

Krzysztof Moraczewski
Poznań

Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury

Dziedzictwo tzw. szkoły *Annales*, a w specjalny sposób dorobek Fernanda Braudela, należy do najczęściej dyskutowanych zagadnień światowej socjologii, historii, politologii – ogółu nauk społecznych. Tym bardziej więc uderza jego nikła obecność w polskich dociekaniach kulturoznawczych¹. Przygaśnięcie owej popularności wiąże się dopiero z dominacją humanistyki zbiorczo nazywanej postmodernistyczną, choć i w tym przypadku można mówić właśnie o przygaśnięciu, a nie odwrotnie. Jeśli zresztą zgodzić się, co jednak nie wydaje się oczywiste, na włączenie do postmodernizmu historyczno-filozoficznych prac Michaela Foucaulta, to okaże się, że także ten nurt myślowy posiada pewne postaci, które rozlicznymi niemi wiążą się z tradycją *Annales*. O owej dobrze uzasadnionej popularności zdecydowały, jak sądzę, trzy czynniki. Po pierwsze, czynnik metodologiczny, tj. wyprowadzenie nauk społecznych poza dotychczasową postać sporu o nomotetyzm i idiografizm i zaproponowanie alternatywnego sposobu rozumienia roli prawidłowości, umożliwiającego uniknięcie rozpoznanych pułapek opcji XIX-wiecznych (problem wyartykułowany przede wszystkim przez Marca Blocha); po drugie – czynnik teoretyczny, tzn. zarysowanie najpierw przez Luciena Febvre’a, a następnie oryginalne rozwinięcie przez Braudela określonej teorii diachronicznych procesów społecznych, a w dalszej kolejności pełnej teorii cywilizacji o kształcie otwartym, umożliwiającym jej udoskonalanie i poddającej się falsyfikacji; po trzecie – czynnik empiryczny: założenia teoretyczne i metodologiczne szkoły *Annales*

¹ W polskiej literaturze historycznej z kolei recepcja ta była bardzo bogata. Obejmuje dyskusje zawarte w opracowaniach ogólnych m.in. Jerzego Topolskiego i Andrzeja F. Grabskiego, niezwykle bogate odniesienia licznych historyków w artykułach oraz metodologicznych fragmentach książek oraz pozycje monograficzne – w kręgu bliskim intelektualnie niniejszym rozważaniom przede wszystkim książkę Wojciecha Wrzoska *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995 (II wyd. 2010).

stanowiły podstawę studiów empirycznych należących do najdoskonalszych prac w historii nauk społecznych. Wymieńmy tutaj tylko przykładowo książkę Marca Blocha o społeczeństwie feudalnym, monografię Luciena Febvre'a o problemie niewiary w XVI w., kanoniczne opracowania Braudela poświęcone historii Francji, świata śródziemnomorskiemu w XVI w. oraz cywilizacji materialnej, gospodarce i kapitalizmowi w świecie preindustrialnym (czwartą, obok prac Karola Marksa, Maksa Webera i Wernera Sombarta wielką teorię kapitalizmu), wskaźmy na rozliczne prace takich autorów, jak Pierre Chaunu, Jean Delumeau, Jacques Le Goff czy – poza Francją – Bronisław Geremek, Alberto Tenenti i inni oraz pozostający w bardziej złożonych względem Annales relacjach Krzysztof Pomian, Immanuel Wallerstein, Aron Guriewicz, Michael Foucault, a nawet Pierre Bourdieu. Trudno byłoby wskazać inną tradycję intelektualną XX w., która okazałaby się dla nauk społecznych tak owocna. Całość projektu szkoły Annales ukierunkowana jest jednak na ideał humanistyki jako nauki, nic też więc dziwnego, że rzadziej się doń odwoływano w dobie niedawnego uwiądu owego ideału. Dziedzictwo Annales, jako projekt pełnej integracji nauk społecznych pod szyldem historii, dzieli także koniunktury, jakim podlega postulat interdyscyplinarności – formalnie akceptowany, poznawczo bowiem wydaje się niezbędny, ale instytucjonalnie traktowany jak przysłowiowa „kula u nogi”.

Podjęcie pracy nad projektem kulturoznawczej subdyscypliny, roboczo przeze mnie nazywanej teoretyczną historią kultury, mieszczącej się w ramach kulturoznawstwa uprawianego jako humanistyka zintegrowana, a opartą na ustaleniach społeczno-regulacyjnej teorii kultury, wymusza konfrontację z dorobkiem Annales. Powody tej konfrontacji wydają się już oczywiste. Właśnie taka konfrontacja jest celem niniejszego artykułu, warto więc w największym skrócie wyłuszczyć założenia tego wyjściowego projektu. Zatem teoretyczna historia kultury ma za zadanie: (a) dostarczyć konstrukcji teoretycznych umożliwiających rekonstrukcję określonych historycznych stanów kultury oraz eksplanację ich zmian, (b) wykorzystywać wyniki analizy wyjaśnianego materiału empirycznego dla udoskonalenia bazowej teorii, (c) syntetyzować wyniki różnych dyscyplin szczegółowych. Te trzy cele można oczywiście rozbić na dziesiątki szczegółowych postulatów, tutaj jednak wystarczy takie ich zarysowanie. W dalszej części tekstu poddane zostaną analizie wybrane propozycje teoretyczne szkoły Annales, przede wszystkim Fernanda Braudela, odnoszone zarazem do ustaleń społeczno-regulacyjnej teorii kultury, jako koncepcji bazowej dla projektowanej subdyscypliny.

Podstawowe znaczenie posiada sformułowana przez Braudela koncepcja cywilizacji jako tej całości, do której odnoszone są wszelkie wyjaśnienia i której kształt wymusza określoną formę integracji nauk społecznych w celu jej kompletnego badania. Koncepcja ta wywodzi się nie tyle z wcześniejszych anglosaskich projektów historii cywilizacji, np. Buckle'a czy Toynbeego, co raczej z analogicznego projektu Marcela Maussa, a więc pośrednio także z tradycji socjologicznej

Emila Durkheima. Sposób operowania wypracowaną koncepcją cywilizacji i właściwą jej efektywność można w całej pełni obserwować w aplikacjach, dokonanych w fundamentalnych pracach Braudela, przede wszystkim zaś *Kulturze materialnej, gospodarce i kapitalizmie XV–XVIII wiek*. Nie została ona jednak wyłożona tam *explicite*. Pełnej prezentacji dokonał autor w swej *Gramatyce cywilizacji*, w jej wstępnej części teoretycznej. Specyficzny kontekst powstania tej książki (pisana była jako podręcznik historii dla ostatniej klasy ówczesnych francuskich szkół średnich) wymusił taką systematyczną prezentację na historyku skądinąd niechętnym przedstawianiu założeń teoretycznych i metodologicznych w oderwaniu od analizy materiału empirycznego. Tenże sam podręcznikowy tryb prezentacji powoduje jednak konieczność konfrontacji z aplikacjami koncepcji, bowiem tekst *Gramatyki cywilizacji* okazuje się niewystarczający. Przedstawiona próba rekonstrukcji Braudelowskiego pojęcia cywilizacji odwoływać się zatem będzie do różnych testów interpretowanego autora².

Cywilizacja jest rozumiana przez Braudela jako struktura wielopoziomowa w dwóch znaczeniach. Po pierwsze zatem cywilizacja rozumiana jest jako określona przestrzeń geograficzna, co stawia kwestię zależności między kształtem cywilizacji a warunkami środowiskowymi i odwołuje się do tradycji *géographie humaine* – dyscypliny projektowanej przez Paula Vidala de la Blache’a u początku XX w. oraz antropologicznych koncepcji areału kulturowego i obszaru kulturowego, powiązanych z tradycją antropologii dyfuzjonistycznej. Zależność taka nie jest rozumiana przez Braudela deterministycznie. Środowisko geograficzne musi być pojęte jako pole wyznaczające możliwości działania dla danego społeczeństwa. Znaczenie środowiska geograficznego objawia się zatem w sposobie wykorzystania jego dostępnych elementów (co pozwala np. odróżnić cywilizacje fluwialne i talassokratyczne – niezeterminowane przez geografę, ale wykorzystujące możliwości, jakie stwarzają rzeka czy morze), w ograniczeniach i ułatwieniach, jakie stwarza ono dla ruchu i cyrkulacji wewnątrzcywilizacyjnej oraz – analogicznie – dla wymiany międzycywilizacyjnej i ewentualnej odmowy takiej wymiany. Aby sprecyzować swój sposób rozumienia owej zależności, wyjątkowo odwołuje się Braudel wprost do koncepcji genezy i wzrastania cywilizacji Toynbeego, tj. dialektyki wyzwania i odpowiedzi³. Środowisko jest tu zatem rozumiane jako określone wyzwanie, na które zamieszkująca je społeczność udziela, zależnej już od czynników innych niż geograficzne, określonej odpowiedzi. Zaistnienie takiej dialektyki nie stanowi jednak zdaniem Braudela uniwersalnej zasady powsta-

² Por. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. F. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006; F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I-II, przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab, Książka i Wiedza, Warszawa 2004; F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, t. I-III, przeł. M. Ochab i P. Graff, PIW, Warszawa 1992, F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1971.

³ Por. A.J. Toynbee, *Stadium historii*, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 69-155.

wania cywilizacji o charakterze prawa, jak chciał Toynbee. Badanie cywilizacji w wymiarze historycznym prowokuje następnie pytanie o historyczną zmienność owych warunków geograficznych, zwłaszcza zaś klimatu. Powoduje to konieczność odwołania się do analizy owych warunków w konkretnym momencie dziejów, a więc do wiedzy dostarczanej przez historię klimatu.

Dobrym przykładem owego niedeterministycznego myślenia o zależności życia społecznego i warunków fizycznych może być rozumowanie dotyczące roli kukurydzy w cywilizacjach środkowoamerykańskich.

