzeni publicznej w powiązaniu z obserwacją uczestniczącą (zob. *Wstęp*). Z założenia grupa była różnorodna – wśród rozmówców znajdowali się posiadacze indyjskich ubiorów, japońskich komiksów, pamiątek z Chin; były wśród nich osoby zafascynowane Wschodem, jego kulturą lub pewnym rodzajem artefaktów, jak i takie, które żywiły do niej stosunek obojętny. Wątek przedmiotów uwzględniony został w wywiadach prowadzonych przez paru badaczy.

Do analizy w niniejszym szkicu wybrałam przykłady pochodzące z wywiadów przeprowadzanych przez Justynę Jarząbek (w kodach wywiadu JJ). Preferowaną przestrzenią spotkania z rozmówcami były ich przestrzenie mieszkalne; chodziło bowiem o uzyskanie wglądu w to, jak przedmioty zwane orientalnymi konstytuują ich prywatne środowisko życia. Oczywiście uzupełniającą i kontekstualizującą wartość miały wywiady i obserwacje prowadzone w przestrzeniach publicznych, takich jak warszawskie sklepy oferujące towary określane jako orientalne. W tym szkicu jednak skupiam się przede wszystkim na narracjach.

tam jechać! Było kilka prawdziwych figur, naprawdę niesamowity widok... Boskie przeżycie! Miałam kiedyś zdjęcia, ale brat mi rozwalił komputer, więc przepadły. Wtedy, po tym pokazie, je kupiłam. [...] Chciałam więcej, ale mieli tylko te dwa, ostatnie (JJ-W3-K).

Pytanie o rzecz prowadzi do bogatej w szczegóły, emocjonalnie nasyconej narracji o wydarzeniach z życia posiadaczki figurek; jej biografia w charakterystyczny sposób splata się z biografią przedmiotów. Zauważmy, jak zręcznie rozmówczyni podmienia bohatera swej opowieści – przedmioty usuwają się na drugi plan. Uznaje zakup miniaturowych figurek za ważny element **swojej** opowieści o pierwszych wakacjach nad morzem; jest to jednak także jeden z kluczowych faktów biografii tych artefaktów. Przedmioty te uważa za swoistych reprezentantów kultury chińskiej, ale eksponuje głównie okoliczności kupna; na plan drugi schodzą pewne tożsamościowe znaczenia, które – jak sądzi sama rozmówczyni – przedmioty niosą w sobie („mogą robić za szachy”). Narracyjnie wiąże je z pierwowzorami (z „prawdziwymi figurami”). Cała ta wypowiedź ciąży ku chwili, gdy nastąpił kontakt z oryginałem („naprawdę niesamowity widok. Boskie przeżycie!”). Po tej kulminacji napięcie opada stopniowo; narracja jeszcze przez chwilę rozciąga to wspomnienie poprzez włączenie epizodu jej uwiecznienia („Miałam kiedyś zdjęcia”). Potem epizod zaczyna się domykać („ale brat mi rozwalił komputer, więc przepadły”). Ostateczne zamknięcie powraca do sytuacji nabycia pamiątki („Wtedy, po tym pokazie, je kupiłam”).

Posiadaczka figurek to miłośniczka mangi, animy i cosplayu. Z dalszej rozmowy z nią wynika, że jej zainteresowanie Chinami jest gdzieś w tle; fascynacja, która organizuje jej czas wolny, to ta skierowana na Japonię. Na pytanie, czy chciałaby odwiedzić Chiny, odpowiada: „No, nie wiem... Gdybym miała za dużo pieniędzy, to na pewno bym się skusiła. Ale jak na razie nie mam takiej ochoty. Chciałabym zwiedzić Japonię. Tak, Japonia będzie pierwsza...” (JJ-W3-K).

Figurki te rozmówczyni zalicza do swoich ulubionych pamiątek, a jednocześnie wpisuje w krąg swej prywatnej kolekcji: „Mam, jak na razie, takie dwie ulubione pamiątki. Te figurki z wystawy z Terakotowej Armii, i pierścień z konwentu, z takiego zjazdu dla miłośników kultury japońskiej”. Cytowana wypowiedź pokazała je w działaniu, w chwili, gdy skłoniły rozmówczynię do wspomnienia pierwszych wakacji nad morzem. Opowieść o nich otwarta jest w jednym kierunku – na biograficzną przeszłość rozmówczyni.

Na pytanie, skąd wzięła się u niej fascynacja figurami Armii Terakotowej, rozmówczyni odpowiada: „W sumie nie pamiętam... Chyba mi odstrzeliło, kiedy pierwszy raz przeczytałam o chińskim murze, więc jakoś tak w podstawówce”.

O tym, w jaki sposób w jej życiu pojawiła się Japonia, może powiedzieć znacznie więcej:

Byłam bardzo mała... Miałam z pięć lat może mniej, wtedy na Polsacie – tym jeszcze ze starą ikonką, coś koło szóstej rano *Czarodziejkę z Księżyca* puszczała... Anime, produkcja japońska... No, nie powiem, że to bajka, o to się można obrazić... I tam pierwszy raz usłyszałam [język japoński – AW] (JJ-W3-K).

Biograficzne otwarcie dokonuje się tu z większym rozmachem. Narracja o tym, co japońskie, wchodzi w fabuły filmowe, oplata postacie z mangi i anime, po czym przeskakuje do tych, za które przebierają się cosplayerowcy. Jedna opowieść może przejść w drugą, wędrówka przez fikcyjne światy zdaje się nie mieć granic.

Te narracje ujmują Orient skonkretyzowany w sposób określony przez zainteresowania danym obszarem kulturowym czy też krajem – Chinami i Japonią; taki ukonkretniony Orient jest dla dziewczynastolatki układem estetycznie nasyconych znaków przemieszczających się na różne sposoby, między innymi za sprawą takich wydarzeń jak filmy czy wystawa². Przedmiot pozyskany okazjonalnie przy takich okazjach może stać się wehikułem wyobraźni – przenosi w miejsce kontaktu, przywołując jednocześnie mniej czy bardziej złożony zestaw sensów chińskości czy japońskości.

Następny narracyjny spłot biografii ludzi i biografii rzeczy pochodzi z rozmowy z małżeństwem trzydziestoparolatków. Opowiadają o tym, jak robi się sari:

Sari z kolei to sześć metrów materiału. Te sześć metrów materiału na końcu ma taki inny pasek. To jest tak zwany *blouse*, czyli na bluzkę. Po prostu obcina się to, fastryguje (czy jak to się nazywa), robi się z tego koszulę, to znaczy taki top (JJ-W9-MiK).

Narracja ta przedstawia nie tylko materiał, ale i projekt jego użycia. Nieco później następuje prezentacja:

Mężczyzna: To kosztowało „majątek”, 180 rupii, czyli jakieś 15 złotych. W środku była jeszcze indyjska gazeta. To jest dokładnie takie samo *sari*, tylko ma jeszcze zdobienie. Byliśmy kiedyś w jakiejś przędzalni. Tu jest ten fragment, o którym ci mówiłem, na bluzkę. Tu tniesz, zostawiasz kawałek, tyle, żeby na końcu był ten ogon kolorowy, a ten fragment używasz, żeby zrobić bluzkę.

Kobieta: Tę bluzkę można łączyć, tu jest wszystko z różnych materiałów, nie ma problemu. Ale one [Hinduski – AW] na ogół lubią jednokolorowe.

M: No i też sposób wiązania tego jest inny niż w India Shopie.

² Wydarzenie w Polsce wydaje się jednak mniej atrakcyjne niż to, które organizowane jest „u źródła”. O swoim uczestnictwie w konwentach miłośników japońskiej kultury popularnej jedna z rozmówczyń mówi: „Jeździmy razem [z przyjaciółką – AW] i gdyby nie ona, nie przeżyłabym na takim spotkaniu nawet jednego dnia. Trwają one od jednego do czterech dni. Nazywa się je konwentami. Byłam na chyba sześciu takich wyjazdach, ale tylko w Polsce. Chciałabym odwiedzić taki jeden, ogromny konwent, który odbywa się w Japonii” (JJ-W3-K).

K: Są różne style ubierania się, np. odświętnie...

M: Ale na ogół kobiety tam są prościej ubrane niż te na reklamach ciuchów.

K: *Sari* to jest ich normalne ubranie codzienne (JJ-W9-MiK).

Zauważmy, że z tej opowieści wysnuć można biografię przedmiotu: od wyprodukowania tkaniny („Byliśmy kiedyś w przędzalni”), poprzez jej nabycie („To kosztowało majątek, 180 rupii, czyli jakieś 15 złotych”), wykonania („Tu tniesz, zostawiasz kawałek, tyle, żeby na końcu był ten ogon kolorowy, a ten fragment używasz do tego, żeby zrobić bluzkę”), aż do używania („No i też sposób wiązania tego jest inny niż w India Shopie”). Biografia ta zanurzona jest w określonym kontekście kulturowym i z niego wynika („Są różne style ubierania się, np. odświętnie; Ale na ogół te kobiety tam bardziej prosto są ubrane niż te na reklamach ciuchów”) (JJ-W9-MiK).

Narracja o biografii ludzkiej nie zawłaszcza całkowicie biografii przedmiotu – możemy przypuszczać, że w biografii rozmówców orientalizujące przedmioty pełnią szczególną rolę – inną niż w przypadku właścicielki pamiątek z wystawy.

Nawiązuję tu do perspektywy, w myśl której społeczne istnienie przedmiotów daje się opisać jako realizacja pewnych układów biograficznych. Jak ujął to Igor Kopytoff:

Pracując nad biografią jakiejś rzeczy, można stawiać pytania podobne do tych, jakie stawiamy, pytając o ludzi. Jakie są, z socjologicznego punktu widzenia, możliwości biograficzne, które pociąga za sobą jej „status”, czas, w którym istnieje i kultura, do której należy? W jaki sposób możliwości te się realizują? Jak wyglądała dotąd kariera i co ludzie uważają za idealny „życiorys” dla takiej rzeczy? Czy rzeczy bywają w „różnym wieku”, jakie są etapy ich „życia” i jak wyglądają ich kulturowe wyznaczniki? Jak zmienia się wraz z wiekiem rzeczy jej użycie i co się dzieje z nią, kiedy przestaje być użyteczna? (Kopytoff 2003, s. 251–252).

Śledząc ruch przedmiotów – dowodził Appadurai w przedmowie do pionierskiego tomu poświęconego antropologii rzeczy – możemy zobaczyć konteksty ludzkich działań w ich wymiarze społecznym (Appadurai 1986, s. 5).

Idąc za tą inspiracją, będę pytać o sensy powstające w wyniku interakcji ludzi i przedmiotów orientalizujących, a także o funkcje tych interakcji w różnych porządkach codzienności. Szczególnie interesują mnie te interakcje, które zachodzą w przestrzeniach prywatnych. Przestrzeń prywatną – zwaną potocznie domem – rozumiem w określony sposób. Bliskie mi jest ujęcie przedstawione przez Tima Danta w książce *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*:

Na dom składają się ludzie i rzeczy, jest on jednocześnie fragmentem przestrzeni społecznej i fizycznym schronieniem dla domowników oraz należących do nich przedmio-

tów. Mówiąc o zamieszkiwaniu konkretnego budynku, mamy na myśli nie tylko ludzi, lecz także ich majątek, meble, całą rodzinę, wyposażenie wnętrz i uczucia. Fenomen domu jest węzłową kwestią kultury materialnej, podobnie jak problem istnienia bytu jako takiego, punktem, w którym spotykają się ludzie i rzeczy oraz w którym stosunki społeczne i związki między przedmiotami są prawie nierozróżnialne. Wszelako odmienności tych dwóch rodzajów interakcji zostają zniesione w trakcie dokonywania rutynowych czynności dnia powszedniego (Dant 2007, s. 73).

Domowe przedmioty, rozlokowane w określony sposób, eksponowane lub schowane, kryją w sobie projekty różnych praktyk – zapraszają do nich określone osoby, czasem dokonują selekcji tych, z którymi mogą wejść w interakcje. (Przedmiot powieszony na ścianie przemawia do każdego, kto wejdzie do pomieszczenia, zaprasza do kontaktu wzrokowego, może też podrzucać temat konwersacji; przedmiot schowany w szufladzie zaprasza jedynie wybranych, a kontakt z nim wymaga fizycznego nim manipulowania).

Jeśli domowe przedmioty uczestniczą w strukturyzacji codziennych doświadczeń, to osnuwane wokół nich narracje mogą odkryć przed nami różne aspekty tej pracy. Dają dostęp do sposobu, w jaki ludzie ujmują sensy przedmiotów w odniesieniu do podejmowanych przez siebie działań. W powiązanych ze sobą narracjach – tak jak w przestrzeniach – przedmioty zostają odpowiednio rozlokowane. W czasie pracy nad materiałem badawczym starałam się odkryć logikę rozlokowań, a następnie odnieść ją do specyfiki kontekstu biograficznego osób, które tworzyły narracje.

Poprzez dwa studia przypadków pokażę, jak w wyniku relacji ludzi z rzeczami (kojarzonymi z kulturami Wschodu) powstają społecznie uwarunkowane, ale prywatne, istotne tożsamościowo przestrzenie. W każdym z tych przypadków uruchamiany jest inny tryb orientalizacji. Odsłonię zatem różne logiki, w myśl których narracje o przedmiotach istnieją w szerszych układach. Układy te odzwierciedlają specyficzne dynamiki tworzenia prywatnych przestrzeni z punktu widzenia relacji pomiędzy ludźmi i przedmiotami.

Nie wybrałam przykładów najczęstszych, najbardziej typowych, ale takie, w których najlepiej uwidaczniał się potencjał relacji między ludźmi i rzeczami, więc wyraźniej niż inne mogą wskazywać na ogólniejsze tendencje. Zwróciłam uwagę na biografie, w których istotną rolę odgrywa doświadczenie mobilności fizycznej i kulturowej – powtarzające się podróże i zamieszkiwanie w różnych krajach. Pozwalało to bowiem obserwować wieloraką dynamikę sensów tworzących się na przecięciu biografii ludzi i biografii rzeczy. Opisywane przeze mnie tendencje przejawiały się także w innych przypadkach objętych badaniem, ale w formach mniej wyrazistych.

Tryby orientalizacji

Spójne światy codziennych praktyk. Studium pierwsze

Bohaterowie tego studium to te same osoby, które prezentowały sari – mężczyzna i kobieta mieszkający w Polsce, ale mający na swoim koncie wiele podróży do Indii.

Przedmioty do – nie lubię tego słowa – liturgii. Są ciekawe i nie można ich znaleźć w Polsce. Z innych rzeczy – ubrania, kadzidła, przyprawy... Rzeczy codziennego użytku. Jakies pasty do zębów przywozimy, kremy, mydła. Niesamowite są, mydła są tak niesamowite, że można się zakochać, po jednym prysznicu już nie wyobrażasz sobie, że możesz się umyć czymś innym – ze względu na zapach i konsystencję. Jak to się zmywa! Te naturalne mydła są po prostu nieziemskie!³

Poproszony o doprecyzowanie, zaczął wymieniać „przedmioty do liturgii”:

To są... talerzyki, kubeczki. [...] Jakies na kadzidła rzeczy... Takie naczynia, takie lampy jakby, tylko to trochę inaczej wygląda, też w zależności od rejonu, my jesteśmy jakby z południa Indii, to są naczynia specyficzne dla danego rejonu. Czasami inaczej to wygląda na północy. Przyprawy używane na północy są też zupełnie inne; i kuchnia jest inna. Na przykład N. [żona rozmówcy – AW] nie lubi tych z północy Indii, nie smakują jej [...]