Kukurydza jest bez wątpienia cudowną rośliną, rośnie bardzo szybko, a jej ziarno nadaje się do jedzenia jeszcze przed dojrzewaniem. [...] Niełatwo to sobie wyobrazić, lecz w epoce kolonialnej plony były analogiczne do współczesnych na niewielkich plantacjach – od pięciu do sześciu kwintali z hektara. [...] Fernando Marquez Miranda, archeolog badający to zagadnienie, wyraźniej niż ktokolwiek inny przedstawił związane z nią korzyści: wymaga ona od chłopca nie więcej niż pięćdziesięciu dni pracy w roku [...]. Chłopi mają zatem dużo wolnego czasu, aż nazbyt dużo. Kukurydza z nawadnianych teras w Andach i z brzegów jezior na Wyżynie Meksykańskiej doprowadziła (ale czy to wina kukurydzy, nawadniania, czy też gęstych z racji swej liczebności opresyjnych społeczeństw?) w każdym razie do powstania państw teokratycznych, które wykorzystywały cały wolny czas rolników do przeprowadzania ogromnych robót na egipską modłę. Gdyby nie kukurydza, nie byłoby gigantycznych piramid Majów i Azteków, cyklopowych murów Cuzco ani imponujących cudów Machu Picchu. [...] Jak zwykle musimy sobie zadać pytanie, czyja to wina? Oczywiście ludzi, ale też i kukurydzy.⁴

Zatem warunkowany właściwościami środowiska fizycznego wybór podstawy żywienia, kukurydzy jako „rośliny cywilizacyjnej”, nie determinuje struktury państw Ameryki Prekolumbijskiej ani kształtu ich architektury, ale uwalniając dzięki łatwości uprawy olbrzymią ilość pracy, która może być wykorzystana dla celów innych, niż podtrzymanie biologicznej egzystencji („wina” kukurydzy), umożliwia skierowanie jej za pomocą opresyjnej organizacji państwowej ku przedsięwzięciom monumentalnym („wina” ludzi). Zależność kształtu cywilizacji od zajmowanego przez nią środowiska fizycznego powinna być zatem rozumiana dwojako: (a) cechy środowiska fizycznego określają, co jest dla danej cywilizacji możliwe, a co – przy danym stanie organizacji technicznej, wiedzy, technologii – możliwe nie jest (np. kultura oparta na uprawie manioku i dysponująca techniką porównywalną z Aztekami, czyli właściwie eneolityczna, nie uwolni ilości pracy potrzebnej do powstania architektury monumentalnej); (b) środowisko stwarza określone wyzwanie, któremu społeczeństwo winno skutecznie sprostać pod groźbą własnej dezintegracji (model Toynbeego, nietraktowany jednak jako prawo genezy cywilizacji).

Po drugie, cywilizacja jest określonym społeczeństwem. Zależność między tymi dwoma pojęciami jest dość złożona, w przeciwieństwie jednak do Toynbeego, który wielokrotnie traktuje je jako wymienne, Braudel przyjmuje stanowisko

⁴ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm*, t. I, s. 138-139.

Lévi-Straussa, uważając iż terminy ‘społeczeństwo’ i ‘cywilizacja’ wyznaczają odmienne perspektywy poznawcze. Pytanie o społeczeństwo jest po pierwsze pytaniem o jego strukturę, wyznaczaną przez procesy takie jak urbanizacja oraz różnorakie stratyfikacje. Pierwszą stratyfikacją jest określona hierarchia, która w zależności od badanej cywilizacji przejawiać się może jako układ klas, stanów czy kast.

Czy to w liczbie pojedynczej, czy mnogiej, termin ‘hierarchia społeczna’ sprowadza się do określenia banalnej, choć podstawowej treści słowa ‘społeczeństwo’, podźwigniętego tutaj, dla wygody naszego wykładu, na wyższy poziom. Wolę mówić o hierarchiach niż warstwach, kategoriach czy nawet klasach społecznych, mimo że każde większe społeczeństwo ma przecież swoje warstwy, kategorie czy nawet kasty, a nawet klasy – te ostatnie uzewnętrznione lub nieuzewnętrznione, to znaczy odczuwane świadomie lub nie – wraz z odwieczną walką klasową. Dotyczy to w s z y s t k i c h społeczeństw [podkr. F.B.]. Raz przynajmniej nie zgadzam się z Gurvitchem, który utrzymuje, że walka klasowa zakłada, jako warunek *sine qua non*, precyzyjną świadomość owych walk i przeciwieństw. [...] powróćmy jednak do preferowanego przez nas słowa ‘hierarchia’. Z samej swojej istoty znajduje ono bez większej trudności zastosowanie w całej historii społeczeństw gęstego zaludnienia: żadne z nich nie rozwija się bowiem horyzontalnie, na planie równości. Wszystkie one są w oczywisty sposób zhierarchizowane.⁵

Znakomitym przykładem wyjaśnienia szerokiego fenomenu społecznego i kulturowego w kategoriach napięć powiązanych z hierarchią społeczną jest analiza wczesnonowżytnego bandytyzmu w świecie śródziemnomorskim. Bandytyzm ten powiązany ze zbiorową nędzą osiagającą szczyt ok. roku 1650, interpretowany jest przez Braudela jako wojna społeczna, swoisty zastępnik rewolucji, która nie może zostać dokonana ze względu na siłę młodych państw terytorialnych i skuteczność ich aparatu kontroli i przymusu. Bandytyzm tworzy więc jedną całość z ciągiem rozruchów plebejskich, ogarniających w XVI w. zwłaszcza śródziemnomorskie miasta. Rozumowanie to wsparte jest olbrzymim materiałem faktograficznym, w tym analizą samoświadomości i uczestników zamieszek, i ruchów bandyckich, odbywających się pod hasłami *viva la poverta, nobeli contra li villani czy battaglia di popolo contra la nobilita*⁶. Oczywista jest zależność Braudelowskiej analizy od prac Borysa Porszniewa o przedrewolucyjnej Francji, zresztą przywoływanych wprost.

Stratyfikacji wertykalnej towarzyszy stratyfikacja, którą – z braku lepszego słowa – nazwałbym horyzontalną. Odwołując się do tradycyjnego, antropologicznego odróżnienia cywilizacji i kultur, jako społeczności o różnym stopniu rozwoju, Braudel wskazuje na obecność kultur pierwotnych wewnątrz każdej cywilizacji, co obrazuje następnie przykładem Chin. Przyznam, że posłużenie się ową antropologiczną dychotomią wprowadza moim zdaniem niepotrzebny zamęt terminologiczny, słowo „cywilizacja” zaczyna być bowiem używane w dwóch

⁵ *Ibidem*, t. II, s. 425.

⁶ Por. F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski*, t. II, s. 84-107.

odmiennych sensach jednocześnie. Lepiej byłoby zapewne ująć ten problem następująco: każda cywilizacja obejmuje i włącza w swą strukturę społeczności kulturowo sobie obce, niezsynchronizowane pod względem rozwoju społecznego, gospodarczego, itd. Dotyczy to nie tylko Chin, ale i Europy, z klasycznym przykładem miejsca chłopstwa w kulturze średniowiecza, tak znakomicie analizowanym przez Arona Guriewicza⁷ czy nawet w Europie współczesnej.

Cywilizacja jako określone społeczeństwo to jednak nie tylko problem stratyfikacji, ale też problem trwania, w którego perspektywie cywilizacje są, by tak rzec, powolniejsze niż społeczeństwa (nośnikiem cywilizacji rzymskiej w Galii może stać się nowa grupa społeczna, tzw. Galorzymianie, a więc nowa społeczność może uczestniczyć w niezmienionej cywilizacji) oraz cały zestaw problemów demograficznych.

Postawienie problemu demografii prowadzi nas do trzeciego punktu rozważań Braudela, tj. do rozumienia cywilizacji jako określonych gospodarek. Francuski autor, który przecież zasłynął po pierwsze jako wielki historyk gospodarki, kładzie nacisk na kilka zwłaszcza zagadnień: zależność modelu gospodarczego od warunków demograficznych, cykliczny charakter zmian gospodarczych (gdzie odzywa się dziedzictwo Francois Simianda, i zbieżność z poglądami Ernesta Labrousse'a), reguły społecznej dystrybucji dóbr, reguły operowania nadwyżką gospodarczą. W przeciwieństwie jednak do wielu analityków rzeczywistości gospodarczej, m.in. Maksa Webera i Wenera Sombarta, Braudel specjalny nacisk kładzie na sektor gospodarki pośredniczący między nią a fizycznym środowiskiem cywilizacji, tj. na rolnictwo i jego fundamentalne typy powiązane z podstawowymi roślinami: pszenicą, ryżem, kukurydzą i maniokiem. Rzetelne zdanie sprawy z roli, jaką badaniu gospodarki przypisuje Braudel w ramach historii cywilizacji, przekracza możliwości niniejszego artykułu. Należałoby dokonać rzetelnej analizy trzech tomów książki o kapitalizmie, która jest przecież studium pisanym właśnie z perspektywy historii cywilizacji i bada tytułowe zjawisko we wszystkich jego cywilizacyjnych aspektach. Tutaj mogę jedynie pokusić się o przykład. Najbardziej interesujące są te spośród Braudelowskich wyjaśnień, które łączą różne wymiary cywilizacji. Warto więc przytoczyć przykład odnoszący się zarówno do struktury społecznej, jak i gospodarczej, tj. zagadnienie ilości siły roboczej i rozwoju techniki. Zdaniem Braudela, w demografii tkwi np. klucz do zrozumienia dlaczego nie doszło do swoistej rewolucji industrialnej, czyli upowszechnienia maszyny, w społeczeństwach, które, o czym wiemy z pewnością, dysponowały wystarczającą wiedzą techniczną, aby rewolucji takiej dokonać, zwłaszcza w społeczeństwie hellenistyczno-rzymskim i tradycyjnym społeczeństwie chińskim. Otóż czynnikiem blokującym okazuje się tutaj nadmiar dostępnej energii, wypracowywanej siłą ludzkich mięśni, zapewnianej przez niewolnictwo (Rzym) lub stan permanentnego przeludnienia

⁷ Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976.

(Chiny). Warto bliżej się przyjrzeć temu wyjaśnieniu ze względu na jego strukturę. Otóż w społeczeństwie rzymskim i chińskim pojawiają się niezbędne innowacje techniczne, a jednak, w przeciwieństwie do Anglii przełomu XVIII i XIX w., nie ulegają one upowszechnieniu, a nawet w ogóle wdrożeniu. Odpowiedź tkwi w tym, że nie istnieje zapotrzebowanie funkcjonalne, na które stanowiłyby one odpowiedź, tzn. rozwiązują one problem skądinąd już w danych społeczeństwach rozwiązany, tj. problem źródeł energii i wydajności produkcji. Praca ludzka w Chinach i Rzymie jest źródłem energii tańszym, niż byłaby ewentualna maszyna. Braudel dostarcza tu zatem klasycznego wyjaśnienia funkcjonalnego. Powrócę jeszcze do tego zagadnienia w dalszej części artykułu.

Po czwarte: cywilizacje są strukturami mentalnymi i, trzeba przyznać, z tym ich wymiarem ma francuski historyk największy problem, rozpoczynający się już od wyboru słownictwa. „Zbiorowa psychika”, „mentalność”, „narzędzia umysłowe”, itd. Mimo że żaden z tych terminów nie wyznacza dobrze określonego pojęcia, może z wyjątkiem „narzędzi umysłowych”, gdyby je rozumieć dokładnie na sposób Luciene Febvre’a, to zarysowują one sferę badań, od której abstrahować nie można pod groźbą pozorności wyjaśnień. Mimo iż Braudel poddaje raczej bezlitosnej krytyce te koncepcje kapitalizmu, które traktują go jako specyficzny *Geist*, a więc mentalność właśnie, tj. głównie koncepcje Webera i Sombarta, to przecież krytyka owa dotyczy absolutyzacji owych czynników mentalnych i nieuwzględnienia odpowiedniego materiału faktograficznego, a nie ma na celu podważenia pytania o kapitalistyczną mentalność. Nie bez racji krytyka ta znajduje się w tym rozdziale dzieła Braudela, w którym on sam próbuje na takie pytanie odpowiedzieć, śledząc, rozwiniętą potem przez Jacques’a Le Goffa historię „teologii lichwy”, a więc starcia elementów mentalności przedkapitalistycznej z fundamentalnym narzędziem kapitalizmu, jakim jest kredyt. Religii też przypisuje w ramach owej mentalności zbiorowej kluczowe znaczenie. Trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie, co dokładnie obejmuje pojęcie mentalności – stanowi ono najsłabszy punkt koncepcji Braudela, w tym sensie, że wymaga nowego opracowania, a nie odrzucenia. Z całą pewnością można wskazać dwa jej komponenty: wiedzę i sposoby odczuwania, badane o tyle rzecz jasna, o ile ulegają ekspresji.

Niemniej właśnie historia mentalności miała w następnym pokoleniu historyków *Annales* szczególne powodzenie. Jej źródła tkwią zarówno w praktyce badawczej ojców założycieli szkoły, by przypomnieć tylko książki Marca Blocha o królach-cudotwórcach i Luciene Febvre’a o Lutrze oraz o problemie niewiary w XVI w., jak i w innych nurtach badań historycznych, zagadnienie zostało bowiem właściwie postawione już przez Jacoba Burckhardta w jego projekcie „*Kulturgeschichte*” czy w inny sposób przez Johanna Gustava Droysena. Podstawowe znaczenie miała tu jednak praktyka Johana Huizingi i Norberta Eliasa. Za początek osobnego, „annalistycznego” nurtu historii mentalności, można zapewne uznać książkę Alberta Tenentiego o życiu i śmierci w sztuce XV w. Cały ten nurt

będzie jeszcze przedmiotem rozważań w dalszej części tekstu, już tutaj jednak warto zwrócić uwagę na jeden charakterystyczny problem. Jeżeli poszczególne elementy Braudelowskiej historii cywilizacji wyznaczają zarazem projekt integracji nauk społecznych, tj. cywilizacja jako środowisko wprowadza geografę humanistyczną, jako społeczeństwo – socjologię, a jako gospodarka – ekonomię, to powstaje problem adekwatnej dyscypliny badającej mentalność zbiorową. Zdaniem Braudela, jest to psychologia społeczna, z którym to wyborem będą jeszcze polemizował.

Po piąte, bo do tej pory nie pojawił się wymiar historyczny, cywilizacja jest określonym trwaniem. W terminologii Braudela oznacza to odwołanie do fundamentalnej tezy o stratyfikacji rzeczywistości dziejowej ze względu na różne tempa zmian. Czas historyczny jest pojmowany jako niejednolity, w uproszczeniu dający się przedstawić jako synteza trzech wymiarów: wydarzeniowego, koniunkturalnego i długiego trwania. Wymiar wydarzeniowy obejmuje sferę zmian najszybszych, skądinąd najtrudniej poddających się eksplanacji, ale wielokrotnie określonych przez procesy zachodzące na innych tempach. Wymiar koniunkturalny odnosi się do obserwowalnych zmian cyklicznych o średnim trwaniu, wreszcie, procesy długiego trwania obejmują ruchy sekularne i multisekularne, historię o tempie tak powolnym, że mogącą się błędnie wydawać nieruchomą. Skromny to sposób streszczenia największej innowacji w badaniach historycznych, wiemy bowiem skądinąd, że rewolucję zwaną Nową Historią w najwyższym stopniu współtworzyło właśnie wprowadzenie problematyki długiego trwania. Tutaj istotne jest dla nas, że cywilizacje jako struktury diachroniczne określone są właśnie na poziomie długiego trwania, który stanowi właściwy poziom strukturalny i objęte są siecią relacji między trzema wymiarami trwania historycznego, którą to sieć nazywa Braudel „dialektyką historii”. Pisze więc francuski autor, że:

Cywilizacja nie jest ani konkretną rzeczywistością ekonomiczną, ani konkretnym społeczeństwem. Jest tym, co trwa i żyje bez końca w całej serii rzeczywistości ekonomicznych i społecznych, wykorzystując przy tym znacznie ograniczoną elastyczność.⁸

Cywilizacja jako diachronia obejmuje nie tylko struktury długiego trwania, ale także problem zmiany, w szczególności problem odmowy przyjęcia określonej innowacji, zdaniem Braudela najczęściej spowodowanej niezgodnością innowacji ze strukturą cywilizacji określoną na poziomie długiego trwania, oraz problem zerwań i decyzji wewnątrzcywilizacyjnych. W odniesieniu do tych drugich powołuje się Braudel na studia Michaela Foucaulta, interpretowane właśnie jako wyjaśnienia decyzji dziejowych rozgrywających się na planie długiego trwania – dotyczy to zwłaszcza *Historii szaleństwa*. Skądinąd wiemy, że Foucault był bezpośrednio powiązany z tradycją *Annales*, choćby przez współpracę z Pierre Chaunu.

⁸ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, s. 68.

Jeżeli wszystkie te elementy traktowane mają być jako struktura, to trzeba postawić dalsze pytania, dotyczące rodzaju powiązań wewnątrz tej struktury oraz ich kierunków. Braudel idzie tutaj po pierwsze za Luciene Febvre'em. Przyjmuje zatem: (a) interakcyjny charakter struktury, dający się objaśnić jako zasada współzależności i wielokierunkowości powiązań pomiędzy elementami struktury. Pociąga to za sobą tezę o (b) niemożliwości stałej hierarchizacji elementów struktury pod względem kierunków oddziaływań, co nie oznacza, aby hierarchizacja taka nie mogła być dokonywana dla rzeczywistości konkretnego czasu i miejsca i z zaznaczeniem ograniczonej jej ważności. Uwzględnienie diachronii pociąga za sobą (c) tezę o ruchomości struktur, tzn. o historycznej zmienności powiązań wewnątrzstrukturalnych. Jeśli Febvre w dużym stopniu kierował ową koncepcję zarówno przeciw dogmatycznemu francuskiemu marksizmowi oraz koncepcji Micheleta, to dla Braudela owa warstwa polemiczna wydaje się mało istotna. W ujęciu jednak samej diachronii wydaje się Braudel iść raczej za Markiem Blochem niż Luciene Febvre'em. Febvre wyobrażał sobie bowiem studium diachroniczne jako komparatystykę przekrojów synchronicznych, a więc sposób, który zrealizował Foucault w *Słowach i rzeczach* i z którego miał on, począwszy od *Historii szaleństwa*, zrezygnować. Tymczasem Marc Bloch postulował badanie struktur w wymiarze ich nieustannej zmienności, a więc w stałym ujęciu diachronicznym, przeciwstawiając się stabilizacji struktur, jakie pociąga za sobą operowanie przekrojem synchronicznym. Ten merytorycznie o wiele ambitniejszy wybór, którego za Blochem dokonuje Braudel, pociąga za sobą nie tylko określone problemy eksplanacyjne i rekonstrukcyjne, ale nawet konieczność poszukiwania innowacyjnych, odpowiednich dla przedstawienia problemu, rozwiązań w zakresie prezentacji narracyjnej wyników badań.

Wreszcie, zarówno dziedzictwo Febvre'a, jak i bliskość pracy Foucaulta zwraca uwagę Braudela na obecność wewnątrz każdej struktury tego rodzaju elementów, które nie są zdeterminowane kształtem samej struktury: dysfunkcjonalnych innowacji, archaizmów, genetycznie zdeterminowanych odmienności lokalnych, czy w planie diachronicznym, także pozastrukturalnych, a zmieniających kształt samej struktury wydarzeń, takich jak katastrofy naturalne. Sławne trzęsienie ziemi w Lizbonie nie zostało spowodowane w żaden sposób strukturalnym kształtem cywilizacji europejskiej, a jakie miało znaczenie dla mentalności zbiorowej Francji, choćby dzięki Wolterowi. Analiza cywilizacji oznacza także zatem poruszanie się między jej elementami strukturalnymi i niestructuralnymi. Jej „kośćcem” i „tkanką miękką” jak mówił Braudel, czy jej „zerwaniami” i „nieciągłościami”, jak mawiał Foucault.