Zauważmy, jak niespostrzeżenie rozmowa o przedmiotach przywożonych z Indii przechodzi w opowieść o codziennych praktykach. Są to praktyki cielesne, takie jak mycie się czy gotowanie, przy czym niezbywalny jest ich aspekt zmysłowy. Mycie wiąże się z namydleniem ciała pachnącym mydłem o fantastycznej konsystencji, a gotowanie z konkretnymi smakami drażniącymi podniebienie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że przywożone przedmioty gładko wchodzą w praktyki codzienne – to ze względu na nie zostały zaproszone do życia rozmówcy.

Kiedy mężczyzna wyjaśnia, czym jest służące do rytuałów naczynko, przedstawia od razu projekt jego użycia („to jest taki talerz, z takim jakby dzióbkiem, żeby woda spływała z niego”). Dzięki codziennej praktyce wie, jak manipuluje się naczynkiem – kształt dzióbka motywowany jest chwilą, gdy aktualizuje się jego relacja z człowiekiem (kiedy jest używane w czasie rytuału). Trudniej mu przedstawić ten przedmiot, opisując jego wygląd w perspektywie formalnej („taka jakby... taka miska z dziurą, ale to wygląda w taki specjalny sposób”). Wydaje się, że forma wyabstrahowana z obszaru funkcjonalności wymyka się opisowi – słowa nie trafiają w sedno rzeczy, wszystko jest „takie jakby”. Forma nie stanowi wartości

³ Wszystkie cytaty w tym studium pochodzą z wywiadu (JJ-9-MiK).

autotelicznej – jest zanurzona w kulturze i otwarta na morze znaczeń. Kształt wskazuje na region, a ten wiąże się z tożsamością mieszkańców („Takie naczynia, takie lampy jakby, tylko to trochę inaczej wygląda, też w zależności od rejonu”). Mówiący prowizorycznie umieszcza siebie i swą żonę w określonym regionie, wskazując, że tożsamościowa relacja obejmuje także jego („my jesteśmy jakby z południa Indii”).

O przedmiocie zdecydowanie łatwiej jest opowiedzieć, gdy włącza się go w interakcje i prezentuje, odwzorowując jego funkcję – tak jak w sytuacji, gdy kobieta i mężczyzna wspólnie przedstawiali lampki:

Mężczyzna: A tutaj na przykład... lampy. Tu leje się...

Kobieta: Olej.

M: Olej...

K: Albo ghee, masło klarowane...

M: Wlewa się tutaj.

Kiedy dochodzi do interakcji między człowiekiem a przedmiotem rytualnym, przestrzeń wypełnia się zapachami i dźwiękami. Dlatego opowieść otwiera się na wielozmysłowe uzupełnienia – czasem trzeba coś wziąć do ręki, kiedy indziej powąchać lub wsłuchać się w dźwięki wydawane przez przedmioty:

Mężczyzna: To jest takie kadzidło, które nie jest w formie patyka, tylko... **możesz zobaczyć, jak to pachnie.**

Badaczka: Jak to się podpala?

M: To się kładzie na takim specjalnym naczyniu, to wygląda w ten sposób, kładziesz i podpalasz. Tu jest na przykład kamfora. Płonie na takim – to się nazywa *arati*. Masz tu dzwoneczki, na których jest Nandi. Nandi to byk, na którym jeździ Śiwa. Na każdym dzwoneczku masz Nandiego, tego byka. Dlatego, że Śiwa lubi milczenie, nie jest jakoś bardzo rozmowny, to byk jest dla niego idealny, bo byk się nie odzywa. Cały czas jest cichy, słysząc tylko dzwonek, który ma przyczepiony. **Myśmy zresztą dobierali dzwonki tak, żeby razem brzmiały dobrze. Są w harmonii ze sobą.**

Kobieta: Każdy inaczej.

M: Każdy inaczej. Mamy jeszcze taki... Ten też jest...

K.: Ale współgrają.

M: Tak, współgrają [podkr. AW].

Pomiędzy wąchaniem kadzidła a słuchaniem dźwięku dzwoneków jest opowieść o Nandim i Śiwie, przywołana wizerunkiem na jednym z przedmiotów – opowieść szybko odrywa się od przedmiotu i kieruje w stronę rozległego systemu hinduskich wierzeń.

Nie są to przedmioty służące do oglądania. Nie powinny nas zmylić uwagi o ich wartości estetycznej – o tym, że przedmiot jest ładny lub nie, nawet jeśli rozmówcy zdają się ku temu kierować uwagę:

M: Łyzeczki jeszcze różne... Jak się człowiek przypatrzy, to nie jest to dzieło sztuki. Jeśli popatrzyć z bliska, to tu na przykład są niedolane jakieś szczegóły, bo to wszystko kosztuje grosze.

K: Te nasze są akurat całkiem niezłe.

M: Bo my przebraliśmy... Ze stu wybraliśmy dwie, ale w transporcie to się...

K: Tak, oni bardzo niedokładnie to robią.

M: Są różne skazy, ale dla nich to nie jest problem.

[...]

M: Tu jest taka miseczka na kwiaty, bardzo ładna, z pawiem.

K: To jest w Polsce kupione, co ciekawe, jest od mojej mamy. Te tacki są typowo indyjskie, ale lepiej wykonane.

Uwagi, że coś jest ładne lub nie, padają pośpieszenie i zdają się nie mieć dla mówiących większego znaczenia – przypominają szybkie kroki, za których pośrednictwem zmierza się gdzieś dalej. Sens przedmiotu nie spełnia się bowiem w jego wyglądzie. Warto mieć na uwadze, że określenie „lepiej wykonane” nie dotyczy jedynie wyglądu; te osoby poznawały rzecz, nie tylko na nią patrząc. Istnienie przedmiotów rytualnych aktualizuje się w chwilach, gdy są używane – to ze względu na ten użytek znalazły się w nurcie biograficznym użytkowników. Relacja ludzi i rzeczy obejmuje kontakt fizyczny. Zanim dwie łyżeczki trafiły do Polski, musiały zostać wybrane z całego stosu przedmiotów; proces przebierania i odrzucania niechcianych egzemplarzy wiązał się z manipulowaniem przedmiotami. Manipulując rzeczą, człowiek czuje jej materię – gładkość lub chropowatość materiału, jego temperaturę. Taniość („kosztuje grosze”) konotuje zwyczajność, codzienność – są to rzeczy masowo produkowane i używane w Indiach do określonych czynności; polskim nabywcom znane są lokalne projekty ich używania. Trudno zakładać, że przygodny rozmówca (jakim jest w tym wypadku badaczka) dostrzeże w łyżeczce ten rodzaj życia, który znają jej właściciele.

Rozmówcy pamiętają, skąd pochodzą poszczególne przedmioty. Tacki wykonane w Polsce uznają za równie przydatne do hinduskiego rytuału, co tacki wyprodukowane i zakupione w Indiach. Pochopne byłoby jednak wnioskowanie, że pochodzenie przedmiotu jest całkiem nieważne. Różne przedmioty, działając razem, uruchamiają rytuał, pomagają wyznawcom wejść w jego krąg i działają jako pozostające ze sobą w relacji; te indyjskie dopuszczają włączenie polskich.

W podobny sposób traktowane są przedmioty codziennego użytku, takie jak ubiory. Samo mówienie o nich wydaje się niekompletne – najlepiej jest zaprosić daną rzecz do rozmowy:

K: I one [Hinduski – AW] jeszcze chodzą w tych... w długich tunikach i takich spodniach szerokich.

M: Mówisz o *pendżabie*?

K: Tak.

M: **To pokaż!** [podkr. AW].

Poznanie przedmiotu wiąże się z jego dotykaniem i manipulowaniem nim:

Oni te koszule mają trochę inne. [...] Ta koszula jest na przykład z Indii, **dotknij sobie**, taka wydaje się twarda, ale jak zobaczysz, tutaj prawie nic nie ma, jest bardzo przewiewna. Rzadkie płótno. Tutaj kieszonka na komórkę, pieniądze i fajki [podkr. AW].

Krój koszuli wiąże się ze specyfiką lokalną – z warunkami klimatycznymi, z obyczajami; jedna informacja pociąga za sobą kolejną. Kieszonka na koszulce jest po to, by włożyć do niej telefon komórkowy; telefon jest ważny dla Hindusów – to on wymusił pojawienie się kieszonki. Rozmowa o koszuli staje się zatem rozmową o używaniu telefonów komórkowych i odzwierciedla relacje pomiędzy przedmiotami współtworzącymi szersze układy społeczne:

K: Komórkę ma każdy.

M: Nawet żebracy mają komórkę.

K: Jak ląduje samolot, to pierwsze co, nawet zanim się odepną, to włączają komórki i wszyscy dostają sms-y.

M: Nie słyszy się kół, tylko „tititit, tititit”.

Przedmiot można zrozumieć, uwzględniając czyniony z niego użytek; z użyciem – bardziej niż z miejscem pochodzenia danego przedmiotu – wiąże się też lepszość lub gorszość:

M: W Polsce kupuje się kadzidła w takich małych tych, a w Indiach (śmiech, pokazuje całe garście kadzideł).

K: Te są takie lepsze...

M: Kupione w bramin shopie, specjalnie do świątyń.

Jednak rozmówca podkreśla, że w Indiach „dużo jest dziadostwa i dużo jest ludzi, którzy chcą ci to dziadostwo sprzedać. („Jeśli chcesz coś dobrego, to naprawdę łatwiej jest w sklepie indyjskim w Polsce”).

Motyw polskich sklepów z indyjskimi towarami powraca w rozmowie nie raz. Mężczyzna nie deprecjonuje ich i nie uważa za symulakra Indii; wręcz przeciwnie, wskazuje na ich wartość praktyczną, a zwłaszcza na to, że towary są wyselekcjonowane i dostosowane do polskich gustów⁴.

⁴ „Jakby ktoś chciał, żebym mu coś kupił z Indii, to bym mu powiedział, żeby poszedł do indyjskiego sklepu. [...] Ludzie myślą, że Indie to jest taki India shop, tylko po prostu więcej,

Rzecz lokalna jest tworzona przez swoje miejsce; przedmioty zakupione w Indiach w Polsce nagle zaczynają wyglądać inaczej, gdyż inny jest kontekst: „Jak jesteś tam, to ci się wszystko podoba. Te kolory [...], wszystko jest takie kolorowe i potem przyjeżdżasz sobie do Polski i myślisz: czy ja coś brałam, że to kupiłam?”⁵.

Skojarzenie Indii z barwnością jest dosyć typowe, mężczyzna jednak używa go w sposób inny niż ten, który jest typowy dla wyobraźni podróżniczej. Wskazuje też na szczególny mechanizm mimikry: znalazłszy się w Indiach, pośród kolorów, ludzie zaczynają ubierać się kolorowo. Wydaje się jednak, że chodzi nie tylko o upodobnienie się. Indie zmieniają habitus – podniebienie preferuje inne smaki („Indie to jest zupełnie inna planeta. Inaczej wszystko pachnie, wiadomo: inaczej ludzie mówią, wyglądają, jedzą. Nawet jak gotuję w domu hinduskie rzeczy, to są polskie rzeczy w stylu indyjskim”); czym innym staje się komfort ciała („I nawet mój brat, który był bardzo nastawiony, że będzie tam szerzył kulturę europejską [śmiech], wyższą kulturę europejską, białego człowieka, cywilizację, po dwóch dniach w tym upale chodził już normalnie jak Hindus ubrany, także... dżinsy przegrały”). W Polsce mężczyzna wkłada czasem indyjskie ubrania, robi to jednak w przestrzeni prywatnej. Jego żona w Polsce nosi te stroje indyjskie, które gładko wpisują się w tutejszą przestrzeń publiczną („kobietom więcej wolno, jak założy *pendżab*, to dziewczyna pomyśli, że kupiła sobie indyjską bluzkę w indyjskim sklepie i tyle”). Nie każde użycie przedmiotu poza kontekstem uważane jest za stosowne – ten rodzaj transferu respektuje normy dekorum.

Przedmioty, o których była mowa w tym studium, w pewnym sensie wyrywają prywatną przestrzeń z Okcydentu i konstruują środowisko życia swych właścicieli. Nie znaczy to, że przestrzeń ta staje się indyjska. Powstaje na przecięciu obu światów – rozmówcy traktują je jako odmienne (w rozmowie wielokrotnie pojawiały się kontrastowe zestawienia Polski i Indii). Przedmioty są mediatorami między tymi światami i uczestniczą w budowaniu codzienności swych właścicieli. Pozwala się im jednak zachować ich biograficzne zakorzenienie. Dlatego nie twierdziłabym tu, że tożsamość rzeczy jest zmienna – chodzi raczej o to, że tożsamościowy potencjał rzeczy inaczej realizuje się w różnych kontekstach, a ponadto zależy od interakcji, w którą zostały wciągnięte (indyjskie mydło w Polsce sprawdza się świetnie; indyjskie smaki w Polsce okazują się rozczarowujące). Na

a to nie jest prawda, dlatego że każdy rejon ma inną specyfikę, inne bóstwa i tak dalej. Tam nie ma supermarketów – teraz wchodzi powoli [...]. O wiele prościej jest kupić te rzeczy w Polsce”.

⁵ Zob. także: „Jak moja żona kupiła, to połowa rzeczy się nie nadawała, żeby je założyć albo w ogóle komuś pokazać, bo kolory były zupełnie «nie takie». Jak wracamy z Indii, to mamy wrażenie, że cała Polska jest szara. Nie ma żadnych odcieni. Po prostu idealnie szaro: szarzy ludzie, szare ubrania, nikt nikogo nie lubi, bo nikt się nie uśmiecha i jest jakby... no tak szaro”.

tym zasadzają się mediacyjne funkcje przywożonych z Indii przedmiotów i idąca za tym ich zdolność do scalania ludzkiego świata w czynionym z nich użytku.

Kotwiczki tożsamości. Studium drugie

W tym studium rozważę przypadek dwudziestolatki, pół-Polki, która w ciągu swojego życia mieszkała w różnych krajach. Obecnie przebywa w Warszawie, gdzie studiuje. Nie sądzi jednak, że zostanie tu na stałe („to nie jest nasze mieszkanie i nie będziemy tu mieszkać zbyt długo, więc... to mi wystarczy, jak na razie”⁶). Inaczej traktuje zastane, nienależące do niej wyposażenie mieszkania (w zasadzie nic jej się w nim nie podoba), a inaczej rzeczy osobiste, za których pomocą „zadomawia” przestrzeń. („Na pewno chcę, żeby było kolorowo i przyjemnie. Dwie rzeczy: musi być kolorowo i przyjemnie”). Jak sama zaznacza, mobilność określa jej tożsamość („dla mnie to jest po prostu bardzo normalne, nic innego nie znam”).