Następnie, wbrew mistrzom pierwszego pokolenia *Annales*, którzy za Durkheimem i Maussem uważali cywilizacje za porównywalne struktury o dynamice immanentnej, Braudel nie izoluje ich, ale rozpatruje w sieci wzajemnych zależności. Cywilizacje zatem ujęte są w międzycywilizacyjnym ruchu gry wy-

miany i przemocy, co stawia m.in. problem hybrydyzacji kulturowej czy transkulturowości, by posłużyć się współczesnymi terminami w sposób chyba jednak usprawiedliwiony, skoro powołuje się tutaj Braudel na klasyczne studium Rogera Bastide'a o afrykańskich religiach w Brazylii.

Celowo, pisząc o pojęciu cywilizacji, nie odwołuję się do sposobu, w jaki autor *Historii i trwania* posługuje się terminem 'kultura'. Przypisuje mu on bowiem w zależności od publikacji rozmaite, doraźne sensy, nieukładające się w spójne pojęcie. W przeciwieństwie do jasnej koncepcji cywilizacji Braudel nie wydaje się dysponować analogiczną koncepcją kultury, zapewne z tego powodu, że analogiczną sferę zjawisk mieści w owej, moim zdaniem nieszczęsnej „zbiorowej mentalności”.

Podsumowując zatem, można pokusić się o przedstawienie Braudelowskiej definicji cywilizacji jako przedmiotu badania zintegrowanych nauk społecznych zwanych przez Braudela „historią globalną”, a przez Febvre'a i Blocha „historią integralną”. Definicja ta nie pojawia się w żadnym Braudelowskim tekście (w końcu wierzył on za Febvre'em, że filozofowanie jest zbrodnią główną historyka), ale została zbudowana przeze mnie na podstawie jego tekstów i – mam nadzieję – nie zafałszowuje intencji autora. W praktyce badawczej Braudela respektowana jest zatem następująca definicja: *cywilizacja* jest to określona na poziomie długiego trwania historycznego interakcyjna struktura diachroniczna obejmująca pozostające we wzajemnych relacjach środowisko geograficzne, zamieszkujące je społeczeństwo oraz cechujące je życie gospodarcze i zbiorowe struktury mentalne, ujęte w nieustannym kontakcie wymiany i przemocy z innymi cywilizacjami.

W prezentowanym w jednym z moich wcześniejszych artykułów projekcie teoretycznej historii kultury przyjąłem w punkcie wyjścia koncepcję społeczno-regulacyjną, którą chciałbym obecnie skonfrontować, w zakresie określenia przedmiotu badań, z Braudelowską koncepcją cywilizacji⁹. W teorii tej, której całości nie będę tu oczywiście przedstawiał, przedmiot badań nauk społecznych określony jest pośrednio – poprzez kształt stosowanych procedur eksplanacyjnych – jako zespół tworzony przez praktykę społeczną (ogół czynności celowo-racjonalnych danego społeczeństwa), wraz z regulującą ją sferą kultury, czyli norm i dyrektyw tworzące subiektywno-racjonalne determinanty działania. Zespół ten pojmowany jest jako hierarchiczna i diachroniczna struktura funkcjonalna i to pojęcie trzeba tu rozwinąć.

Powiedzenie, że kultura wraz z praktyką społeczną tworzą strukturę funkcjonalną oznacza, że traktuje się je jako system relacyjny posiadający określoną własność globalną, tzn. taką własność, że przysługuje ona systemowi jako całości, a nie poszczególnym jego elementom. Stany, jakie przyjmują owe elementy, są zdeterminowane funkcjonalnie przez konieczność utrzymywania owej własności,

⁹ Por.: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985; J. Kmita, T. Kostyrko, *Elementy teorii kultury*, WN UAM, Poznań 1985. Do tekstów tych odwołuję się w sposób ciągły.

czyli mówiąc inaczej, potrzeba utrzymywania owej własności stanowi ich rację funkcjonalną (procedura wyjaśniania funkcjonalnego zostanie rozwinięta w dalszej części artykułu). Zatem struktura ta jest funkcjonalna (definiowana przez związki funkcjonalne) względem danej własności globalnej.

Dalej, twierdzenie, że owa struktura funkcjonalna ma charakter hierarchiczny oznacza, iż dzieli się ona po pierwsze na określone sektory – w odniesieniu do praktyki społecznej są to jej typy, a następnie odpowiadające im dziedziny kultury. Przez dziedzinę kultury rozumie się tutaj pojedynczą formę świadomości społecznej, tj. zespół norm i dyrektyw regulujących w trybie subiektywno-racjonalnym określony typ praktyki społecznej, a więc podział praktyki społecznej i kultury jest jednolity – jedno odbija drugie. Poszczególne zespoły, typ praktyki społecznej – dziedzina kultury, posiadają własne, specyficzne własności globalne, a więc stanowią podsystemy funkcjonalne – tyle jednak, że owe partykularne własności pozostają same podporządkowane, wciąż w trybie funkcjonalnym, pośrednio lub bezpośrednio całościowej własności globalnej systemu. Powstaje w ten sposób hierarchia uwarunkowań funkcjonalnych, szczegółowo odtworzona przez Jerzego Kmitę dla nowożytnej kultury europejskiej. W tym specyficznym przypadku autor uznaje za nadrzędną tzw. praktykę podstawową (praktykę materialną wedle terminologii Karola Marksa), która dominuje w owej hierarchii, będąc bezpośrednio odpowiedzialna za utrzymywanie nadrzędnej własności globalnej, tj. w tym przypadku – reprodukcji rozszerzonej obiektywnych warunków produkcji w rozumieniu Marksa, czyli sił wytwórczych i społecznych stosunków produkcji.

Z kolei twierdzenie, że owa hierarchiczna struktura funkcjonalna ma charakter diachroniczny znaczy, najprościej sprawę ujmując, że kolejność chronologiczna jej stanów nie jest obojętna. Dokładniej mówiąc, zależności funkcjonalne mają jedynie charakter ramowy, tj. nie określają, które dokładnie elementy struktury i przez jakie swe stany mają realizować własność globalną całości – z „punktu widzenia” systemu jest to obojętne dopóty, dopóki własność jest utrzymywana. Swoboda owa ograniczona jest jednak możliwościami wyznaczonymi przez poprzedni stan struktury, a więc konkretna odpowiedź funkcjonalna jest dodatkowo określona genetycznie. Zatem mamy do czynienia nie z „czystymi” zależnościami funkcjonalnymi, ale z zależnościami funkcjonalno-genetycznymi.

Na tzw. pierwszy rzut oka uderzają zarówno podobieństwa, jak i różnice między ujęciem przedmiotu badań humanistyki zintegrowanej (czy historii integralnej) przez Braudela i Kmitę. Konieczność takiego porównania wymuszana jest przez dwa czynniki: historia kultury nie ma tradycji porównywalnej pod względem rangi osiągniętych wyników z pracami autorów z kręgu *Annales* oraz nie ma do dyspozycji lepiej wypracowanej teoretycznej koncepcji kultury niż ujęcie Kmitę. Rozpocząć można od prostego katalogu owych różnic i podobieństw, aby następnie poddać je analizie.

Co do podobieństw. (A) Obydwie koncepcje przypisują badanej rzeczywistości charakter strukturalny, przy czym struktura ta jest względnie uporządkowana, a przynajmniej da się porządkować za pomocą określonych procedur poznawczych. (B) Obydwie koncepcje mają charakter pod względem metodologicznym antyindywidualistyczny, przy czym przyjmowane pojęcia struktury uwzględniają czynniki podmiotowe, tj. odpowiednio respektowane normy i dyrektywy lub struktury mentalne. (C) Obydwie koncepcje wymuszają wyjaśnienia holistyczne, odwołujące się do całego układu zależności strukturalnych, których ostatecznym kontekstem pozostaje całość badanej rzeczywistości. Zarówno Kmita, jak i Braudel nie mogą konsekwentnie uważać kultury czy struktur mentalnych za wyjaśnialne autonomicznie, tj. bez odniesienia do zależności wiążących ich z systemem jako całością. (D) Obydwie koncepcje wprowadzają zarówno wymiar synchroniczny, jak i diachroniczny, czyli wymuszają odwołanie się do perspektywy historycznej. (E) W obydwu koncepcjach stan terażniejszy badanej rzeczywistości jest traktowany jako niezrozumiały bez uwzględnienia jego stanów poprzednich, a zatem zarówno Braudel, jak i Kmita muszą traktować historię i diagnostykę terażniejszości jako wzajemnie od siebie zależne, co odpowiada znanej tezie Blocha o tzw. strukturalnej zależności wieków. (F) W obydwu koncepcjach sposób określenia przedmiotu badań społecznych wymusza odwołanie do całego zespołu nauk szczegółowych nie w trybie interdyscyplinarnym, ale w formie ich integracji i wszystko jedno, czy przyjmiemy Kmitową nazwę humanistyki zintegrowanej, czy też za Blochem i Febvre'em historii integralnej. Jak widać podobieństwa te dotyczą spraw fundamentalnych i pozwalają żywić nadzieję na daleko idące uzgodnienie koncepcji z pożytkiem dla teoretycznych badań nad historią kultury. Tym baczniej więc, aby sobie sprawy nie uprościć, należy przyjrzeć się różnicom.

Najważniejsza bez wątpienia różnica dotyczy statusu samych koncepcji. Kmitowe pojęcie struktury funkcjonalnej ma charakter epistemologiczny, tzn. dotyczy procedur eksplanacyjnych, mówi więc o sposobie poznawczego ujmowania tzw. rzeczywistości (czy w bardziej radykalnym ujęciu o jej poznawczej konstrukcji), podczas gdy koncepcja Braudela wydaje się mieć charakter przedmiotowy, tj. dotyczyć kształtu samej tej rzeczywistości. Konsekwencje tej różnicy są olbrzymie dla epistemologicznej i filozoficznej interpretacji koncepcji, niemniej dają się uzgodnić na planie konsekwencji dla uprawiania historii kultury. Potrzebna jest jednak swoista „niewierność” względem Braudela, tzn. konsekwentnie konstruktywistyczna reinterpretacja jego wypowiedzi o jawnie realistycznym lub (częściej) niejasnym pod tym względem charakterze.

Choć zarówno Kmita, jak i Braudel mówią o strukturalnym charakterze badanej rzeczywistości, to różnią się w dwóch zasadniczych punktach, trzymając się na razie wymiaru tylko synchronicznego. Zdaniem Kmity, powiązania wewnętrznej struktury mają charakter funkcjonalny, podczas gdy Braudel nie określa jednoznacznie, jak owe powiązania rozumie. Nieliczne jego wypowiedzi w tym

zakresie, zawarte głównie w *Kulturze materialnej*, gdzie przynajmniej raz jest mowa o powiązaniach funkcjonalnych, zdają się wskazywać, że francuski autor dostrzega przynajmniej trzy rodzaje powiązań, tj. funkcjonalne, funkcyjne i przyczynowe.

Odmienny jest sposób wydzielenia poszczególnych elementów struktury. Braudel dokonuje podziału wertykalnego, odróżniając od siebie środowisko fizyczne, strukturę społeczną, gospodarczą i mentalną. Kmita dokonuje podwójnego podziału: wertykalnego, wiodącego od sił wytwórczych poprzez społeczne stosunki produkcji, dalej praktykę społeczną do kultury, a następnie horyzontalnego, czyli podziału na typy praktyki społecznej i dziedziny kultury. Już tutaj można zaznaczyć, że podziały te nie są niemożliwe do uzgodnienia.

Braudel nie operuje pojęciem kultury, a raczej operuje nim w sposób nieuporządkowany, wiążąc z tym terminem różnorakie, często potoczne znaczenia. Funkcję pojęcia kultury spełnia w jego rozumowaniu kategoria struktur mentalnych. Tymczasem Kmitowe pojęcia kultury i świadomości społecznej, choć pojmowane jako określona rzeczywistość mentalna, stanowią wypracowane kategorie teoretyczne i nie pokrywają się z „mentalnością” Annalistów.

Podstawowa, przynajmniej na tzw. pierwszy rzut oka, różnica dotyczy hierarchicznego u Kmity lub interakcyjnego wedle Braudela charakteru struktury. Ta jednak różnica, co postaram się za chwilę pokazać, wydaje się głębsza przy pobieżnym przedstawieniu koncepcji, niż przy ich poważnym przestudiowaniu.

Kmita nie operuje pojęciem cywilizacji, a dalej nie prowadzi refleksji nad charakterem czasu historycznego i jego strukturalnym zróżnicowaniem. Ogólnie rzecz można, że wymiar diachronii jest w koncepcji społeczno-regulacyjnej słabo wypracowany mimo jego doniosłej wagi teoretycznej.

Koncepcja Kmity poprzez sposób łączenia zależności funkcjonalno-genetycznych z subiektywno-racjonalnymi w sposób spójny rozwiązuje problem przejścia między ponadindywidualnymi uwarunkowaniami strukturalnymi a jednostkową decyzją podmiotu i jego działaniem. Problem ten w terminologii Braudela odpowiada relacji między wymiarem strukturalnym historii a jej wymiarem wydarzeniowym. Otóż rozwiązanie tego dylematu jest u Braudela tylko postulowane, a nie rzeczywiście zaproponowane – piękny termin ‘dialektyka historii’ niewiele tu rozwiązuje. Znakomicie jest to widoczne w konstrukcji *Morza Śródziemnego i świata śródziemnomorskiego w epoce Filipa II*, w której części poświęcone procesom długiego trwania i zmianom koniunkturalnym z jednej, a wydarzeniowemu aspektowi dziejów z drugiej strony, nie wiążą się ze sobą w sposób przekonujący, sprawiają wrażenie „ledwie przyfastrygowanych”, bez łączącej je teoretycznej płaszczyzny przejścia.

Inaczej wyartykułowany jest u obydwu autorów problem relacji między cywilizacjami czy kulturami. Dla Braudela jest to kwestia wymiany, przemocy i dominacji, a nie wydaje się on zainteresowany kwestiami relatywizmu kultu-

rowego i komunikacji międzykulturowej. Dla Kmita jest to z kolei po pierwsze problem komunikacji i przekładu międzykulturowego, a więc właśnie zagadnienie relatywizmu, podczas gdy nie są uwzględniane z kolei stosunki siły.

Najważniejszą jednak być może różnicą jest to, iż Braudel prezentuje koncepcję cywilizacji w liczbie mnogiej, podczas gdy Kmita przedstawił teorię kultury w liczbie pojedynczej – tej właśnie różnicy trzeba będzie przyjrzeć się szczególnie starannie.

Do różnic niewymagających specjalnej analizy zaliczyłbym odmienne rozłożenie akcentów przypadających u Braudela na sferę społeczno-gospodarczą, u Kmita zaś na kulturę. Ta akurat różnica wydaje się wynikać z odmienności zainteresowań poznawczych i stawianych pytań, podobnie jak odmiennosc wyrażająca się w zaakcentowaniu bądź to analizy rzeczywistości na podstawie materiałów empirycznych, bądź też wymiaru konstrukcji teoretycznej. Wszystkim tym różnicom trzeba się będzie obecnie przyjrzeć.

Różnica dotycząca typu powiązań konstytuujących strukturę wydaje mi się pozorna. Rozważyć trzeba dwie osobne kwestie, tzn. status wyjaśnień przyczynowych w ramach szerszych wyjaśnień funkcjonalnych oraz kwestię zależności funkcyjnych. Zatem traktowanie struktury jako funkcjonalnej nie tylko nie wyklucza, ale też nakazuje włączenie w strukturę wyjaśnienia uwarunkowań przyczynowych. Wynika to z samej logicznej struktury eksplanacji. Powiedzieć bowiem, że określona własność globalna $w(r)$ systemu relacyjnego r stanowi rację funkcjonalną przyjęcia przez element e stanu $s(e)$, czy też, inaczej rzecz wyrażając, że stan $s(e)$ elementu e jest uwarunkowany funkcjonalnie potrzebą utrzymywania przez system r stanu $s(r)$ można w sposób uprawniony jedynie wtedy, gdy stan $s(e)$ jest w kontekście strukturalnym systemu r przyczyną wystąpienia stanu $s(r)$. Ujmując sprawę najprościej: jeśli funkcją stanu jakiegoś elementu jest utrzymywanie przez całość struktury pewnego stanu globalnego, to powiedzieć zarazem, że stan tego elementu w kontekście owej struktury jest w sensie ścisłym przyczyną wystąpienia owego stanu globalnego. Fundamentalną różnicę ustanawia całość logicznej struktury wyjaśnienia oraz charakter przesłanek, jednak pojedyncze wyjaśnienia przyczynowe mogą być włączane w szerszą konstrukcję wyjaśnień funkcjonalnych. Tok analiz Braudelowskich w tym zakresie stanowi zatem nie tyle konglomerat różnych, niespójnych wyjaśnień, co właśnie dowód swoistego „przeczcucia” sedna problemu powiązań funkcjonalnych, a literackiej już sprawności francuskiego autora zawdzięczamy płynne, przekonujące przechodzenie między wyjaśnieniami funkcjonalnymi i przyczynowymi. Wielokrotnie zresztą Braudel mówi o przyczynach także tam, gdzie z analizy wyjaśnienia wynika, że chodzi o racje funkcjonalne.

Oczywiście, stawia to kwestię statusu wyjaśnień przyczynowych w naukach społecznych. Tutaj zaznaczymy jeden tylko jego aspekt. Choć Braudel operuje przyjętym w metodologii nauk rozumieniem związków przyczynowych, rozu-

miejąc przyczynę jako warunek wystarczający danego zjawiska, to za Maksem Weberem i ojcami założycielami szkoły Annales jest przeciwnikiem tzw. monizmu przyczynowego (określenie Marca Blocha). Uważa zatem, że za określonym skutkiem w zjawiskach społecznych stoi nie pojedyncza przyczyna, ale, wedle określenia Webera, złożony kompleks przyczyn. O tym samym mówi Kmita, kiedy traktuje stan elementu jako przyczynę wystąpienia danej własności globalnej nie samodzielnie, ale w kontekście strukturalnym całości systemu, tzn. w powiązaniu z oddziaływaniem stanów innych elementów. Rekonstrukcja owego kompleksu przyczyn dla określonego zjawiska empirycznego jest niezwykle trudna i, być może, nie do końca wykonalna. To m.in. uniemożliwia w humanistyce wyjaśnienia ostateczne. Niedostateczna analiza złożoności owego kompleksu przyczyn prowadzić może do wniosków, które pozornie narzucają się same, choć w rzeczywistości są nieporozumieniami, jak przekonanie Arnolda Hausera, że w zjawiskach społeczno-kulturowych ta sama przyczyna może wywoływać rozmaite skutki. Po cóż byłoby wtedy w ogóle mówić o związkach przyczynowych?