Spośród krajów swego zamieszkania szczególnie często wspomina Kenię, w dalszej kolejności Maroko i Liban. Przywiezione stamtąd przedmioty, wraz z innymi, pochodzącymi z różnych źródeł, współtworzą przestrzeń jej warszawskiego mieszkania. Traktuje je jako ściśle związane ze swoją biografią: „Z Afryki mam dużo, bo tam mieszkałam w różnych krajach. Najdłużej mieszkaliśmy w Kenii – trzy lata. No i rodzice kochają Afrykę i ja też. Przywieźliśmy wtedy jakieś dekoracje”.

Dopuszcza łączenie różnych przedmiotów w ramach jednej kategorii orientalności, przy czym orientalność w tym wypadku kojarzy z pewnym rodzajem estetyki:

Ten dywanik jest z Afganistanu, chociaż nigdy tam nie byłam. To od kolegi mojego brata, który jest z Afganistanu. [...] Dał nam go, bo wyjeżdżał [...] Ale na przykład ten materiał tam, ten koc, jest z Kenii. A ten pasek to jest chyba z Maroka. No, ale wszystko się tak kojarzy orientalnie, kolorowo...

Wyróżnia jednak przedmioty, które – jakkolwiek wpisują się w kontekst estetyzujący – wyraźniej niż inne wiążą się z jej biografią („Lubię mieć takie ubrania z Kenii, bo... to mi przypomina okres dorastania”).

– A te spodnie, które teraz masz na sobie?

– Kupiłam w sklepie w Libanie. Ale to już są afrykańskie wzory. Tak, to są afrykańskie wzory [...]. Ale mam też różne z indyjskimi wzorami. Na przykład te tutaj, widzisz? [...] To są już raczej indyjskie wzory, chociaż pewnie kupione w Maroku.

⁶ Wszystkie cytaty z wywiadów w tym studium pochodzą z wywiadu (JJ-W1-K).

„Wzór indyjski” pozostaje tylko wzorem; „wzór afrykański” uzyskuje semiotyczne „wykończenie biograficzne”. Jest gotowy do tego, by ewokować osobistą przeszłość posiadaczki ubrania, a jednocześnie nie zatracić swojej. Widać to wtedy, gdy rozmówczyni prezentuje kolekcję chust; chusty afrykańskie zawierają w sobie projekt użycia, ich biografie nie dają się bez reszty zawłaszczyć przez biografię właścicielki:

- A to jest chyba *kanga* z Tanzanii, bo jest taka cięższa niż ta...
- *Kanga* to nazwa rodzaju chustki?
- To jest rodzaj materiału. I w Kenii używa się ich do wszystkiego. Do noszenia dzieci na plecach. Oni się ubierają w *kangi*... Jako spódnica... No, ale ja mam to jako chustę...

Kanga każe opowiadać o sobie i wskazywać swoje fragmentaryczne biograficzne rozwinięcia. Rzeczy indyjskie zdają się nie mieć takiego potencjału. O chuście indyjskiej rozmówczyni mówi: „Dostałam ją w jakimś second-handzie w Warszawie... Nie, w Namysłowie. Ucieszyłam się, bo piętnaście złotych kosztowała, od razu się na nią rzuciłam”. „Dowód osobisty” takiej rzeczy w postaci metki *Made in India* zaświadcza o tożsamości chusty⁷, ale indyjskość jako cecha staje się akcydentalna, ma charakter estetyczny, nie wiąże się z miejscem rozumianym tożsamościowo i zdaje się nie mieć biograficznie rozumianej genealogii. Przedmioty indyjskie można nabyć wszędzie i wszędzie będą znaczyć to samo:

Sari kupowałam w sklepie indyjskim w Libanie. Pan mi powiedział, że przywozi te wszystkie materiały i tak dalej z Indii. Nigdy nie byłam w Indiach, a bardzo bym chciała. Zanim pojadę, to stwierdziłam, że i tak sobie kupię ubrania stamtąd, to na pewno kiedyś pojadę.

Pokazując kolejną rzecz, mówi: „też z Libanu, kupiłam sobie tyle ubrań w tym sklepie, bo było naprawdę świetnie”. W tym wypadku indyjskość kojarzona jest z pewnym rodzajem wzornictwa, z kolorystyką, z typem zdobienia (na przykład nazywaniem cekinami); jest mobilna w tym sensie, że zatraciła swój związek z Indiami jako obszarem kulturowym. Pozwala używać się na wiele sposobów („sari noszę, na festiwal [psychedeliczny – AW], na jakieś imprezy”). Rozmówczyni wspomina, że chciałaby do Indii pojechać, ale obraz tego kraju, który przywołuje, jest mglisty, bliski temu, jaki funkcjonuje w wyobraźni podróżniczej. Wspomina o tym, że medytuje i uprawia jogę – praktyki te traktuje jako sposoby wewnętrznego budowania siebie i szukania własnej drogi życiowej. Kojarzy je

⁷ „Na pewno je z Indii sprowadzał i tam są te, no, jak to się nazywa na ubraniach... [...] Metki, tak, że *made in India*, więc myślę, że są... Ale nie mogę być pewna. No, ale myślę, że są” [indyjskie – AW].

z Indiami, nie szuka jednak sposobów całościowego przekładania ich na przestrzeń mieszkalną („żeby aż filozofię do mieszkania wciągnąć, to może nie. Muszę się po prostu czuć wygodnie”).

W tym ujęciu joga i medytacja to zokcydentalizowane systemy terapeutyczne, mogące się przemieszczać, podobnie jak kojarzone z nimi symbole – takie jak posiadane przez rozmówczynię flagi tybetańskie:

Kupione w Anglii, w jakimś małym miasteczku. Z chłopakiem tam byłam, nie pamiętam, jak się nazywało miasteczko. Ale zawsze chciałam mieć takie flagi, bo mi się dobrze kojarzą, a ja też medytuję i uprawiam jogę. I chodzę na te festiwale [psychodeliczne – AW].

Czasem, kiedy rozmówczyni opowiada o krajach afrykańskich, w których mieszkała, i o pochodzących stamtąd przedmiotach, zaczyna być dla niej ważne pojęcie autentyczności rozumianej jako immanentne wpisanie danej rzeczy w lokalną kulturę i jej związek z tradycyjnym sposobem życia:

W Afryce nienawidziłam tych pamiątek dla turystów, są okropne. Okropne! Takie tandetne; kicz. I tego bym na pewno nie chciała mieć. Ale takie autentyczne korony masajskie – właśnie takie lubię, takie autentyczne. To znaczy, dla mnie wyglądające [autentycznie – AW]. [...] Myślę, że umiem odróżnić, co jest dla turystów. Przy najmniej lubię tak myśleć [śmiech]. Mieszkłam w wielu krajach turystycznych; i widzę, co jest dla turystów – *mass* produkcja.

W innych przypadkach działa w obszarze rekombinacji wzorów, praktyk, znaczeń, traktując różnorodność jako niezbywalną wartość współczesnego świata, z której można czerpać inspiracje i materiał do tworzenia okazjonalnych kompozycji:

To też kojarzy się z Indiami. Ale to akurat kupiłam w Glasgow. W ogóle bardzo mi się podobają takie wzory i lubię tak się ubierać, więc mam właśnie takie chusty. To jest też à la indyjskie – ale to akurat kupiłam w Warszawie, w takim sklepie z biżuterią – *Syks* czy *I am*, czy coś takiego. No, ale tu jest ten znak, Słońce, mantry... à la mantry. No i wzorki...

Mnogość rzeczy „w stylu” i „à la” wskazuje na to, że wzory są stosunkowo wolne od kulturowych ograniczeń – mogą przemieszczać się i osiadać na różnych rodzajach materii (np.: „mam taką biżuterię, to jest w stylu... takie afrykańskie, arabskie, coś takiego”, „mam różne takie dekoracje – też... à la arabskie...”).

Mogłoby się wydawać, że jesteśmy w dominium estetyzacji, poddani dyktaturze dekoracyjności. Jednakże w tym wypadku dekoracyjność tylko pozornie jest błaża – istnieje w ramach swoistej logiki wewnętrznej płynności znaczących układów:

Robię kolekcję piórek, bardzo mi się podobają [...] Byłam wolontariuszką w zoo w Opolu i tam jeden pan mi dał różne piórka papug, które mieli. Nie pamiętam, jak się nazywały. I mam pawie [pióra – AW] z fermy kolegi mojej mamy, no i bażancie... [...] No i mam dużo różnych piórek z Kenii, bo jak jeździłam na safari, to znajdowałam. Mam strusie pióro, takie ogromne...

Chociaż każde z piórek zdaje się drobnym odpryskiem osobistej pamięci i ma w sobie potencjał pamiątki, to nie wydaje się, by ich sens do tego się sprowadzał. W jednej chwili mogą stać się kompozycją dekorującą mieszkanie – złożą się wtedy w całość i jako takie wpiszą się w przestrzeń domową. Wówczas razem z innymi rzeczami będą pracować na rzecz tego, by było „przyjemnie i kolorowo”. Ich siła bierze się właśnie z tego, że działają łącznie. Zapytana o to, czy ma ulubioną pamiątkę, rozmówczyni odpowiedziała: „Tak naprawdę to chyba nie. Chyba wszystko razem, wszystko do wszystkiego pasuje. Lubię, żeby było to wszystko, ale nie mam ulubionej...”. Pojedyncze znaczenia są migotliwe, czasem mogą wydawać się blade, ale nigdy nie wiemy, czy przypadkiem dana rzecz nie zacznie nas prowadzić w głąb biografii – zarówno tej swojej, jak i właścicielki. Jeśli zdarzy się tak, że jakaś rzecz utraci swoje genealogiczne zakorzenienie („ten pasek to jest **chyba** z Maroka” [podkr. AW]), nadal będzie działać poprzez znaczącą estetykę wpisywania się w większe układy.

„I też noszę różne piórka na... na uszach” – wspomina rozmówczyni, kierując rozmowę w stronę ozdób na ciele.

- O, pawie.
- No, pawie to rzadko akurat noszę.
- Kolczyki z piórek akurat kilka lat temu się zrobiły także w Polsce popularne.
- Yhm, tylko że ja kupuję... Kupiłam jedno w Kenii, jedno przez internet, a jedno na festiwalu psychodelicznym.

Ornamentacyjne przyozdabianie przestrzeni ma wartość podobną do tego, które daje się zauważyć w zdobieniu ciała – w jego ubieraniu, ale także kolczykowaniu czy tatuowaniu. Praktyki te rozmówczyni stosuje, łącząc różnorakie motywy w sposób podobny do tego, w jaki łączy otaczające ją przedmioty. O swoim tatuażu opowiada:

To jest ręka Fatimy, ale dla mnie też ręka Hansa, żydowska... Ręka Fatimy, ręka Buddy... I w środku jest kwiatek lotosu [...] Te symbole po prostu bardzo dobrze mi się kojarzą. Chciałabym go powiększyć i zrobić wokół niego takie kółko à la Słońce albo kwiatek lotosu. [...] Jak pojechaliśmy do Maroka, to miałam pierwszą styczność z ręką Fatimy. Zawsze mi się dobrze kojarzyła. Lubię takie symbole. W ogóle lubię symbole, mam całą książkę o tym, co oznaczają...

Pierwsze wrażenie może być podobne do tego, które wywołują kompozycje rozlokowane w przestrzeni: dekoracyjna dezynwoltura i migotliwość znaczeń... Jednakże, podobnie jak w tamtym przypadku, warto poddać tę dekoracyjność refleksji.

Z traktowaniem współczesnych praktyk tatuowania i piercingu jako działań czysto dekoracyjnych polemizował Paul Sweetman. Z pewnością mają one ten walor – twierdził – nie dają się jednak sprowadzić wyłącznie do niego. Osoby, które poddały się zabiegom tatuowania czy piercingu, traktują te formy zdobienia jako z gruntu różniące się od innych, gdyż wiążą się z operacjami na ciele, a ponadto trwale „przytwierdzają” do ciała określone znaki. Takie zapisywanie na ciele znaków tożsamościowych to także zakotwiczenie w ciele refleksyjnie konstruowanego „ja” (Sweetman 1999). Lawirując wśród efemerycznych układów tworzonych przez mody i trendy, człowiek odnajduje stały grunt do opracowania własnej tożsamości w tym, co wydaje się jednostkowe i osobiste w sposób niezbywalny – we własnym ciele.

Znaki na ciele uważane są przez rozmówczynię za bardzo osobiste, a fakt, że niektóre z nich znalazły się w nurcie mody, psuje nieco radość z ich posiadania („W sumie dużo dziewczyn ma kolczyki, to mnie trochę denerwuje”). Stanowią projekty otwarte („na pewno chcę powiększyć tatuaż, ale [...] nie chcę, żeby był za duży, bo to tak nieelegancko... Ale na pewno przynajmniej taki, żeby ta ręka była pośrodku”; o kolczykach: „mam jeszcze w pępku i chciałabym jeszcze gdzieś, ale nie wiem gdzie”). Ważne wydaje się przy tym to, że stale pozostają pod kontrolą – tatuaż jest zakryty ubraniem, kolczyk traktowany jako tymczasowy, a co do tunelu w uchu – decyzję będzie można podjąć później:

Jak byłam młodsza, jak miałam z trzynaście lat... Nie wiem, czy kojarzysz, Emo. Ogromna fala była w całym świecie i ja się załapałam. Chodziłam na czarno, miałam tę fazę nastolatki. I lubiłam kolczyki, bo to było bardzo modne. [...] Zrobiłam sobie kilka, i zrobiłam sobie ten tunel. Później, jak pojechałam do Kenii, to wszyscy Masajowie mnie nazywali siostrą, bo oni też mają takie. Dalej mi się podobają. Myślę, że nie będę go nosiła do czterdziestki, ale na pewno jeszcze trochę go ponoszę.

Tunel w uchu, jakkolwiek pozyskany przed przyjazdem do Kenii, staje się kenijski za sprawą kontaktu z Masajami, ale też dlatego, że tak chce jego właścicielka. Zostaje trwale skojarzony z kenijskim rozdziałem jej biografii, a jego symboliczny charakter okazuje się z gruntu inny niż ten, który dotyczy tatuażu. Symbole przedstawione na tatuażu są czymś, co daje się lubić i co dobrze się kojarzy; tunel w uchu to znak biograficznej ciągłości. Na pytanie o to, czy będzie powiększać tunel w uchu, jego posiadaczka odpowiada: „Nie. Ale będę go nosiła; chyba nawet, gdy będę babcią, to będę miała ten tunel. To mi się bardzo podoba i jest jakby w części mną. Nie wyobrażam sobie mojego ucha bez tej dziury”.

I zaraz potem rozmówczyni przechodzi ku porządkom znacznie szerszym: „No, ale te wszystkie kolczyki, ta filozofia – nie wiem, czy można to nazwać filozofią – to pochodzi z różnych zakątków świata”. Znak na ciele wskazuje na biografię; biografia wpisywana jest w krajobraz międzykulturowej różnorodności.