Obecność z kolei wyjaśnień funkcyjnych w refleksji Braudela tłumaczy się w pewnym stopniu operowaniem danymi skwantyfikowanymi z zakresu demografii i ekonomii, a także obecnością tradycji Durkheimowskiej. Otóż przyznam się, iż w moim przekonaniu z tak zwanymi wyjaśnieniami funkcyjnymi wiąże się uporczywe nieporozumienie. Nie sądzę w ogóle, żeby stanowiły one odrębny typ wyjaśnień. Zależność funkcyjna opisująca zmienność jednego parametru jako funkcję w sensie matematycznym zmienności innego parametru jest czymś więcej niż wygodną graficzną prezentacją wyników badań jedynie wtedy, gdy ujawnia określoną prawidłowość tych powiązań. Wystąpienie zaś takiej prawidłowości oznacza istnienie między badanymi elementami związku funkcjonalnego bądź przyczynowego. Tak np. związek funkcyjny łączy czas trwania ruchu jednostajnie przyspieszonego oraz prędkość poruszającego się ciała. Zależność tę da się opisać za pomocą funkcji jedynie, uwzględniając wartość przyspieszenia, a więc w dalszej kolejności i przyjmując warunki idealne wielkość siły oddziałującej na ciało będące w ruchu, zgodnie z drugą zasadą dynamiki. Zależność funkcyjna nie jest zatem ani iluzoryczna, ani też bezpłodna poznawczo, gdyż jej ustalenie wnosi nową wiedzę. Jednak pozostaje interpretacją zależności zjawisk, która ufundowana jest na związku przyczynowym. Oznacza to, że także przyjmując wyłącznie uwarunkowania funkcjonalne i przyczynowe, można, a wtedy gdy wniesie to nową wiedzę, nawet powinno się, prezentować interpretacje funkcyjne poszczególnych zależności. Wbrew zatem Kmicie, który dla wyjaśnień funkcyjnych miejsca w naukach humanistycznych nie przewiduje, opowiadam się tu za praktyką Braudela w przekonaniu jednak, że nie narusza ona funkcjonalnego rozumienia samej struktury. Różnica ta zatem między autorami płodna, skoro mówiąc tylko o określeniu przedmiotu poznania udało się tyle też rzec na temat procedur eksplanacyjnych. Oczywiście trzeba dodać dla spokoju sumienia, że podobnie

jak Kmita również Braudel nie stroni od ustalania zależności genetycznych, przy czym nie będę tu już wchodził w kwestie rozpatrywanej przez Topolskiego relacji wyjaśnień genetycznych i przyczynowych.

W kwestii podziałów wewnątrz badanej struktury uderza najpierw jedna rzecz: nieobecność w koncepcji Kmity powiązania danej praktyki społecznej z kontekstem środowiska fizycznego, w jakim się ona toczy. Nie jest to nieobecność absolutna. Odniesienie do warunków fizycznych pojawia się za pośrednictwem Marksowskiego pojęcia sił wytwórczych. Obejmuje ono przecież, jak wiadomo, nie tylko dostępne technologie i wiedzę służącą wytwarzaniu, ale też dostępne ludzkiej pracy elementy środowiska naturalnego: surowce, źródła energii, itp. Jest to wiele, ale jednak nie dosyć. Pojęcie sił wytwórczych nie wystarcza np., aby wprowadzić analizy znaczenia naturalnych granic i odległości przestrzennych dla wymiany międzycywilizacyjnej, nie wystarcza dla analizy adaptacji społeczeństw i kultur do nowego terytorium (co Toynbee nazywał bodźcem nowego terenu), by wskazać chociaż dwa główne jednak problemy. Pojęcie zatem Kmitowe struktury funkcjonalnej musi zostać poszerzone o relacje względem środowiska naturalnego, rozumiane niedeterministycznie, lecz po Braudelowsku, jako określenie tego, co możliwe. Nie tylko konkretny sposób realizacji określonych uwarunkowań funkcjonalnych, ale być może, bo trudno to rozstrzygać bez badań empirycznych, same własności globalne poszczególnych struktur mogą mieć takie właśnie uwarunkowania. Zachowując troskę o epistemologiczny status koncepcji Kmity, można to ująć następująco: istnieją powody, dla których wyjaśnienia funkcjonalne, aby zachować skuteczność, powinny włączać przesłanki dotyczące związku badanych struktur społeczno-kulturowych z ich środowiskiem geograficznym. W zgodzie więc z Braudelem uważam, iż wyjaśnienia w naukach społecznych nieuwzględniające czynników geograficznych pozostają niekompletne. Problem ten uderza może mniej, gdy zajmujemy się współczesną kulturą zachodnią, wyjście jednak, w kulturoznawstwie oczywiste, poza terytorium Europy i czas współczesny stawia ten problem z całą mocą. Podobnie pośrednio tylko jest zaznaczony u Kmity fundamentalny dla Braudela problem stratyfikacji społecznej, pojawiający się jedynie przez odwołanie do Marksowskiego pojęcia społecznych stosunków produkcji i to jednak pojęcie ujmuje tylko jedną z możliwych społecznych hierarchii, a więc nie jest wystarczające. Położenie akcentu na owo zagadnienie jest specjalnie ważne dla historii kultury. Hierarchiom społecznym wydaje się bowiem odpowiadać analogiczne rozwarstwienie kultury, prowokujące pytanie o stosunki siły między sektorami kultury o różnym miejscu w owej hierarchii, pytanie ujęte w sposób nazbyt uproszczony w ukutym przez Gramsciego pojęciu hegemonii i w sposób o wiele bardziej wyrafinowany analizowane przez Foucaulta. Z całą mocą z kolei w koncepcji Kmity postawiony został problem różnicowania się praktyki społecznej i kultury w zależności od podziału pracy. Wydaje mi się, że przekonujące uwzględnienie charakteru struktury społecznej w całości cywili-

zacji wymaga spójnego połączenia zarówno Kmitowego problemu segmentacji świadomości społecznej przez podział pracy, jak i Braudelowskiego problemu hierarchii. Miejsce gospodarki z kolei jest w pełni doceniane przez obu autorów, nawet jeśli analizowane w innej terminologii (Kmitowe zagadnienie kultury techniczno-użytkowej).

Stosowane przez Annalistów pojęcie mentalności, tak ważne zarówno u Braudela, jak i u historyków jak Tenenti, Delumeau czy DUBY, szczególnie w nim wyspecjalizowanych, wydaje mi się, mimo że posłużyło jako podstawa dla badań tak udanych, przynajmniej mgliste, by nie rzec niejasne. Wydaje się ono obejmować trzy przynajmniej sfery: regulatywną, a więc realizowanych wartości oraz wiedzy o tym, jak je realizować, obraz świata, czyli światopoglądowo zwaloryzowaną wiedzę o tym, jaki świat jest i wreszcie zbiorowe formy odczuwania, emocji i mniej jeszcze uchwytnych stanów mentalnych. To nazbyt szerokie znaczenie jest typową cechą pojęć przedteoretycznych, porządkujących jedynie intuicje potoczne i nadające im bardziej zorganizowany charakter. Pojęcie mentalności jako przedmiotu badań historycznych mogło się okazać tak operatywne tylko dzięki ugruntowaniu historii mentalności w analizie zdecydowanie lepiej teoretycznie opracowanych problemów społecznych, gospodarczych czy artystycznych i politycznych. Słowem uważam, że największą słabością historii mentalności jest właśnie mentalność. Operowanie pojęciem przedteoretycznym nie oznacza jednak, że nie poszerza się w ten sposób określonej wiedzy, więcej jeszcze, poszczególne problemy badawcze mogą prowadzić do stopniowego uściślenia pojęcia w stronę coraz bardziej teoretycznego jego ujęcia. Uważam, że francuska historia mentalności w wydaniu np. Jacques'a Le Goffa doszła do punktu, w którym możliwe intuicje teoretyczne zostały w pełni rozwinięte, a samo pojęcie mentalności zaczyna odgrywać rolę blokującą dalszy rozwój teoretyczny. Dobrym tego objawem może być nagła mnogość prac ambicji takich pozbawionych, by wymienić wszelkie historie czekolady i czego tam jeszcze, które wydają się stanowić parodię oryginalnego projektu Annales: parodię, gdyż projekt ten zewnętrznie przypominają. Przedteoretyczne pojęcie mentalności należy zastąpić pojęciem kultury, ale nie dowolnym, lecz po pierwsze, teoretycznym, a po drugie, chwytającym intuicje zawarte w odrzuconej kategorii mentalności. Zadanie takie spełnić mogą wyłącznie pojęcia ideacyjne¹⁰. Ma to jeszcze jedną dodatkową konsekwencję, mianowicie w projekcie integracji nauk społecznych zastępuje psychologię społeczną teoretycznymi naukami o kulturze.

Czy jednak Kmitowe pojęcie kultury dobrze oddaje intuicje zawarte w pojęciu mentalności, a zatem czy tego rodzaju zastąpienie zgodne będzie z rozumieniem przez historyków mentalności przedmiotu ich badań? Zapytać trzeba po

¹⁰ Wymaga to niepodejmowanej już tutaj konfrontacji z analogicznymi krytykami pojęcia mentalności w refleksji anglosaskiej. Por. R. Darnton, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, Norton, New York 1990 oraz G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

kolei o trzy wyróżnione składniki mentalności zbiorowej. Z pierwszym z nich, czyli realizowanymi wartościami i sposobami ich realizacji, nie ma najmniejszego problemu. Odpowiadają one całkowicie Kmitowej zależności sąd normatywny – sąd dyrektywalny, a więc dokładnie definicji kultury. Równie mały problem jest wbrew wszelkim pozorom z owymi zbiorowymi sposobami odczuwania. Dajmy na to, że nasz historyk zainteresował się miłością w wieku XII w środowiskach południowofrancuskiego rycerstwa. Cóż będzie on analizował? Przecież nie psychologiczne przeżycia uwikłanych w ową miłość ludzi, gdyż do tych nie ma żadnego badawczego dostępu. Zamiast tego skupi się na zachowaniach i ich wytworach: na tym, co wolno rycerzowi i jego damie publicznie, a czego nie, czym się różni zespół zachowań małżeńskich i erotycznych, na sposobach ekspresji miłości w dziełach sztuki, korespondencji, języku rozmów, na społecznej recepcji takich związków, na komentarzach teologów i oficjalnych werdyktach kościelnych, itd. Gdyby tylko na tym poprzestał, przeprowadziłby wyłącznie badania antropologiczno-historyczne kierowane zachowaniową definicją kultury. Nasz hipotetyczny historyk mentalności tę granicę jednak już przekroczył, będzie więc szukał reguł generatywnych owych zachowań, całego mentalnego świata, który za nimi stoi. Jednakże będzie mówił konkretnie jak długo punktem odniesienia pozostaną zachowania i ich wytwory. Kiedy zacznie mówić o sferze psychicznej w sensie ścisłym, będzie skazany na domysły, niefalsyfikowane hipotezy, które z tej racji nie należą do terenu nauki. Zatem ów historyk mentalności o tyle będzie prezentował wiedzę rzetelną, o ile będzie badał normy i dyrektywy rządzące miłością rycerską, a więc jak długo będzie rozumiał, nie operując koniecznym tym pojęciem, miłość jako formę kultury w sensie Kmitowym, a nie jako uczucie. Wbrew swojemu przekonaniu historia mentalności w ogóle nie bada uczuć, bada coś, co moglibyśmy roboczo nazwać kulturą emocji. Także więc w tym zakresie pojęcie mentalności możemy bez skrupułów zastąpić ideacyjnym pojęciem kultury, bez jego zubożenia, a jedynie zyskując na precyzji badań.

Problem jest poważniejszy przy całej sferze, którą nazwałem roboczo światopoglądowo zwaloryzowanym obrazem świata. Otóż zawarte w niej sądy o charakterze fundamentalnym w sensie filozoficznym, tj. ontologiczne, etyczne i estetyczne, często (np. zdanie „jest jeden Bóg”) nie występują ani jako norma, ani jako dyrektywa, a więc dokładnie w rozumieniu Kmitowym należą nie do pojęcia kultury, gdyż nie pełnią funkcji regulatywnej, lecz do szerokiej sfery świadomości społecznej. Tutaj mam pewną wątpliwość. Po pierwsze, niemal wszystkie badania z zakresu historii kultury traktują część przynajmniej sądów zawartych w świadomości społecznej jako należących do kultury. Można by to zrzucić na karb niedostatecznej jasności teoretycznej ich wywodów, gdyby nie fakt, że po wtóre, kultura w sensie regulatywnym jest często niezrozumiała bez uwzględnienia części przynajmniej sądów należących do świadomości społecznej. Przyznać też uczciwie należy, że np. rekonstrukcja kultury średniowiecznych

docti nieuwzględniająca owych nieregulatywnych, ale powszechnie żywionych przekonań, przez nikogo nie zostanie uznana za kompletną. Można by od biedy sprawę tak zostawić, być może jednak uda się ją rozwiązać, tak poszerzając pojęcie kultury, aby lepiej jeszcze zdawało ono sprawę z kategorii przyjmowanych przez historyków i rządzących ich praktyką, realizowało zatem swoje dodatkowe zadania naukowawcze, a jednocześnie zachowało teoretyczną spójność. Nie zamierzając znosić podziału na kulturę i szerszą świadomość społeczną, proponuję następujące rozwiązanie, które być może pozwoli uniknąć ważnego zagrożenia. Wprowadzając bowiem elementy inne niż normy i dyrektywy do definicji kultury, ryzykujemy, że wprowadzimy elementy, które nie będą przekładać się na regularności zachowaniowe, a więc nie będzie można dla sprawdzenia poprawności rekonstrukcji zbudować żadnego testu empirycznego. Byłoby to oczywiście rozwiązanie niemożliwe do zaakceptowania.

Niektóre z sądów nieregulatywnych należących do świadomości społecznej są powiązane z kulturą, a dokładniej z zawartymi w niej sędami normatywnymi, w ten sposób, że stanowią ich społecznie uznawane uzasadnienie. Mam tutaj na myśli tylko te sposoby uzasadniania norm, które funkcjonują społecznie, są publicznie artykułowane, inaczej nie podlegałyby bowiem badaniu, i nie mają charakteru idiosynkrazji podmiotowych. Sfera ta wydaje się być słabiej powiązana z poczuciem kulturowej tożsamości wspólnot, tj. jednostka, która respektuje w trybie zachowaniowym odpowiednie normy i dyrektywy, ma szansę bycia w pełni akceptowaną przez swoją wspólnotę mimo odrębności na poziomie uzasadnień. Jak widać, sfera ta nie zostaje całkowicie oderwana od zachowań i kultury rozumianej czysto reguływnie, stanowiąc rodzaj jej „nadbudowy”. Aby nie rozbijać teoretycznie jednolitego pojęcia kultury, można dla niej zaproponować nazwę „sfery niebezpośrednio regulatywnej” w odróżnieniu od sfery „bezpośrednio regulatywnej”, obejmującej ściśle sądy normatywne i dyrektywne. Zaproponować zatem można następującą modyfikację definicji kultury: kultura jest to zespół sądów dyrektywalnych i normatywnych, regulujących w trybie subiektywno-racjonalnym praktykę określonej wspólnoty wraz z przyjmowanym przez tę wspólnotę uzasadnieniem norm. Tak rozumiana kultura obejmuje ciągle wyłącznie sądy rozumiane jako treść zdań – uzasadnienia norm mają bowiem oczywiście postać sądów. Możliwość tego rodzaju poszerzenia motywuję przekonaniem, że nie tylko zachowania, ale też sposoby poznawczego ujmowania świata, a więc myślenie jest – przynajmniej w pewnych swych wymiarach – regulowane kulturowo. Dotyczy to zatem również przyjmowanych sposobów uzasadniania norm i treści akceptowalnych dla danej wspólnoty przesłanek – nie wchodzimy tu zatem do sfery dowolności, ale pozostajemy w obszarze kulturowego zobowiązania. Ta „kulturowa regulacja myślenia” określa bezpośrednio zachowania werbalne oraz te np. wytwory kulturowe, które mają charakter wypowiedzi językowych. Takie poszerzone pojęcie kultury ma jedną olbrzymią zaletę, ale i wiąże się z nim

spory kłopot. Zaletą jest wyższa niż przy ściśle regulatywnym rozumieniu kultury możliwość uchwycenia zmiany kulturowej.

Zilustrujmy to odpowiednim przykładem dotyczącym polskiej kultury współczesnej, tj. fenomenem tzw. niewierzących katolików. Otóż różnica między katolikiem wierzącym a niewierzącym jest dla pojęcia ściśle normatywnego częściowo tylko uchwytana, jeden i drugi bowiem respektują w trybie zachowaniowym te same normy i dyrektywy: uczestniczą w nabożeństwach, przyjmują te same sakramenty, chrzczą swoje dzieci. Czynią to jednak z innych powodów. Przyjmijmy jako przykładowe zachowanie chrzczenie dzieci. Zarówno katolik wierzący, jak i niewierzący realizują poprzez owo zachowanie tę samą wiedzę dyrektywalną, wyrażoną w zdaniu „chrzczij swoje dzieci”. Dyrektywa ta powiązana jest jednak z innymi normami, odpowiednio „powinieneś zapewnić dziecku możliwość zbawienia” i „powinieneś zapewnić dziecku nieupośledzone miejsce w społeczeństwie”. Za normami tymi stoi dalek różny obraz świata, którego elementy moglibyśmy w uproszczeniu dla katolika wierzącego zrekonstruować następująco: „warunkiem zbawienia jest uwolnienie człowieka od ciężaru grzechu pierworodnego”, „jedynym sakramentem zmywającym grzech pierworodny jest chrzest”, „rodzice są odpowiedzialni za życie duchowe swoich dzieci”. Dla katolika niewierzącego z kolei równie uproszczona rekonstrukcja mogłaby wyglądać następująco: „warunkiem akceptacji w społeczeństwie polskim jest udział w praktykach katolickich”, „najważniejszą z praktyk decydującą o stanowisku dziecka w środowisku np. szkolnym jest chrzest”, „rodzice są odpowiedzialni za socjalizację swych dzieci”. Mamy więc do czynienia z identycznie wyglądającym zachowaniem, które jednak reprezentuje czynności kulturowe o zupełnie niepodobnych znaczeniach. Z punktu widzenia katolika wierzącego chrzest jest przede wszystkim ceremonią religijną umożliwiającą przysze odkupienie duszy, zaś dla katolika niewierzącego jest to praktyka obyczajowa, służąca społecznej integracji. Przez zewnętrznie tę samą czynność realizują oni zatem praktyki należące do wręcz innych dziedzin kultury: religii i obyczaju. Samo przejście od rytualno-religijnej do obyczajowej interpretacji takich praktyk można zrekonstruować, odwołując się wyłącznie do sfery norm i dyrektyw, dlatego też mówiłem o częściowej uchwytności takich zmian dla ściśle regulacyjnego pojęcia kultury. Tylko częściowej, ponieważ samo odwołanie do norm nie pokazuje, że za odmiennością ową stoi różnica jeszcze bardziej radykalna, różnica przyjmowanej ontologii świata. Dzieli ona religijny świat wierzącego katolika, w którym istnieje Bóg, dusza nieśmiertelna, etyczna odpowiedzialność wobec transcendentnych wymogów i wreszcie dziedziczenie odpowiedzialności, która nie ma indywidualnego tylko charakteru (grzech pierworodny), od świata katolika niewierzącego, który jest świeckim i doczesnym światem relacji doczesnych, w którym praktyki są uzasadniane ich funkcją w życiu społeczeństwa, a nie odniesieniem do pozaspołecznego porządku wartości. Sedno zmiany kulturowej, jak też i sedno rysującego się tutaj konfliktu są uchwytne dopiero po uwzględnieniu warstwy uzasadnień przyjmowanych dla norm.

Oczywiście, można by zachować Kmitową terminologię w stanie nietkniętym, mówiąc, że pełny opis zmiany kulturowej wymaga opisu towarzyszących jej zmian w świadomości społecznej, ale po pierwsze, nie cała świadomość społeczna musi ulec zmianie, lecz tylko ta jej część, która bezpośrednio uzasadnia normy kulturowe, a po drugie, trudno znaleźć teoretyczne uzasadnienie dla podporządkowywania innemu niż kultura pojęciu zespołu sądów, które pozostają tak ściśle powiązane, rzekłbym nawet, które pozostają w niezbędnym i nierozzerwalnym związku ze sferą normatywno-dyrektywalną. Przynajmniej część owych uzasadnień pozostaje w takim związku z sądem normatywnym, że stanowią one założenia jego semantyki.