W tym przypadku różne artefakty nie tyle są znakami tożsamości, ile mają zdolność tworzenia przestrzeni tożsamościowej – wokół jednostki, a także na jej własnym ciele. Przestrzeń tożsamościowa bohaterki tego studium tworzy się z mobilnych przedmiotów o wyrazistych kolorach i kształtach, mogących dość szybko nadać wyraz tej przestrzeni. Pozornie płynna, zdaje się „przylegać” do ciała, by w razie potrzeby wraz z nim się przemieścić. Wieloelementowość, heterogeniczność, wewnętrzna niestałość i ruchomość okazują się gwarantami stałości – ten rodzaj przestrzeni daje się wariantowo odtwarzać w warunkach mobilności.

Wysoce estetyzowane elementy można komponować na różne sposoby, ale niektóre z nich uzyskują semiotyczne „wykończenie biograficzne” i zaczynają wykonywać pewną pracę: zakotwiczyć biografię w przestrzeni, o której wiadomo, że jest tymczasowa. W tym kontekście orientalność indyjska i marokańska, jakkolwiek obie mogą być traktowane w kategoriach wzoru, są inne. Ta pierwsza spełnia się w wartości estetycznej; ta druga gotowa jest rozwijać się w różnych kierunkach.

Przedmioty są nie tyle mediatorami pomiędzy różnymi światami (jak to było w poprzednim przykładzie), ile niewielkim kotwiczkami, za których sprawą tymczasowy port może stać się domem dla tożsamości budowanej wokół doświadczenia współczesnego nomadyzmu. Ich skuteczność bierze się ze wspólnego działania – jedna kotwiczka nie wykonałaby tej pracy.

Ruchy rzeczy i porządki biografii

Wspomniany wcześniej Igor Kopytoff wskazywał na homologię między sposobem, w jaki społeczeństwo konstruuje jednostkę, a sposobem konstruowania przez nie rzeczy:

W społeczeństwach złożonych społeczne tożsamości jednostki są nie tylko wielorakie, lecz często też popadają ze sobą w konflikt. Nie istnieje jasna hierarchia lojalności, co sprawia, że jedna hierarchia dominuje nad drugą. Tutaj dramatyzm jednostkowej biografii staje się coraz bardziej dramatem tożsamości, ich zderzania się ze sobą, niemożliwości dokonania wyboru między nimi, braku sygnałów ze strony kultury i społeczeństwa, które mogłyby w tym wyborze pomóc. Krótko mówiąc, dramat leży w tym, że tożsamość jest chwiejna i niepewna [...] Biografia rzeczy w społeczeństwach złożonych ujawnia ten sam wzór. W homogenicznym świecie towarów burzliwa biografia rzeczy staje się historią jej rozmaitych

ujednostkowień, jej kolejnych klasyfikacji w świecie niepewnych kategorii, które ulegają przewartościowaniu przy najmniejszej zmianie kontekstu. Podobnie jak w wypadku ludzi, dramatyzm biografii leży tutaj w niepewności wartościowania i tożsamości (Kopytoff 2003, s. 274).

Przedstawione powyżej studia przypadków pokazały, jak te dwa rodzaje trajektorii przecinają się w prywatnych przestrzeniach, tworząc tkankę codzienności. Orientalizujący potencjał przedmiotów da się zrozumieć, tylko uwzględniając działania, w jakie są zaangażowane, starając się rekonstruować uniwersum praktyk i znaczeń stanowiących kontekst tych aktualizacji. W pierwszym przypadku przedmioty, obyczaje i symbole istnieją w wewnętrznie spójnych układach urzeczowionych i wyraźnie zlokalizowanych praktyk i jako takie są wykorzystywane w tworzeniu biografii na przecięciu kultur; w drugim – stanowią luźne zespoły mobilnych, zmiennych wzorów i jako takie wiązane są za sprawą biografii. Odzwierciedla się to w tworzonych przez rozmówców narracjach – w pierwszym przypadku przedmioty mają fakturę, wagę, funkcję użytkową i biograficzną historię – a wszystko to jest ze sobą wzajemnie powiązane i zakorzenione w materii rzeczy. W drugim – mają kolory i wzory, które mogą odrywać się od podłoża i wędrować z jednej rzeczy na drugą, pozwalając się używać na wiele sposobów; ich genealogie dają się przemieszczać. W pierwszym cechuje je raczej „bycie”, w drugim – „stawanie się”.

Próżnym byłoby mechaniczne zestawianie motywów występujących w tych dwóch przypadkach (na przykład: znaczenie sari w przypadku nr 1 i w przypadku nr 2) – działają tu bowiem różne tryby semiotyzacji przedmiotów. Praca tych trybów to część złożonego mechanizmu wykonującego sensotwórczą pracę. Oba mechanizmy służą scalaniu ludzkich światów. W pierwszym przypadku mechanizm ten zasilany jest przekonaniem o istnieniu różnicy kulturowej między dwoma środowiskami – polskim i indyjskim; w drugim – potrzebą wytworzenia spójnej biografii z semiotycznych półproduktów, jakimi są różne przedmioty.

Domowa przestrzeń, przez którą przepływają przedmioty o różnej proveniencji, staje się soczewką skupiającą ogólniejsze tendencje kulturowe. Kiedy David Morley napisał książkę *Przestrzeń domu*, dał jej podtytuł *Media, mobilność i tożsamość* (ang. *Home Territories: Media, Mobility and Identity*) – poprzez tę frazę pokazywał, że przestrzeń domu – kojarząca się z zamknięciem, ciężąca ku swojemu centrum, czyli „domowemu ognisku”, zdolnemu skupiać domowe życie – otwiera się. Dom – twierdzi Morley – konstytuuje się w odniesieniu do przepływających przez niego treści medialnych; współkonstytuuja one jego tożsamość. Konstytuuje się też poprzez przepływy materialnych wytworów kulturowych, za sprawą zawężania się znaczeń w konkretnych relacjach ludzi i rzeczy w przestrzeni domowej – i w ten sposób przestrzeń tę tworzy (Morley 2011).

Sądzę, że uwzględnienie aspektu indywidualnych wariantów mobilności (egzemplifikowanych przez zaprezentowane studia przypadków) pozwala spojrzeć na kwestię domowych „porządków rzeczy” z punktu widzenia komplementarnego w stosunku do innych ujęć. Jak pisał Tim Edensor:

Zadomawianie (home-making) łączy się z osławianiem nowych przedmiotów. Podczas ustawiania pamiątek lub innych elementów nacechowanych obcością dochodzi do ich udomowienia poprzez włączenie w normatywny system rozmieszczania przedmiotów. Ta kontekstualizacja stanowi sposób radzenia sobie z innością i ulotnością, wytworzonymi przez globalny przepływ rzeczy. Z drugiej strony często dopiero wtedy, gdy znajome przedmioty pojawiają się w obcych kontekstach albo gdy w ogóle ich nie ma, uznajemy ich ważną rolę w ułatwianiu codziennych rutynowych działań. Przedmioty otaczają nas w domach, poświęcamy wiele energii na interakcje z nimi, ich utrzymanie w dobrym stanie i odkładanie na właściwe miejsce, gdy zostaną z niego przeniesione. Kiedy dochodzi do przeniesienia domu, zazwyczaj podejmuje się próby odtworzenia znajomych, domowych przestrzeni materialnych (Edensor 2002, s. 151).

W tym stwierdzeniu kryje się przekonanie, że układy są w miarę stałe, „należą” do większych grup społecznych i są internalizowane przez poszczególnych jej członków w codziennych praktykach. (Edensor interesuje się tą kwestią w kontekście tworzenia kultur narodowych, więc oczywiste jest, że tak ustawia perspektywę). Autor podaje przykłady przestrzeni imigrantów, którzy przenoszą pewne układy przedmiotów z rodzinnego kraju, i sytuacje, gdy w nowym kraju są odbierane jako rozstawienia „nie na swoim miejscu”. W jego rozważaniach jednostka jest przede wszystkim członkiem społeczności, a jej życie określają społecznie ukonstruowane ramy działań.

Natomiast ja – nie negując wagi tego stanowiska – chciałam, by wybrany przeze mnie materiał pokazywał, w jaki sposób deterytorializacja różnicy między Okcydentem i Orientem może być wykorzystywana w sytuacjach, gdy doświadczenie mobilności (fizycznej i kulturowej) jest częścią tożsamościowego porządku jednostki. Jak się okazało, społecznie ukonstruowane ramy działań wykazują wówczas pewną elastyczność. Powstają różne warianty „radzenia sobie z innością i ulotnością, wytworzonymi przez globalny przepływ rzeczy”. Efemeryczność i niestałość mogą być osławiane zarówno poprzez dążenia do stabilizowania określonych, wybranych przez jednostkę układów, jak i do podtrzymywania ich ruchu w ramach porządku tożsamościowego jednostki. Innymi słowy, relacje między ludźmi i rzeczami w różnych trybach realizują zawierający się w nich potencjał stabilizowania i scalania ludzkiego świata.

SUMMARY
SKETCHES ON THE WAY TO INDIA:
“ORIENTAL” JOURNEY AS A TOPOS IN CONTEMPORARY CULTURE

The topos of the way to India holds a special place among the topoi that shaped Western imagination. Its centrality to a multitude of literary creations, movies, the fine and applied arts bears witness to the diversity of its modes of existence. At the same time, it can be noticed in a series of practices of everyday life, as a tool that serves to shape lifestyles and to orientalize various biographical projects. This observation constituted the starting point for the considerations comprised in this book. Its aim is to analyze the dynamics behind the cultural processing of the way to India understood as topos and to render the multifaceted connections between the various areas in which it functions. As such, the book outlines the mechanisms that govern the circulation of culturally significant meanings and practices in their reciprocal relationship.

The concept of topos (*τόπος κοινός* *tópos koinós*, in Ancient Greek, *locus communis* in Latin, which means commonplace), comes from classical rhetoric: it was a practical tool for organizing speeches in a convincing way, in order to persuade an audience regarding certain opinions that would later manifest in their actions. The concept finds fertile grounds into the field of cultural analysis, as it allows to get insight into and interpret the mutual relationship between texts and practices. From this point of view, “way (alternatively road, journey, passage) to India” refers not only to the actual journeys and narratives about them but also to the cultural projects of organizing various aspect of individual lives.

The topos of the way/journey in its Indian manifestation allows for broader considerations across a wide range, from everyday life to academic theories (and their intersections). In the work of scholars of postcolonial studies (such as Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty), India constituted an *experimentum crucis* for theoretical reflections. Narratives about India were then relativized, and the Western world was not treated as their sole disposer. This was the ground for the deconstruction of the Western experience of the Orient. Never-

theless, popular culture continues to recycle it, adapting it to changing needs and inscribing it in different contexts.

It is for the above stated reasons that this particular topos provides such rich material in an attempt to answer the following questions: What are the recodification processes of the various elements that make up these imaginaries? How do these processes reflect broader social, cultural, and political processes? What role do these imaginaries play in defining individual and collective identities? How are they related to travel practices and how are they reflected in practices of everyday life?

The thirteen essays comprised in this volume are built around these questions.

The chapter entitled **“Marking the Road”** sets the grounds for the book’s subsequent chapters and outlines some essential contexts. It discusses the romantic version of the idea of the passage to India and its transformation in times of counterculture. It shows how popular culture creates specific routes to be followed on the way to India, and the attempts at going beyond them in times of deterritorialization of cultural symbols and increased ambiguity of the very idea of the traveling to India. It also takes into account the perspective of consumer culture, which transforms the signs of the Orient into a particular kind of brand, leaving its imprint onto lifestyles and everyday practices.

The chapter **“Indian Balm for the Soul”** shows how the topos under discussion conveys multiple meanings within specific horizons of Western culture. Two novels and their film adaptations provide the starting point for the analysis – “A Passage to India” by Edward M. Forster and “Eat, Pray, Love” by Elizabeth Gilbert. The openness of the topos to adaptations of different content is later demonstrated as three other movies are introduced: “The Daarjeling Limited,” “David Wants to Fly,” and “Scream of the Ants.” Their analysis shows how literary and cinematic messages, originating from different cultural contexts, design the use of the topos, and how it comes to be reprocessed in therapeutic and consumer culture.

The chapter **“Travel Fantasies Good for All Ages”** takes as a starting point the concept of backpacking and connects it to the larger identity project of the traveler. It analyzes how certain elements come to be used, due to their attractive connotative content, in identity projects of people who do not fall into the backpacker category, either due to age, social position, or both. The discussion is based on three film productions, treated as examples of three project versions. The first analysis deals with the series “Globe Trekker,” an explicit promotion of the backpacker formula (Indian-themed episodes are analyzed). Subsequent two analyses concern a shorter series entitled “Caroline Quentin. A Passage through India” as a variant for the middle-aged and the feature film “The Best Exotic Marigold Hotel” as a variant for the elderly. The Caroline Quentin story puts

forward an attractive project of travel, designed and extended in such a way as to fit the experiences of a slightly older protagonist of different family status; the use of the topos of the road to India is incidental in this case. In "The Best Exotic Marigold Hotel", although the motif of the once countercultural "escape to India" is evident, the meanings communicated affirm the value system of Western culture rather than question it and conceals its oppressiveness instead of exposing it.

In the following seven chapters, the author refers to selected texts from contemporary Polish literature. Through these examples, she analyses how the topos of the way to India has been adapted to the changing socio-cultural conditions.

The first of these chapters, "**The Indian Mirror**," introduces the reader to the atmosphere of contemporary travel writing. The availability of various cultural environments (not only in travel situations in the physical world but also through the media or consumer goods) results in the banalization of many symbols and images. This chapter discusses the problem by showing changes in the symbolic meanings of various kinds of journeys to India in Polish travel writing since the 1950s.

In the following two chapters, "**From the Mystique of the Expanse to Pure Translocation**" and "**By Train, Car and, Rickshaw. Reclaimed Places of Travel**," the starting point for the analysis is the specific topic of mobility to and within India, by specific means of transportation. Central to the analysis is the transformation of the symbolic potential of travel by different modes of transport to India and within the subcontinent and the means of transportation themselves – planes, trains, cars, rickshaws. What is shown in this essay is how these motifs are linked to various concepts of travel.

The chapter "**The Street as a River, The City as a Jungle**" outlines the mechanism behind the literary processing of the experience of a traveler encountering an Indian city. It reveals the specificity of imagery based on the metaphor of "wild nature" and examines its functions. The formula of the travel writing images of "being thrown into the Indian street" is juxtaposed with urban landscape described in the anthropological perspective. The chapter also characterizes the modes of transforming "uncivilized," chaotic cities into areas useful to the travel imagination and translated into concrete practices.

The chapter "**Through Dirt and Poverty to the Real India**" focuses on motifs that, while being part of the travel experience, can make it morally ambiguous. Poverty, dirt, hunger, noise or chaos in a specific manner contaminate the image of a beautiful and spiritual India; however, treated as markers of India, they are considered indispensable in forming a credible image.