Byłoby niezwykle wygodnie, gdyby do pojęcia kultury można było obok norm i dyrektyw wprowadzić wyłącznie założenia semantyki norm. Wydaje mi się jednak, że nie byłoby to wystarczające. Otóż, wracając do przytaczanego przykładu, semantyka słowa „chrzest” w języku wierzącego i niewierzącego katolika może być identyczna, tzn. katolik niewierzący może przyjmować, że chrzest jest, na mocy znaczenia słowa, sakramentem, tak jak i katolik wierzący może oprócz elementów religijnych w określeniu znaczenia słowa „chrzest” umieścić i takie przekonanie, że chrzest jest praktyką włączającą jednostkę do wspólnoty rozumianej jako własna. Inne jednak założenia semantyczne traktowane są przez nich jako prawdziwe, inna jest też ich hierarchia. Ten sam zatem zestaw sądów przyjmowanych jako założenia semantyki, może tworzyć różne przedsemantyczne charakterystyki świata w zależności od hierarchii tych sądów i rozstrzygnięć co do ich wartości logicznej. Takie pojęcie przedsemantycznej charakterystyki świata jest oczywiście poszerzone w stosunku do Kmitowego, które jest w ścisłym sensie zbiorem założeń semantyki.

Pozostaje jeszcze pytanie o typ relacji, w jakim pozostają norma i jej uzasadnienie. Otóż dla celów rekonstrukcji kultur proponuję przyjęcie następującej procedury: uzasadnienia norm kulturowych należy rekonstruować jako sylogizmy, których wnioskiem jest sąd normatywny. Dalej, przesłanki owego sylogizmu, czyli uzasadnienia norm (być może jednak jako właściwe uzasadnienie należałoby traktować jedynie przesłankę większą?) mogą być same wnioskami innych sylogizmów – to już kwestia postawionych pytań badawczych, które określają jak daleko trzeba się w takiej rekonstrukcji posunąć. Natychmiast nasuwa się tutaj oczywista wątpliwość: tego rodzaju rekonstrukcja zdaje się zakładać z góry, że normy kulturowe uzasadnia się logicznie. Jest to presupozycja nie do przyjęcia. Nie o nią jednak chodzi w przyjętym modelu sylogizmu, który należy traktować dwojako: po pierwsze jest on logiczną formą rekonstrukcji danej kultury należąca do porządku dyskursu badacza, a nie przedmiotu badań. Po wtóre, jeżeli zrekonstruujemy układ „norma – uzasadnienie normy” w postaci sylogizmu, to sylogizm ów może właśnie ujawnić brak logicznego powiązania między tymi elementami, tj. okazać się pseudosylogizmem. Wówczas należy postawić pytanie o rodzaj związku, jaki zachodzi między normą a jej uzasadnieniem. Jeżeli norma nie wy-

nika logicznie ze swego uzasadnienia, a uzasadnienie takie jest w danej kulturze przyjmowane, to nalezy zapytac dalej jakiego rodzaju zwiazek laczy te sady. Byc moze jest to zwiazek o charakterze retorycznym albo jest to zaleznośc tradycyjna? Sylogizm zatem uzyty jest nie jako presupozycja logiczności kultury, ale jako narzedzie diagnostyczne pokazujace jakie tryby uzasadniania przyjmuje dana kultura. Nalezy przy tym mocno podkreślić, że typ zwiazku, jaki zachodzi między normą a jej uzasadnieniem sam nalezy do charakterystyki danej kultury. Jest rzeczą charakterystyczną, że np. kultura nowoczesna nie uznaje uzasadnień norm, które mają charakter perswazyjno-retoryczny, podczas gdy barok i tzw. ponowoczesność akceptują je w pełni.

Jeszcze jeden element domaga się wyjaśnienia. Przedstawiciele *Annales* i właściwej jej historii mentalności krytykowali historię kultury Johana Huizingi za jednolite pojęcie mentalności, która, ich zdaniem, odzwierciedla społeczne hierarchie i sama pozostaje zróżnicowana i zhierarchizowana. Mówiąc krótko, z punktu widzenia *Annales* pytanie Huizingi o mentalność tzw. jesieni średniowiecza jest pytaniem źle postawionym, podczas gdy pytanie Guriewicza o relację kultury *docti* i kultury chłopów we Francji od VIII do XII w. jest pytaniem badawczym w pełni prawidłowym. Można by się dziwić Huizingi, że stawiając takie całościowe pytanie, nie „przerobił” przede wszystkim lekcji Marksa, gdyby nie kontynuacja charakterystycznej dla niego postawy pojawiająca się i dziś w postaci pytań o człowieka średniowiecza itp. W pełni tutaj zgadzam się zarówno z Marksem, jak i Braudelem. Kulturę zatem pojmować należy jako mnogość, tj. jako zwiazek różnych kultur, których rozwarstwienie odpowiada różnorodnym podziałom danego społeczeństwa, mając przy tym na myśli przecinający się podział horyzontalny, wynikający ze społecznego podziału pracy, jak i wertykalny oparty na społecznych hierarchiach wraz z zachodzącymi między nimi relacjami zgodności, niezgodności, wymiany i dominacji i oporu. Kultura także jest określonym układem sił – tyle przynajmniej od Foucaulta nauczyć się musimy.

Teraz dopiero można pokusić się o pełne rozwinięcie proponowanej definicji kultury. Kulturą zatem nazywał będę strukturę, jaką tworzą zespoły dyrektyw, norm i ich uzasadnień z warunkującymi je charakterystykami świata, regulujące w trybie subiektywno-racjonalnym praktykę segmentów określonego społeczeństwa. Tak określoną kulturę pojmuję jako teoretyczny odpowiednik pojęcia mentalności i proponuję więcej do owej mentalności nie wracać. Pojęcie kultury zastępuje zatem Braudelowskie pojęcie mentalności w jego definicji cywilizacji.

Jak wspomniałem wcześniej, różnica między interakcyjnym charakterem badanej struktury (Braudel) a jej hierarchicznym rozumieniem (Kmita) wydaje mi się jedynie pozorna, opierającą się li tylko na odmiennym rozłożeniu akcentów. Braudelowskie studium zagadnienia hierarchii wskazuje jednoznacznie, że autor dla określonego czasu i miejsca przyjmuje w danej strukturze uporządkowanie hierarchiczne. Analogiczne Kmitowa hierarchia nie eliminuje oddziaływań dwustronnych (najlepiej o tym świadczy relacja uwarunkowanie funkcjonalno-gene-

tyczne – uwarunkowanie subiektywno-racjonalne) ani też nie sposób przyjmować, aby ustalone hierarchie miały być stałe, niezmiennie, bezkonfliktowe i pozbawione dynamiki. Położenie akcentu na hierarchiczność lub interakcyjność struktury wynika z postawionych pytań badawczych.

Nie ma także powodu, by dla całości systemu relacyjnego, którego elementem jest kultura, nie stosować Braudelowskiego terminu ‘cywilizacja’. Użycie tego terminu nastęrcza dwóch niewygód: pierwsza wiąże się z ilością znaczeń przypisywanych słowu cywilizacja na przestrzeni dziejów i można ją rozwiązać poprzez odpowiednią precyzję definicyjną i życzliwość sumiennego czytelnika, który zechce termin ‘cywilizacja’ odnosić do wyłożonej w danym tekście definicji, a nie własnych przyzwyczajęń semantycznych. Druga wiąże się z kryteriami odróżnienia między cywilizacjami a całościami o prostszej strukturze, czyli tradycyjnego w antropologii odróżnienia cywilizacji i kultur (tzw. pierwotnych). Odróżnieniem takim nie możemy się tutaj posługiwać, skoro uznaliśmy już kulturę za podstrukturę cywilizacji, nawet ze względów czysto leksykalnych. Złożone to zagadnienie, jako nazbyt obszerne, zmuszony jestem odłożyć do następnej okazji.

Podobnie nie podejmę tutaj jeszcze kwestii struktury czasu cywilizacji, zaznaczając tylko konieczność dokładnego przemyślenia modelu Braudelowskiego i podstawową wagę tego zagadnienia dla historii kultury. Odkładam je jednak na nieco później. Podobnie osobno zamierzam rozważać zagadnienie określane przez Braudela jako dialektyka historii oraz kwestię relacji między cywilizacjami.

Podsumowując zatem niniejszą część rozważań, rzec można, że przedmiotem badań teoretycznej historii kultury jest kultura w wyłożonym znaczeniu, rozumiana i wyjaśniana jako podstruktura cywilizacji, ujmowana w jej zmienności dziejowej. Studia nad kulturą nie dokonują zatem jej autonomizacji i różnią się od innych studiów nad cywilizacjami nie swym przedmiotem badań, ale optyką stawianych pytań. W szczególności określony zestaw pytań wyróżniać może dalsze subdyscypliny, takie jak np. historia kultury artystycznej.

Reflections on Theoretical Ground of the History of the Culture

by Krzysztof Moraczewski

Abstract

During last 60 years, there was a lot of discussion on the profits that history may gain by applying certain results and theoretical approaches of cultural anthropology and philosophy of culture. Polemists involved were significantly less concerned with the opposite way: the consequences of new models of history for theory of culture. Trying to

follow this way I start with classic propositions by Fernand Braudel and his 'unfaithful' followers in France, usually connected with the idea of 'history of mentality'. My main concern is – minding all the theoretical and methodological problems that the term 'mentality' have caused and continues to cause – to confront their ideas with concept of culture as a 'mental reality', represented by Jerzy Kmita's social-regulatory conception. The conclusions are not only to substitute the term 'mentality' with the theoretical concept of culture (the idea already formulated by Robert Darnton) but firstly to broaden and reformulate some Kmita's ideas, allowing them to cover the field of research typical for the traditional history of mentality.

Key words: history of the culture, history of mentality, mental reality, Fernand Braudel, Jerzy Kmita