The chapter "**The Map and the Watch. The Desire for Freedom and Its Limits**" addresses the categories of space and time that, along with the idea of

being free, play an important role in travel narratives. It asks how involvement in everyday life is reflected in travel narratives, how the imagination overcomes the elements of reality considered oppressive, and how it conceals or falsifies their effects. The essay shows the literary transformations and elaborations of the motif of constraint, considered here either in spatial or temporal terms, and rendered visible within the “paradigm of the map” or within the “paradigm of the watch”.

The chapter **“Reactivations”** addresses issues of reviving the holistically comprehended idea of traveling to India. It presents different strategies employed in order to give weight to travel stories about India. It identifies two pathways, built in relation to certain systems of values, and referred to as “picaresque” and “chivalrous”. It also considers how new ideas for reactivating the topos reflect broader socio-cultural arrangements. It points out how certain features are favored, such as entrepreneurship, the ability to function in a group, but also individualism that encourages people to go beyond systemic arrangements. Crossing financial barriers (for example, in the “smuggle” stories set in the 1980s) takes place in settings that evoke a sense of adventure; nevertheless, the adventures eventually end with financial success shown in connection with the ideology of personal success, understood in the categories of liberal capitalism.

The following essays deal with contemporary travel practices. The material analyzed includes interviews, ethnographic observations, blogs and travel forums. The field was understood in this research not only as a physical space, but also as an arena for the creating meanings for various signs of the Orient. Its boundaries were fluid, stretching across real and virtual space.

The chapter **“I go where I want. The Idea of Being Free and the Problem of the Travel Framework”** examines how the framework of travel, determined by travel time and cost, is created in relation to travel ideology and how the space of the travel experience is captured in relation to these determinants. It shows how different groups of travellers struggle for agency and develop strategies for cultivating situations of control over all that is travel related.

The chapter **“On How the Bubbler Turns into a Network. The Specific Character of Knowledge about Exotic Journeys”** presents how practical knowledge about travel to and within India is constituted and operationalized. Critical here are the technological transformations that have turned many tourism areas into interconnected networks. It asks how these transformations affect the constitution of liberatory fantasies about travel to India. Central to this chapter are the practices of producing and applying travel knowledge so as to follow one’s dream of unlimited world exploration. It presents the activated systems of socio-cultural relations and those attempted to be blocked, while showing how this knowledge works on different levels and how it affects its users.

The last chapter, entitled “**Orientalizing Objects in Everyday Practices**,” discusses objects associated with the Orient. (The term *orientalizing* has been selected to indicate the semantic potential of the object and the related projects of its use while also suggesting its agency.) The objects are analyzed within the context of their owners’ biographies. In doing so, the chapter addresses the emergence of identity orders through the symbolic potential of objects which indicate specific relationships between people and things, rendering individual biographies in a place distant from the geographical area called the Orient (the material was collected in Warsaw). The author’s choice to end the book with an essay about objects speaks of the ways in which everyday life is saturated with stories about exotic worlds and journeys, while these stories, sometimes fragmentary and only for a moment, may appear in various places and situations.

The essays presented here contribute to a comprehensive picture of the multi-layered reworking of symbolically charged themes and motifs concerning specific cultural practices.

CYTOWANA LITERATURA

- Abramowska J. (1982). *Topos i niektóre miejsca wspólne w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki”, nr 73(1/2), s. 3–23.
- Adey P. (2017). *Mobility*, wyd. 2, London–New York: Routledge.
- Adorno T., Horkheimer M. (1994). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Anon (2020). <http://flashpackerhq.com/flashpacker-defined>. [online] Flashpacker Defined! The Evolution of the Backpacker, <http://flashpackerhq.com/flashpacker-defined> (dostęp: 12.06.2020).
- Appadurai A. (red.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Araújo A., Vieira A., Costa C. (2015). *Film-induced slum tourism: A literature review and model proposal*, https://www.researchgate.net/publication/303703031_Film-induced_slum_tourism_a_literature_review_and_model_proposal (dostęp: 30.03.2021).
- Ateljevic I., Hannam K. (red.) (2007). *Backpacker Tourism: Concepts and Profiles*, Clevedon, UK–Buffalo, N.Y.: Channel View Publications.
- Augé M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bachórz A. (2009). *Kolej transsyberyjska jako przestrzeń spotkania międzykulturowego*, w: D. Rancew-Sikora (red.), *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej* (s. 87–104), Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Barthes R. (2005). *System mody*, tłum. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baudrillard J. (2009). *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bauman Z. (1996). *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bhabha H. (2010). *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bieniek M. (2010). *Hajer jedzie do Dalajlamy*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Annapurna.
- Bieniek M. (2011). *Z Hajerem na kraj Indii*, Warszawa: Wydawnictwo Annapurna.
- Bloch N. (2014). *Przegrzanie autentycznością. Pomiędzy swojskością a obcością w wielozmysłowym doświadczeniu Indii przez turystów trampingowych*, „Lud”, nr 98, s. 181–204.
- Bloch N. (2018). *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

- Błądowska J. (2020). *Jak Sawa się stroi, a Śiwa tańczy. Geneza warszawskich stylizacji scenicznych do tańców indyjskich*, <https://kulturaoddolna.pl/jak-sawa-sie-stroi-a-siwa-tanczy/> (dostęp: sierpień 2020).
- Błądowska J. (2015). *Dwie biografie, jedna pasja. Od praktyk prywatnych do instytucjonalnych oraz Jak Sawa się stroi, a Śiwa tańczy. Geneza warszawskich stylizacji scenicznych do tańców indyjskich*, w: P. Cichocki, K. Dudek, T. Rakowski, S. Sikora, K. Waszczyńska, A. Wiczorkiewicz, M. Zatorska (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*, (s. 103–109), Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Boorstin D. (1964). *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York: Harper.
- Borowy C. (2019). *Spowiedź Hana Solo. Byłem przemysłowcem w Indiach*, Warszawa: TBR.
- Brown B., Chalmers M. (2003). *Tourism and mobile technology*, w: K. Kuuti, H. Karstem, G. Fitzpatrick, P. Dourish, P. Schmidt (red.), *Proceedings of the Eight European Conference on Computer – Supported Cooperative Work, 14–18 September* (s. 335–354), Helsinki: Kulwer Academic Publishers.
- Brunton P. (2009). *Ścieżkami jogi*, tłum. W. Dynowska, Warszawa: Wydawnictwo Przedświt.
- Buruma I., Margalit A. (2005). *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Universitas.
- Caillois R. (1997). *Gry i ludzie*, tłum. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Carrier J. (1995). *Occidentalism: Images of the West*, Oxford: Oxford University Press.
- Castells M. (2013). *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cegielski M. (2008). *Masala*, wyd. III uzupełnione, Warszawa: W.A.B.
- Cegielski M. (2020). *Prince Polonia*, Warszawa: Marginesy.
- Certeau de M. (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chakrabarty D. (2002). *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chakrabarty D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, tłum. T. Dobrogoszcz, E. Domańska, D. Kołodziejczyk, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chrzanowski T. (1988). *Sarmatów drogi ku Europie*, w: T. Chrzanowski, *Wędrowki po Sarmacji europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej* (s. 177–190), Kraków: Znak.
- Clifford J. (2000). *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka, M. Sznajderman, S. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cohen E. (1972). *Toward a sociology of international tourism*, „Social Research”, nr 39, s. 164–182.
- Cohen E. (1973). *Nomads from affluence: Notes on the phenomenon on drifter tourism*, „International Journal of Comparative Sociology”, nr 14, s. 89–103.
- Cohen S.A. (2011). *Lifestyle travellers. Backpacking as a way of life*, „Annals of Tourism Research”, nr 38(4), s. 1535–1555.
- Coleman S., Crang M. (2002). *Tourism: Between Place and Performance*, New York–Oxford: Berghahn Books.
- Cresswell T., Merriman P. (red.) (2011). *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects*, London: Routledge.
- Curtius E.R. (2018). *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków: Universitas.
- Cymańska-Garbowska B., Steblik B. (2013). *Turystyka*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

- Czermińska M. (2003). „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie fikcjonalnej. „Teksty Drugie”, nr 2–3, s. 11–27.
- Dant T. (2007). *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, tłum. M. Zborek, A. Grzegorzek, M. Nieroda, S. Zgud, Ł. Franczak, W. Chodacz, K. Niweliński, W. Wilk, D. Żukowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Diekmann A., Hannam K. (red.) (2010a). *Beyond Backpacker Tourism: Mobilities and Experiences*, Bristol–Buffalo–Toronto: Channel View Publications.
- Diekmann A., Hannam K. (2010b). *From backpacking to flashpacking: Developments in backpacker tourism research*, w: A. Diekmann, K. Hannam (red.), *Beyond Backpacker Tourism: Mobilities and Experiences* (s. 1–7), Bristol–Buffalo–Toronto: Channel View Publications.
- Diekmann A., Hannam K. (2011). *Tourism and India: A Critical Introduction*, Abingdon–Oxton–New York: Routledge.
- Diekmann A., Hannam K. (2012). *Touristic mobilities in India’s slum spaces*, „Annals of Tourism Research”, nr 39(3), s. 1315–1336.
- Doktor T. (1999). *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, Warszawa: Verbinum.
- Doktor T., Karpowicz P. (1990). *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych.
- Domosławski A. (2017). *Kapuściński non-fiction*, Warszawa: Wielka Litera.
- Dyson P. (2012). *Slum tourism: Representing and interpreting ‘reality’ in Dharavi, Mumbai*, „Tourism Geographies”, nr 14(2), s. 254–274.
- Eco U. (1998). *Podróż do hiperrealności*, tłum. J. Ugniewska, w: U. Eco, *Semiologia życia codziennego* (s. 11–73), Warszawa: Czytelnik.
- Edensor T. (1998). *Tourist at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic*, tłum. P. Czapliński, J. Lang, New York: Routledge.
- Edensor T. (2002). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sador, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Edensor T. (2014). *Moving through the city*, w: A. Haddour, D. Bell (red.), *City Visions* (s. 121–140), London–New York: Routledge.
- Featherstone M. (1996). *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński, J. Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 299–332), Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Feifer M. (1985). *Going Places. The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day*, London: Macmillan.
- Filipczak M. (2009). *Jadę sobie. Azja. Przewodnik dla podróżujących kobiet*, Warszawa: Poradnia K.
- Filipczak M. (2012). *Lecę dalej. Tanie podniebne podróże*, Warszawa: Poradnia K.
- Flood G. (2008). *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Forster E.M. (1993). *Droga do Indii*, tłum. K. Tarnowska, A. Konarek, Gdańsk: Wydawnictwo Atext.
- Frenzel F., Koens K., Steinbrink M. (2012). *Slum Tourism: Poverty, Power and Ethics*, London–New York: Routledge.
- Frith J. (2012). *Splintered space: Hybrid spaces and differential mobility*, „Mobilities”, nr 7(1), s. 131–149.
- Frydryczak B. (2013). *Krajobraz. Od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Giddens A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2006). *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Gilbert E. (2007). *Jedz. Módl się. Kochaj*, tłum. M. Jabłońska-Majchrzak, Poznań: Rebis.
- Ginsberg A. (1970). *Indian Journals*, New York: Grove Press.
- Gupta A., Ferguson J. (2004). *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, tłum. J. Giebułtowski, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267–283), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Haldrup M., Larsen J. (2009). *Tourism, Performance and the Everyday: Consuming the Orient*, London–New York: Routledge.
- Hannam K., Sheller M., Urry J. (2006). *Editorial: mobilities, immobilities and moorings*, „Mobilities”, nr 1(1), s. 1–22.
- Hannerz U. (1990). *Cosmopolitans and locals in world culture*, „Theory, Culture & Society”, nr 7(2–3), s. 237–251.
- Hannerz U. (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, tłum. K. Frank, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heap C. (2009). *Slumming Sexual and Racial Encounters in American Nightlife, 1885–1940*, Chicago: University of Chicago Press.
- Heath J., Potter A. (2010). *Dzięki wam, Indie!*, tłum. H. Jankowska, w: J. Heath, A. Potter, *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć* (s. 311–351), Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Horolets A. (2013a). *Konformizm, bunt, nostalgia*, Kraków: Universitas.
- Horolets A. (2013b). *Nie jestem turystą...*, post-turysta.pl, //post-turysta.pl/artukul/niejestem-turysta (dostęp: 30.03.2021).
- Hugo-Bader J. (2012). *Kiedys byłem psem*, „Kontynenty”, nr 1, <https://magazynkontynenty.pl/kiedys-bylem-psem> (dostęp: 14.08.2020).
- Huizinga J. (1985). *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Czytelnik.
- Hutnyk J. (1996). *The Rumour of Calcutta: Tourism, Charity and the Poverty of Representation*, London–New Jersey: Zed.
- Illouz E. (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Siembrowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Inden R.B. (2000). *Imagining India*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Jagielska G. (2013). *Miłość z kamienia. Życie z korespondentem wojennym*, Kraków: Znak.
- Jagielski W. (2018). *Na wschód od zachodu*, Kraków: Znak.
- Jankowski K. (1972). *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jansson A. (2018). *Rethinking post-tourism in the age of social media*, „Annals of Tourism Research”, nr 69, s. 101–111.
- Jawłowska A. (1975). *Drogi kontrkultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jopkiewicz T. (2011). *David chce odlecieć*, „Kino”, nr 1, s. 70–71.
- Kapuściński R. (1957a). *Co się udało Kolumbowi*, „Sztandar Młodych”, 24 stycznia, s. 3.
- Kapuściński R. (1957b). *Czyszczyć w Benares*, „Sztandar Młodych”, 30 stycznia, s. 4.
- Kapuściński R. (1957c). *Fatamorgana egzotyki*, „Sztandar Młodych”, 20 lutego, s. 3.
- Kapuściński R. (1957d). *Gorzki smak wody*, „Sztandar Młodych”, 28 stycznia, s. 3.
- Kapuściński R. (1957e). *Stacja donikąd*, „Sztandar Młodych”, 14 lutego, s. 4.
- Kapuściński R. (1957f). *Święte krowy można fotografować*, „Sztandar Młodych”, 26 stycznia, s. 5.
- Kapuściński R. (2004). *Podróże z Herodotem*, Kraków: Znak.
- Kapuściński R. (2008). *Dalek głos ubogim*, Kraków: Znak.
- Kern S. (1983). *The Culture of Time and Space (1880–1918)*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Kerouac J. (2005). *W drodze*, tłum. A. Kołyszko, Warszawa: W.A.B.
- Kerouac J. (2006). *Włóczędzy Dharmy*, tłum. M. Obarski, Warszawa: W.A.B.

- Kieniewicz J. (1978). *Orientalność polska*, w: A. Garlicki (red.), *Sąsiedzi i inni* (s. 76–93), Warszawa: Czytelnik.
- Kirsch H.-C. (2006). *W drodze. Poeci pokolenia beatników. William S. Burroughs, Allen Ginsberg, Jack Kerouac*, tłum. J. Raczyńska, Warszawa: Iskry.
- Kola A.E. (2018). *Socjalistyczny postkolonializm. Rekonsolidacja pamięci*, Toruń: Wydawnictwa Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kopytoff I. (2003). *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, tłum. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 249–274), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kosiński D. (2009). *Grotowski: przewodnik*, Wrocław: Instytut im. Jerzego Grotowskiego.
- Koven S. (2004). *Slumming: Sexual and Social Politics in Victorian London*, Princeton: Princeton University Press.
- Kret J. (2009). *Moje Indie. Przygoda nie pyta o adres*, Warszawa: Świat Książki.
- Królikowska A. (2007). *McLeod Mandala. Wioska Dzieci Wodnika*, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Kurtyka W. (2019). *Przedmowa*, w: C. Borowy, *Byłem przemysłnikiem w Indiach. Spowiedź Hana Solo* (s. 13–18), Warszawa: TBR.
- Lash Ch. (2015). *Kultura narcyzmu*, tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Lasch S., Lury C. (2011). *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, tłum. J. Majmurek, R. Mitoraj, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lash S., Urry J. (1994). *Economies of Sings and Spaces*, London: Sage Publications.
- Lavezoli P. (2006). *The Dawn of Indian Music in the West*, New York: Continuum.
- Lee B., LiPuma E. (2002). *Cultures of Circulation: Imaginations of Modernity*, „Public Culture”, nr 14(1), s. 191–213.
- Lury C. (1997). *The Objects of Travel*, w: C. Rojek, J. Urry (red.), *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory* (s. 75–95), London–New York: Routledge.
- MacCannell D. (2002). *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa: Muza.
- MacKenzie J.M. (1995). *Orientalism. History, Theory and the Arts*, Manchester: Manchester University Press.
- Macnaghten P., Urry J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Maffesoli M. (2008). *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych. Socjologia współczesna*, tłum. M. Bucholc, B. Fatyga, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maj A. (2010). *Media w podróży*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe Exmachina.
- Maksymiuk A. (2018). *Max Cegielski odkrywa zapomniane szczecińsko-indyjskie historie w wywiadzie dla MM Trendy*, „Głos Szczeciński”, 3 października, <https://gs24.pl/max-cegielski-odkrywa-zapomniane-szczecinskoindyjskie-historie-w-wywiadzie-dla-mm-trendy/ar/13545345> (dostęp: 3.03.2021).
- Mazur T. (2009). *Mozaika indyjska*, Poznań: Kurpisz.
- Mehta G. (1996). *Karma cola, czyli mistycyzm Wschodu na światowym rynku*, tłum. M. Piekarczyk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Fulmen – Poland.
- Meschkank J. (2011). *Investigations into slum tourism in Mumbai: Poverty tourism and the tensions between different constructions of reality*, „GeoJournal”, nr 76(1), s. 47–62.
- Morley D. (2011). *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

- Munt I. (1994). *The 'other' postmodern tourism: Culture, travel and the new middle classes*, „Theory, Culture & Society”, nr 11(3), s. 101–123.
- Nisbett M. (2017). *Empowering the empowered? Slum tourism and the depoliticization of poverty*, „Geoforum”, nr 85, s. 37–45.
- Pawlikowska B. (2011). *Blondynka w Indiach*, Warszawa: G+J RBA.
- Pawlikowska B. (2015). *Blondynka nad Gangesem*, Warszawa: Edipresse Polska.
- Podemski K. (2005). *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Pratt M.L. (2011). *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Prebensen N.K., Larsen S., Abelsen B. (2003). *I'm not a typical tourist: German tourists' self-perception, activities, and motivations*, „Journal of Travel Research”, nr 41(4), s. 416–420.
- Putrament J. (1967). *Na drogach Indii*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Pyrek E. (1992). *Niech cały świat myśli, że jesteś szalony, czyli do Indii za 30 dolarów*, Warszawa: Pusty Obłok.
- Reychman J. (1964). *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Kraków: Ossolineum.
- Richards G., Wilson J. (2004). *The Global Nomad: Backpacker Travel in Theory and Practice*, Clevedon: Channel View Publications.
- Ritzer G. (2003). *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Rogerson C.M., Visser G. (2012). *Rethinking South African urban tourism research*, „Tourism Review International”, nr 15, s. 77–90.
- Ros J. (1964). *Indyjskie wędrówki*, wyd. 2, Warszawa: Iskry.
- Rybus A., Papis O. (2020). *Warszawskie India markety jako symulakra Indii*, <https://kulturaodolna.pl/warszawskie-india-markety-jako-symulakra-indii/> (dostęp: sierpień 2020).
- Said E. (1991). *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Saldanha A. (2002). *Music tourism and factions of bodies*, „Tourist Studies”, nr 2(1), s. 43–62.
- Saldanha A. (2007). *Psychedelic White: Goa Trance and the Viscosity of Race*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salazar N.B. (2012). *Tourism imaginaries: A conceptual approach*, „Annals of Tourism Research”, nr 39(2), s. 836–882.
- Salazar N.B., Graburn N. (2014). *Introduction. Toward an anthropology of tourism imaginaries*, w: N.B. Salazar, N. Graburn (red.), *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches* (s. 1–30), New York, Oxford: Berghahn Books.
- Schivelbusch W. (1986). *The Railway Journey: Trains and Travel in the Nineteenth Century*, Oxford: Blackwell.
- Selwyn T. (1996). *Introduction*, w: T. Selwyn, *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism* (s. 1–32), Chichester: Wiley&Sons.
- Sheller M., Urry J. (2004). *Tourism Mobilities: Places to Play*, London–New York: Routledge.
- Sheller M., Urry J. (2016). *Mobilizing the new mobilities paradigm*, „Applied Mobilities”, nr 1(1), s. 10–25.
- Singh S., Benanav M., Harding P., Karafin A., Mahapatra A., Mayhew B., McCrohan D. (2011). *India*, Hawthorn–Oakland–London–Paris: Lonely Planet.
- Sipowicz K. (2015). *Hipisi w PRL-u*, wyd. II, Warszawa: Cyklady.
- Slikker N., Koens K. (2015). *“Breaking the silence”: Local perceptions of slum tourism in Dharavi*, „Tourism Review International”, nr 19(1–2), s. 75–86.

- Sloterdijk P. (2011). *Kryształowy Pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sørensen A. (2003). *Backpacker ethnography*, „Annals of Tourism Research”, nr 30(4), s. 847–867.
- Stallybrass P., White A. (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sweetman P. (1999). *Anchoring the (Postmodern) self? Body modification; fashion and identity*, „Body and Society”, nr 5(2/3), s. 51–76.
- Tokarski S. (1996). *Orient i subkultura*, Warszawa: Semper.
- Tracz B. (2014). *Hippiesi, kudłacze, chwasty. Hipisi w Polsce w latach 1967–1975*, Katowice: Wydawnictwo Libron.
- Turner L., Ash J. (1975). *The Golden Hordes: International Tourism and Pleasure Periphery*, London: Constable.
- Urry J. (2007). *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Urry J. (2008). *Moving on the mobility turn*, w: W. Canzler, V. Kaufmann, S. Kessling (red.), *Tracing Mobilities: Towards a Cosmopolitan Perspective* (s. 13–24), Hampshire–Burlington: Ashgate Publishing.
- Urry J. (2009). *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Urry J., Sheller M. (2006). *The new mobilities paradigm*, „Environment and Planning A: Economy and Space”, nr 38(2), s. 207–226.
- Veer P. (2009). *Spirituality in modern society*, „Social Research”, nr 76(4), s. 1097–1120.
- Wachulak S. (2017). *Orient w Oświeceniu. Polski kontekst*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 19(3), s. 117–126.
- Wang Y., Fesenmaier D.R. (2004). *Modeling participation in an online travel community*, „Journal of Travel Research”, nr 42(3), s. 261–270.
- Warneńska M. (1984). *Tam, gdzie bogowie są wiecznie młodzi*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Week L. (2012). *I am not a tourist: Aims and implications of “traveling”*, „Tourist Studies”, nr 13(2), s. 186–203.
- Whitman W. (1992). *Pieśń o sobie. Song of Myself*, tłum. A. Szuba, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wieczorkiewicz A. (1996). *Wędrowcy fikcyjnych światów. Rycerz, pielgrzym i włóczęga*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wieczorkiewicz A. (2015). *Przygodność mapy w globalnym świecie*, <http://post-turysta.pl/artukul/przygodnosc-mapy-w-globalnym-swiecie> (dostęp: 14.08.2020).
- Wieczorkiewicz A. (2018). *A map or a calendar? Traveler’s imaginary and a travel framework (The case of Poland following the economic and political transformation)*, w: M. Banaszkiewicz, S. Owsianowska (red.), *After the Iron Curtain. Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe* (s. 89–106), Lanham–Boulder–New York–London: Lexington Books.
- Wieczorkiewicz A. (2021). *Figury podróży. Hesse, Eliade, Jung, Lévi-Strauss w drodze do Indii i z powrotem*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wilk P. (2012). *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*, Warszawa: Carta Blanca.
- Williams C. (2008). *Ghettotourism and voyeurism, or challenging stereotypes and raising consciousness? Literary and non-literary forays in the Favelas of Rio de Janeiro*, „Bulletin of Latin American Research”, nr 27(4), s. 483–500.
- Winnicka L. (1986). *Podróż dookoła świętej krowy*, Katowice: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Wlekły M. (2017). *Tu byłem. Tony Halik*, Warszawa: Agora.

- Woźnicka J., Ryttel A. (1986). *25 tysięcy kilometrów przez Indie*, Warszawa: Wydawnictwo Sport i Turystyka.
- Żukrowski W. (1961). *Wędrowniki z moim guru*, Warszawa: Wydawnictwo Obrony Narodowej.

Filmografia

- Art of Freedom*, 2011, reż. Wojciech Słota, Marek Kłosowicz.
- Dawid chce odlecieć*, 2010, reż. David Sieveking.
- Droga przez Indie*, 2011, Tiger Aspect Production.
- Help!*, 1965, reż. Richard Lester.
- Hotel Marigold*, 2011, reż. John Madden.
- Jedź, módl się, kochaj*, 2010, reż. Ryan Murphy.
- Krzyk mrówek*, 2006, reż. Mohsen Makhmalbaf.
- Obieżyświat*, 1994–2016, Pilot Production.
- Pociąg do Darjeeling*, 2007, reż. Wes Anderson.
- Podróż do Indii*, 1984, reż. David Lean.
- The Beatles. Anthology*, 1995, reż. Patrick Montgomery.

Cytowane źródła internetowe

- Bukbuk, Rozmowa z Maxem Cegielskim o jego nowej powieści, www.facebook.com/bukbukkannadzewit/videos/3080768281958733; oraz https://www.facebook.com/watch/live/?v=3080768281958733&ref=watch_permalink (dostęp: 15.03.2021).
- Max Cegielski o swojej książce „Prince Polonia”, Polskie Radio, <https://podcasty.polskieradio.pl/track/808ee2e7-53f4-4780-818a-7cd35da54d84> (dostęp: 15.03.2021).
- Sklep polsko-indyjski/Prince Polonia*, materiały wideo z wystawy (2018): <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=7LSDPvtmfZI> (dostęp: 4.01.2022).
- <https://www.youtube.com/watch?v=FGrj4kot-T0> (dostęp: 4.01.2022).
- <https://www.youtube.com/watch?v=Hg7qmyzXY6I> (dostęp: 4.01.2022).
- Sobańda A. (2019) *Spowiedź polskiego przemysłowca*. „Grupę tworzyła młoda polska inteligencja” [rozmowa], (27.12.2019), <https://kultura.dziennik.pl/ksiazki/artykuly/616034,przemysl-przemyslownik-indie-cezary-borowy-ksiazka.html> (dostęp: 15.03.2021).
- Spotkanie autorskie Cezarego Borowego w klubokawiarni Południk Zero; https://www.facebook.com/watch/live/?v=3206642852719661&ref=watch_permalink (dostęp: 15.03.2021).
- Wywiad Weroniki Wawrzak z Wojciechem Jagielskim, <https://www.youtube.com/watch?v=yjxSztg4eq0>; dostępny także: <http://fb.com/rozmawiambolubie> (zamieszczono 20.04.2018, dostęp: 25.03.2021).
- Video highlights from The Beats in India – A Symposium* (held at Asia Society, New York); Youtube, przesłano 19.10.2009 (dostęp: 2.11.2013).
- Vivekananda speech*, <https://belurmath.org/swami-vivekananda-speeches-at-the-parliament-of-religions-chicago-1893/#Why-we-Disagree> (dostęp: sierpień 2020).

Cytowane strony internetowe

- <http://www.pilotguides.com/tv-shows/globe-trekker>
- <http://flashpackerhq.com/flashpacker-defined>

<https://lubimyczytac.pl>
<http://abc.forum.gazeta.pl>
<http://dyskusje24.pl>
<http://f.kafeteria.pl>
<https://www.globtroter.pl>
<https://www.horyzonty.pl>
<https://r.pl>
<https://www.travelbit.pl>
<http://wycieczkadoindii.blox.pl>
<http://www.goldenline.pl>
<https://virtualo.pl>

NOTA EDYTORSKA

Niektóre fragmenty tej książki w swoich wstępnych wersjach ukazały się w artykułach:

- 2022 *Kolonialne uwiedzenie w dobie PRL-u. Przyczynek do problematyki podróżopisarstwa*, „Czas Kultury”, nr 3.
- 2017 *Wyobrażenia, wiedza i praktyki podróży*, w: *Kolokwia antropologiczne II. Problemy współczesnej antropologii społecznej*, red. Justyna Jasionowska, Katarzyna Kaniowska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, s. 195–215.
- 2016 *O tym, jak kłosz przemienia się w sieć. Specyfika wiedzy o egzotycznych podróżach*, <http://kulturaoddolna.pl/specyfika-wiedzy-o-egzotycznych-podrozach/> (Tekst napisany w ramach grantu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Obserwatorium Kultury (27508/12/A2), tytuł grantu Kultura Oddolna).
- 2016 *Przedmioty orientalizujące w codziennych praktykach. (Współczesne mikronarracje o Oriencie)* <http://kulturaoddolna.pl/wspolczesne-mikronarracje-o-orientcie/> (Tekst napisany w ramach grantu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Obserwatorium Kultury (27508/12/A2), tytuł grantu Kultura Oddolna).
- 2016 *Zorganizowane/niezorganizowane. Wolnościowa topika podróżowania a problem uwikłania w czas*, <http://kulturaoddolna.pl/zorganizowane-niezorganizowane/> (Tekst napisany w ramach grantu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Obserwatorium Kultury (27508/12/A2), tytuł grantu Kultura Oddolna).
- 2015 *Przygodność mapy w globalnym świecie*, tekst na portalu postturysta <http://post-turysta.pl/artukul/przygodnosc-mapy-w-globalnym-swiecie>).
- 2014 „Do Indii podróżuj duszo”. *Topika drogi do Indii w kulturowej retoryce Zachodu*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 145–149.
- 2014 *Droga do Indii i z powrotem*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 173–187.
- 2014 *Odzyskiwane miejsca podróży. O narracjach tworzących orientalne peryferie*, „Kultura Współczesna”, nr 3, str. 135–153.
- 2013 *Podróżnicze fantazje i ich rola w podtrzymywaniu porządku świata*, „Dialog”, nr 12, s. 32–57.

INDEKS NAZW OSOBOWYCH

- Abelsen Birgit 71
Abramowska Janina 11
Adey Peter 17
Adorno Theodor W. 46
Anderson Wes 64, 65
Appadurai Arjun 13, 15, 16, 66, 279
Araújo Arthur Filipe Barbosa de 177
Ash John 120–122
Ateljevic Irena 74
Augé Marc 117, 119, 122, 123, 141
- Bachórz Agata 141
Baranowska Joanna 20
Barthes Roland 43
Baudrillard Jean 111, 116, 237
Bauman Zygmunt 78, 116, 178, 179
Bhabha Homi 85
Bieniek Mieczysław 108, 214–218, 224
Blake William 29
Bloch Natalia 14, 172, 240, 255, 256
Błędowska Justyna 20, 39, 41, 42
Bojaxhiu Agnes Gonxha (Matka Teresa) 68
Boorstin Daniel 71, 97, 136, 145, 238
Borowy Cezary 37, 130, 131, 152, 160, 165–167, 190, 202–205, 226–230, 232, 233, 235
Bose Nirmol 113
Brown Barry 259
Brunton Paul 36, 62, 63
Buruma Ian 14
- Caillois Roger 42
Carrier James G. 14
Castaneda Carlos 29
- Castells Manuel 244
Cegielski Maksymilian „Max” 35, 89, 107, 108, 113–116, 130, 131, 146, 147, 158, 159, 162, 163, 168, 172–174, 179, 182, 191, 202, 224–228, 230, 235, 264
Certeau Michel de 197
Chakrabarty Dipesh 15, 122, 123, 172, 173
Chalmers Matthew 259
Chidvilasananda Gurumayi, swami 61
Chrzanowski Tadeusz 12
Clifford James 236
Cohen Erik 74
Cohen Scott A. 15
Coleman Simon 17
Conrad Joseph 233
Corbett Jim 96, 97
Costa Carlos 177
Crang Mike 17
Cresswell Tim 17
Crowdy Mark 79
Curtius Ernst Robert 11
Cymańska-Garbowska Barbara 237
Czermińska Małgorzata 195
- Daddo Andrew 73
Dalajlama zob. Tenzin Gjaco
Dant Tim 279, 280
Dickens Charles 175
Diekmann Anya 15, 17, 74, 75, 175, 177
Dobrowolski Jacek 36
Doktor Tadeusz 37
Domosławski Artur 91, 124, 188
Dynowska Wanda 36

- Dyson Peter 177
 Dzikowska Elżbieta 94

 Eco Umberto 237
 Edensor Tim 17, 112, 161, 170, 171, 293
 Epstein Brian 31

 Fanon Frantz 82
 Featherstone Mike 38, 111
 Feifer Maxine 115
 Ferguson James 13, 17, 45
 Fesenmaier Daniel R. 259
 Fiedler Arkady 233
 Filipczak Marzena 90, 109, 145, 146, 148,
 156, 159, 168, 178, 190, 193, 205,
 208–211, 224, 243, 254, 268, 269
 Flood Gavin 28, 34
 Forster Edward M. 9, 10, 20, 48–51, 53, 57
 Frelek Ryszard 124
 Frenzel Fabian 176, 190
 Frydryczak Beata 147, 197
 Fukuyama Francis 116

 Gandhi Indira 226
 Gandhi Mahatma 68
 Giddens Anthony 54, 257
 Gilbert Elizabeth 9, 10, 20, 52, 53, 55, 58,
 59, 61, 63
 Ginsberg Allen 29, 30
 Goddard Dwight 29
 Graburn Nelson H.H. 16
 Grotowski Jerzy 36, 117
 Grotowski Kazimierz 36
 Gupta Akhil 13, 17, 45

 Haldrup Michael 17, 37
 Halik Tony 94
 Hannam Kevin 15, 17, 74, 75, 175, 177
 Hannerz Ulf 120, 236
 Harding Zay 73
 Harrison George 31, 32
 Heap Chad 175
 Heath Joseph 29
 Hegel Georg W.F. 28
 Herder Johann G. 28

 Herodot 91, 92, 98, 109, 123, 124, 126,
 127, 133, 153, 154, 188, 189, 194, 196,
 206, 207, 225
 Hesse Hermann 29, 89
 Homer 97
 Horkheimer Max 46
 Horolets Anna 71, 160
 Houellebecq Michel 116
 Hugo-Bader Jacek 71
 Huizinga Johan 42
 Huntington Samuel P. 116
 Hutnyk John 177
 Huxley Aldous 32

 Illouz Eva 54–56, 83
 Inden Ronald B. 28

 Jagielska Grażyna 220, 222, 223
 Jagielski Wojciech 89, 218–222, 224, 235
 Jankowski Kazimierz 35
 Jansson André 115
 Jarząbek Justyna 20, 39, 276
 Jawłowska Aldona 35
 Jopkiewicz Tomasz 66
 Jung Carl Gustav 89

 Kapuściński Ryszard 91–93, 97, 107–109,
 112–114, 123–126, 128, 133, 134,
 153–155, 185–190, 192–195, 206, 207,
 224, 225, 227
 Karpowicz Paweł 37
 Kern Stephen 136
 Kerouac Jack 29, 30
 Kieniewicz Jan 12
 Kipling Rudyard 112, 113
 Kirsch Hans-Christian 30
 Kłosowicz Marek 37
 Koens Ko 176, 177, 190
 Kola Adam 107
 Kolumb Krzysztof 26, 112, 114, 127
 Kopytoff Igor 279, 291, 292
 Kosiński Dariusz 36
 Koven Seth 175
 Kret Jarosław 89, 110, 111, 123, 124, 128,
 139, 140, 160, 179, 180, 210

- Królikowska Agata 90, 116, 117, 137
Kukuczka Jerzy 228
Kumar Singh, maharadża 96
Kurtyka Wojciech 228–230
- Larsen Jonas 17, 37
Larsen Svein 71
Lasch Christopher 54
Lash Scott 17, 39, 46, 47, 115, 120, 236, 237
Latour Bruno 263
Lavezzoli Peter 31, 32
Le Corbusier 99
Leary Timothy 30
Lennon John 34
Lury Celia 17, 38, 39, 46, 47
Lynch David 65, 66
- MacCannell Dean 111, 176
MacKenzie John M. 12
Macnaghten Phil 197
Madden John 81
Maffesoli Michel 43
Maharishi Mahesh Yogi 31, 33, 34, 65, 66
Maj Anna 121
Makhmalbaf Mohsen 68, 70
Maksymiuk Agata 174, 226, 227
Malinowski Bronisław 116
Margalit Avishai 14
Matka Teresa zob. Bojaxhiu Agnes Gonxha
Mazur Tomasz 147, 149, 155, 163–165, 167, 181, 182, 191, 192
McCormick 73, 76–78
Mehta Gita 15, 32–34
Merriman Peter 17
Meschkank Julia 177
Morgan Bill 30
Morley David 292
Morris Holly 73
Muktananda Paramahansa, swami 61
Munt Ian 115
- Nehru Jawaharlal 91, 201
Nietzsche Friedrich 28
Nisbett Melissa 177
- Orlovsky Peter 30
- Pańkiewicz Jacek 71
Papis Oskar 20, 37, 39
Pasolini Pier Paolo 117
Pawlikowska Beata 89, 118, 120, 122, 128, 137, 149, 150, 158, 161, 162, 164, 168, 175
Pawłowski Krzysztof 94
Podemski Krzysztof 15
Potter Andrew 29
Pratt Mary Louise 50, 101, 103, 106
Prebensen Nina K. 71
Putrament Jerzy 93, 127, 128, 193, 194
Pyrek Edi 90, 135, 138–140
- Quentin Caroline 21, 78–80, 87
- Rafael Santi 33
Rama Rau Santha 9
Renan Ernest 36
Reychman Jan 12
Richards Greg 74
Ritzer George 58, 59
Rogerson Christian M. 178
Rolland Romain 117
Ros Jerzy 93–95, 98, 100, 127, 128, 154, 155, 182–185, 187, 191
Rybus Agata 37, 39
Ryttel Andrzej 94, 96, 97, 99, 101, 129, 141–143, 156, 167, 168, 200
Ryttel Ewa 96, 99, 156, 167–169
Ryttel Krzysztof 96, 156, 167, 168
Ryttlowie 96, 99, 101, 102, 104, 105, 107, 130, 141–143, 155, 167, 169
- Said Edward 12, 13, 41, 45, 82
Salazar Noel B. 16
Saldanha Arun 15
Schivelbusch Wolfgang 136
Schlegel Karl W.F. von 28
Schopenhauer Arthur 28
Selwyn Tom 148, 172, 275
Shankar Ravi 31
Shapiro Justine 73, 79

- Sheller Mimi 17
Sieveking David 65, 66
Simon Jan 35
Singh Sarina 270
Sipowicz Kamil 25
Slikker Nieck 177
Sloterdijk Peter 49, 51
Snyder Gary 30
Sørensen Anders 74, 264
Spivak Gayatri 15
Stallybrass Peter 175
Steblik-Włażlak Barbara 237
Steinbrink Malte 176, 190
Sweetman Paul 290
- Tenzin Gjaco, XIV Dalajlama 68, 215, 222
Tokarski Stanisław 33, 34
Tracz Bogusław 35
Turner Louis 120–122
- Urry John 17, 114, 115, 120, 122, 136,
144, 146, 197, 236, 237
- Veer Peter van der 28
Vieira Armando Luís 177
Visser Gustav 178
- Wachulak Sylwia 12
Wang Youcheng 259
- Warneńska Monika 197, 208, 230–232
Watts Alan 29
Wawrzakowicz Weronika 219
Wawrzyniak Andrzej 231
Week Lara 71
Weiher Paulina 224
Wheeler Tony 221
White Allon 175
Whitman Walt 10, 25–27, 61, 62, 64, 65,
68
Wieczorkiewicz Anna 16, 89, 215, 267
Wielicki Krzysztof 228
Wilk Paulina 136, 137
Williams Claire 177
Wilson Julie 74
Winnicka Lucyna 118–120, 134, 135, 146,
152, 180–182, 199, 200
Witkiewicz Stanisław Ignacy 116
Wiwekananda, swami 28
Wlekły Mirosław 94
Woźnicka Janina 94, 96, 97, 99, 101, 129,
141, 142, 156, 167, 168, 200
Wright Ian 73
- Yeats William Butler 32
- Żukrowski Wojciech 93

INDEKS POJĘĆ I TERMINÓW

- aksjologia zob. wartości
autentyczność 113–115, 140, 145, 156, 172
175, 179, 185, 188, 205, 225, 234, 235,
275, 288 zob. też „prawdziwe Indie”
„autentyczna przygoda” 77
autentyczna religijność 14
autentyczność zimna i gorąca 148, 171,
172, 275
- backpacking 21, 72, 74, 75, 80, 145, 266
backpacker (plecakowicz) 21, 74, 75,
80, 108, 145, 248, 254, 259, 263, 265,
269
„biblia backpackerów” zob. „Lonely
Planet”, przewodniki
„dzielnice backpackerskie” 269
flashpacker 75
kultura backpackerska 75
mitologia backpackerska 78
wspólnota backpackerska 77
- bieda 22, 69, 77, 78, 89, 139, 140, 145,
153, 176, 179–197, 207, 220, 232, 249,
250, 271
bieda/bogactwo, opozycja 174, 175
dzielnice biedy 175, 176, 180
turystyka biedy 177, 178, 190
- biografia 15, 16, 22, 23, 36, 43, 52, 54, 55,
78, 80, 81, 87, 88, 114, 140, 151, 161,
183, 219, 222, 224, 225, 233, 239, 256,
275, 277–280, 283, 286, 287, 290–292
biografia rzeczy 276–280, 285, 287,
289, 291, 292
biografie rodzinne 16, 219
projekt biograficzny 38, 40, 63
- Bollywood 76, 116
film 38, 41, 65, 171, 247
taniec 41–44
buddyzm 29, 36, 69
- centrum–peryferie 13, 49, 117, 121, 122
choreografia 170, 171
choroba 56, 86, 167, 176, 178, 179, 186,
190–193, 196, 234, 252, 256
cosplay 43, 44, 277, 278
- duchowość 14, 31, 32, 34, 36, 37, 50, 52,
53, 55, 58–60, 62, 64–68, 70, 89, 90,
117, 178
cielesność/duchowość, opozycja
29
ćwiczenia duchowe 52, 58
duchowa moda 34
energia duchowa 11
materializm/duchowość, opozycja 14,
28 zob. też Wschód/Zachód, opozycja
„podróż duchowa” 64, 68
pop-duchowość 66
przebudzenie duchowe 31
przemiana duchowa 36, 90
wartości duchowe zob. wartości
zarządzanie duchowością 57
- egzotyczność, egzotyka 23, 35, 41, 44, 45,
59, 77, 78, 82, 83, 86, 94, 107, 112,
129, 130, 134, 135, 139–142, 170, 187,
203, 227, 230, 235, 236, 240, 252, 253
deegzotyżacja 226
egzotyczna zmysłowość 13, 41

- egzotyczna podróż 22, 85, 93, 120
egzotyczne rytuały 73
egzotyzacja 113, 169, 180, 188, 190, 226
piętno egzotyczności 113
spojrzenie egzotyzujące 146
eskapizm 41
estetyzacja 19, 38, 40, 43, 67, 78, 103, 104, 111, 286, 288, 291 zob. też wartości estetyczne
filozofia 28, 33, 38, 53, 62, 63, 69, 288, 291
flashpacker zob. backpacking
globalizacja 16, 28, 46, 115, 237
globalne przepływy 17, 45, 52, 244, 258, 273, 276, 293
głód 22, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 188, 189, 192–196, 263
guru 31, 34, 59–61, 63, 64, 89, 95, 116, 135
henna 76, 77
„hindufob” 89
hippisi 30, 35, 36, 76, 77, 81, 116, 220, 221, 230
imperialny światopogląd 107
indyjskość 9, 32, 35, 37–40, 47, 66, 79, 80, 83, 87, 99, 107, 109, 135, 147, 156, 163, 167, 172, 178, 188, 190, 287
znaki indyjskości 18, 38
instytucjonalizacja 74, 75, 175, 264, 266
intymność 55, 56
język 13, 15, 29, 32, 91–95, 107–109, 111, 112, 146, 167, 171, 215, 216, 232, 237, 240, 260, 265, 271, 272, 278
joga 38, 40, 58–61, 90, 249, 287, 288
jogin 62, 63, 89
kolonializm, kolonializacja 32, 49, 52, 53, 57, 82, 85, 96, 97, 101–103, 106, 107, 113, 120, 125, 134, 142, 170, 172, 173, 182, 187, 209, 225
kolonizator 9, 98, 105, 107, 187, 221
postkolonializm 15, 82, 101, 122, 173, 187
„koniec świata” 146, 236, 237
kontrkultura 20, 29, 32, 35–37, 61, 68, 88, 107, 116, 230, 235
kontrkulturowe podróżowanie 220, 221
korytarz 272, 273
bezpieczny korytarz 250, 269, 271, 273, 274
niewidzialny korytarz 272
krajobraz 49, 58, 66, 73, 103, 106, 107, 122, 127, 136, 141, 143, 147, 159, 174, 182, 189, 197, 198, 202
kultura backpackerska zob. backpacking
kultura konsumpcyjna 13, 20, 21, 29, 37–40, 45–47, 115 zob. też makdonaldyzacja
kultura terapeutyczna zob. terapia
„Lonely Planet”, przewodniki 73, 74, 80, 116, 221, 241, 247, 258, 261, 262, 264–269, 271
makdonaldyzacja 58–60, 67
manga 40, 43, 277, 278
mantra 31, 66, 288
mantrowanie 30
marka 20, 45–47
medytacja 31, 52, 54, 58–60, 62, 65–68, 77, 90, 150, 249, 269, 287, 288
miłość 41, 52, 54–56, 59, 60, 68, 84, 85, 87, 218
mimikra 42, 285
mitologia backpackerska zob. backpacking
mitologia podróżnicza 47, 108, 205
mitologizacja 12, 141
mobilność 13, 17, 21, 115, 119, 121, 122, 136, 139, 144, 204, 220, 221, 228, 236, 237, 280, 286, 291–293
paradygmat mobilności 17
modlitwa 53, 54, 98
nie-miejsce 122, 123, 141

- odmienność 13, 28, 40, 50–52, 129, 236
 Okcydent 285, 293 zob. też Zachód
 okcydentalizacja 14, 288
 okcydentalizm 14
 Orient/Okcydent, opozycja zob. Orient
 Orient 12–14, 20, 22, 23, 34, 37, 39–43, 45, 47, 107, 275, 276, 278, 293 zob. też Wschód
 „gry w Orient” 42, 43
 Orient–Europa, relacja 82
 Orient/Okcydent, opozycja 293 zob. też Wschód/Zachód, opozycja
 „Orient w Warszawie” 19, 39
 orientalizacja 12–14, 22, 35, 37, 39, 43, 45, 64, 275, 279, 280, 292
 orientalizm 12–14, 32, 82
 orientalność 15, 28, 35, 37, 39, 40, 45, 82, 275, 276, 286, 291
- patrzenie zob. spojrzenie
 peryferie 120, 123, 207, 267 zob. też centrum–peryferie
 pikareska 215, 227
 pikarejskość 217, 218, 223, 235
 podróż duchowa zob. duchowość
 podróżnicza mitologia zob. mitologia
 podróżnik/turysta, opozycja zob. turystyka
 postkolonializm zob. kolonializm
 postturystyka (posttourism) 114, 115, 159, 214, 225
 postturysta 114, 115, 121
 powieść łotrzykowska zob. pikareska
 „prawdziwe Indie” 9, 39, 52, 78, 138, 148, 164, 174, 175, 178, 271
 „prawdziwi Hindusi” 156
 PRL (Polska Rzeczpospolita Ludowa) 35, 36, 93, 99, 100, 107, 127, 128, 133, 140, 156, 173, 193, 202–204, 206, 225–227, 229, 230, 232, 234, 235
 projekt biograficzny zob. biografia
 projekt tożsamościowy 16, 21, 72, 145, 246
 przedstawienie (performance) 170, 171
 przemysł kulturowy 17, 38, 46, 47
 pustelnik 63
- rasizm 82, 84
 religia 26–28, 33, 37, 38, 55, 62, 76, 77, 94, 117, 218, 269, 271
 praktyki religijne 34
 religijność 14, 27, 68, 90
 ruchy religijne 37
 romans rycerski 215, 218
- samorozwój 55, 66
 sceptycyzm 39, 40, 66
 slumsy 41, 89, 98, 119, 134, 174, 176, 177, 182, 227
 estetyka slumsowa 173
 turystyka slumsowa 175, 177 zob. też bieda
 slumturystyka 175–177
- spojrzenie (patrzenie) 49–51, 70, 101, 103, 126, 141, 174, 181, 182, 194, 195, 198, 200
 spojrzenie egzotyzujące 146
 „spojrzenie panoramiczne” 147
 „spojrzenie turystyczne” 115
 sprawczość 155, 177, 242, 257, 276
 starość 80, 81, 85, 86, 88
 stereotyp 71, 85, 176, 180, 234, 256
 stereotypizacja 14
 stereotypowość 91, 100, 140, 145, 160, 164, 165, 233
- symbol 12–14, 17, 19, 34, 38, 41, 46, 49, 52, 53, 63, 66, 82, 90, 93, 127, 239, 256, 258, 288–290, 292
 symboliczność 13, 18, 38, 40, 75, 91, 100, 115, 116, 120, 124, 136, 147, 148, 164, 167, 171, 176, 222, 228, 264, 267, 290
 symboliczny potencjał 21, 23, 120, 124, 126, 275
 symbolika 13, 16, 53, 64, 90, 125
 symbolizacja 72, 83, 89, 90, 111, 127, 134, 176, 208, 255, 264, 265
- symulakra 111, 115, 284
 symulakryczność 39, 40, 43, 110, 114
 świat przedsymulakryczny 125

- śmierć 27, 31, 60, 85–87, 97, 118, 119,
126, 180, 192, 193
święty człowiek 63, 67, 69
- taniec indyjski zob. Bollywood
tatuaż 289, 290
terapia 53, 54, 59, 64, 85, 215, 222, 288
 autoterapia 52, 55
 „indyjska terapia” 83
 kultura terapeutyczna 21, 54, 56, 65, 67
 narracja terapeutyczna 54, 56, 85, 87
 psychoterapia 52, 64, 116
 świat przedterapeutyczny 56
 terapia oddechowa 119
 terapia pisaniem 53
 usługa terapeutyczna 61
topika 10, 11, 14, 15, 18–20, 22, 28, 29,
64, 65, 67, 68, 90, 91, 137, 171, 174,
185, 214, 219, 225, 226, 230, 250–252
topografia 30, 142, 147, 198, 205, 236 zob.
 też krajobraz
topos 10–12, 16–18, 20, 21, 25, 27–29, 32,
33, 39, 47, 61, 64, 65, 68, 70, 87, 90,
116, 157, 219, 226, 229
towar 20, 46, 47, 236, 291
 utowarowienie 38
travelebryta 89, 94
turystyka 22, 59, 75, 79, 80, 97–100, 107,
108, 110–115, 120, 121, 156, 157,
175–178, 190, 191, 205, 209, 225, 229,
237–240, 243, 249, 251, 252, 254, 256,
258–261, 264, 270, 271, 274, 288
 atrakcja turystyczna 48, 71, 79, 100,
104, 111, 145, 209, 215, 237, 250, 252,
253, 261, 266, 269, 271
 „spojrzenie turystyczne” zob. spojrze-
 nie (patrzenie)
 postturystyka zob. postturystyka (post-
 tourism)
 przemysł turystyczny 71
 turysta/podróżnik, opozycja 71, 100,
238
 turystyfikacja 17, 47
 turystyka biedy zob. bieda
 turystyka medyczna 15
 turystyka slumsowa zob. slumsy
 turystyka trampingowa 172, 239–242,
245, 247, 254–258, 265
 typy turystyki 74
 wyobrażenia turystyczna 16, 247 zob.
 też wyobrażenia podróżnicza
- utopia 41, 152, 156, 208, 210, 243, 256,
269
- wartości (aksjologia) 51, 62, 67, 68, 71, 77,
106, 121, 172, 215, 221, 230–233, 235
 aksjologiczne schematy 106
 wartości autoteliczne 117, 282
 wartości duchowe 26
 wartości egzystencjalne 52
 wartości ekonomiczne 52, 227
 wartości estetyczne 283, 291 zob. też
 estetyzacja
 wartości podróżnicze 137
 wartości Zachodu 52, 58, 63, 64, 83,
84, 88, 176
 Wschód jako źródło wartości 29
wolność 22, 29, 55, 72, 81, 112, 162, 206,
207, 209, 213, 229, 230, 241–243, 247,
250, 252, 255–257, 259, 267
 wolność podróżowania 99, 208, 242,
243
- Wschód 10, 13, 14, 27, 28, 32–34, 36, 40,
45, 54, 60, 62, 63, 82, 89, 90, 132, 148,
162, 221, 224, 276, 280
 jako źródło wartości 11, 29
 Wschód/Zachód, opozycja 12–14, 28,
29, 33, 34, 51, 67, 78, 82, 207 zob. też
 Orient/Okcydent, opozycja
- wyobrażenia podróżnicza 16, 17, 22, 75, 77,
100, 120, 123, 128, 141, 148, 155, 156,
172, 174, 185, 196, 203, 209, 210, 211,
237, 250, 285, 287
- wyzysk 105, 153, 184
- Zachód 10–15, 19, 20, 25, 27–29, 32–34,
38, 39, 50–52, 57–65, 67, 68, 70, 74,
77–84, 90, 95, 98, 101, 102, 108, 112,
117, 119, 120, 123, 135, 142, 145, 172–

174, 176, 179, 197, 207, 220, 221, 226,
228–230, 235, 250 zob. też Okcydent
wartości Zachodu 52, 58, 63, 64, 83,
84, 88, 176

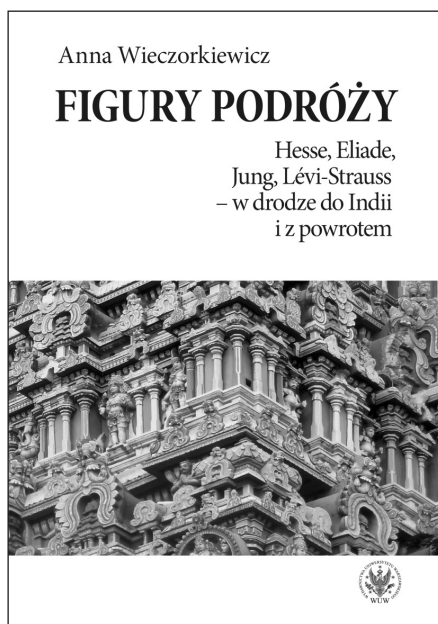
Wschód/Zachód, opozycja zob. Wschód
znaki indyjskości zob. indyjskość

żelazna kurtyna 95, 98, 207



Karolina Anna Kulpa

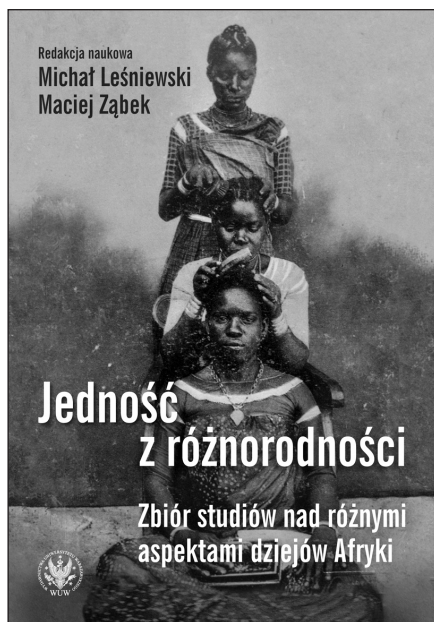
EGIPSKA PODKRÓLOWA



Anna Wiczorkiewicz

FIGURY PODRÓŻY

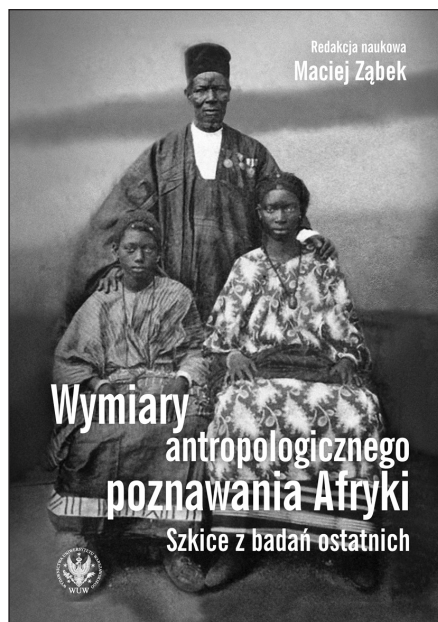
Hesse, Eliade,
Jung, Lévi-Strauss
– w drodze do Indii
i z powrotem



Redakcja naukowa
Michał Leśniewski
Maciej Ząbek

Jedność z różnorodności

Zbiór studiów nad różnymi
aspektami dziejów Afryki



Redakcja naukowa
Maciej Ząbek

Wymiary antropologicznego poznawania Afryki

Szkice z badań ostatnich



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7

tel. 22 55 31 333

www.wuw.pl

Topika drogi do Indii zaznacza swą obecność w literaturze, w filmie, w sztukach plastycznych, w sztuce użytkowej, w praktykach życia codziennego. Wprawdzie na gruncie akademickim dokonuje się demistyfikacji zachodniego doświadczenia Orientu, ale doświadczenie to jest ponownie zaczerpnięte na gruncie kultury popularnej. Dlaczego idea o podróży do Indii wciąż wydaje się atrakcyjna?

To pytanie pociąga za sobą kolejne: jak przekształcane są imaginaria posługujące się tą topiką? Jak oddziałują one na realnie odbywane podróże? W jakich obszarach codzienności zaznacza się ich działanie? Tęgo rodzaju pytania dały początek tekstom zawartym w tej książce. Ma być ona raczej szkicownikiem niż panoramą. Skupia się na tych elementach widoku, które rysownik uzna za kluczowe dla obrazu. To właśnie dzieje się w zebranych tu trzynastu tekstach. Zarysowują one różne ujęcia i warianty kulturowego przetwarzania toposu drogi do Indii. Odwołują się do literatury podróżniczej i reportażowej, do filmów fabularnych i tych z obszaru *infotainment*, do forów i blogów podróżniczych, do wywiadów i obserwacji etnograficznych. Fragmenty zaczerpnięte z różnych obszarów kultury mogą bowiem stanowić aktualizację tych samych toposów.

Anna Wiczorkiewicz, profesor nauk humanistycznych, absolwentka filologii polskiej oraz etnologii i antropologii kulturowej na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie obecnie pracuje. Swoje projekty badawcze realizowała też w ramach stażów i grantów na uniwersytetach zagranicznych (m.in. New School University w Nowym Jorku, Uniwersytet Stanowy w San Diego, uniwersytety w Leicester, Sztokholmie, Mediolanie, Kopenhadze, School of Social Science Research w Amsterdamie). Jej badania sytuują się na pograniczu antropologii, literaturoznawstwa, filozofii i socjologii. Jest autorką książek: *Wędrowcy fikcyjnych światów. Rycerz, pielgrzym i włóczęga* (1997), *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia* (2000), *Apetyty turysty. O podróżniczych kontaktach ze światem* (2008), *Monstruarium* (2009), *Czarna kobieta na białym tle. Dyptyk biograficzny* (2013), *Figury podróży. Hesse, Eliade, Jung, Lévi-Strauss – w drodze do Indii i z powrotem* (2021). Publikowała też liczne artykuły w pracach zbiorowych oraz czasopismach naukowych.

