

NOTY RECENZYJNE

Andrzej Radomski, *Kultura — Tekst — Historiografia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, 268 ss.

Inspirację dla swych rozważań czerpie Radomski z tekstów F. Lyotarda, R. Rorty'ego, Z. Baumana i innych koryfeuszy ponowoczesnej humanistyki. Akceptuje zawartą w nich wizję współczesnej kultury — podkreśla „upadek wielkich narracji”, „rozpad oświeceniowego światopoglądu” i „podważenie wartości modernistycznych”. Uznaje, że uczestniczymy w „nowej rzeczywistości kulturowej”, która wymaga m.in. „nowego usytuowania historiografii”. Jego praca ma być próbą odpowiedzi na to wyzwanie.

Rozprawa lubelskiego metodologa składa się z trzech części. W pierwszej omówione zostają najważniejsze nurty współczesnej filozofii historii (przede wszystkim narratywizm) oraz wybrane orientacje w „pisarstwie historycznym” 2. połowy XX wieku (mikrohistoria, antropologia historyczna i twórczość M. Foucaulta). Część druga — kluczowa dla całej pracy — ukazuje „perspektywę kulturową w pisaniu historii i historii historiografii”. Radomski wychodzi od postmodernistycznego obrazu nauki, by na tym tle zarysować główne idee „opcji kulturoznawczej” — jego propozycje nawiązują wyraźnie do koncepcji kultury J. Kmity, „pragmatycznie zinterpretowanej” w duchu R. Rorty'ego. Wiele uwagi poświęca sposobom przedstawiania dziejów historiografii — omawia dotychczasowe ujęcia i uznaje, że „podejście kulturoznawcze” wyróżnia m.in. postulat uwzględniania w interpretacji tekstów historiograficznych kontekstu światopoglądowego oraz wpływu innych praktyk społecznych.

Na część trzecią składają się przykłady „kulturowej interpretacji” dziejopisarstwa i towarzyszącej mu refleksji teoretycznej. Radomski wybiera metodologię historii okresu PRL-u oraz nowe tendencje w historiografii końca XX wieku. Jego rozważania dotyczą przede wszystkim zależności między praktyką historiograficzną a światopoglądową sferą kultury. Autor opisuje wchodzącą w grę wizję świata (odpowiednio: marksistowską i postmodernistyczną), następnie zaś próbuje pokazać, jak „pisanie historii” staje się „realizacją przez historyków wartości światopoglądowych”.

Książkę zamyka „pragmatyczna wizja historiografii”, zgodnie z którą wiedza historyczna jest „wytwarzana w konfrontacji z różnymi tekstami (...) w zależności od pragmatycznych potrzeb”, a narracje historyczne interpretowane są w sposób „antyfundamentalistyczny, antyesencjalistyczny, antyrepresen-tacjonistyczny i pozaepistemologiczny” (s. 253). Radomski sądzi, że historiografia w ujęciu pragmatycznym może pełnić ważne funkcje społeczne — m.in. przez „wdrażanie do partycypowania w kulturach postmodernistycznych” (s. 256) oraz informowanie o wartościach i regułach kształtujących życie uczestników innych kultur, innych „gier językowych”.

Przyjęcie „pragmatycznej wizji historiografii” oznacza akceptację radykalnego konstruktywizmu. Recenzowana praca zawiera wszakże wiele sugestii, które nie wnikają nas w postmodernizm — np. postulat uwzględniania światopoglądowej sfery kultury może być (i bywa) z powodzeniem stosowany w kontekście założeń realistycznych. Wydaje się jednak, że „pragmatyczne” zacięcie Radomskiego nie przysporzy „opcji kulturoznawczej” adherentów wśród zawodowych historyków — większość z nich pozostaje nadal w okowach modernistycznego światopoglądu.

Czytelników, którzy nie podzielają entuzjazmu autora dla narratywistycznej filozofii historii, razić musi całkowity brak krytycyzmu wobec tego nurtu. Trudno też oprzeć się wrażeniu, iż Radomski mimowolnie wykracza poza granice deklarowanej i postulowanej perspektywy: opisuje narratywizm jako „podstawowy składnik nowego paradygmatu historiograficznego”, kolejnego po „oświeceniowym,

historyzmie i modernistycznym” (s. 29) — proponuje *eo ipso* narrację o historiozoficznych zgoła ambicjach, którą jego narratystyczni mentorzy uznaliby zapewne za przejaw nieuprawnionych roszczeń modernizmu; wielokrotnie podkreśla, że postmoderniści wykazali nieadekwatność realistycznej wizji dziejopisarstwa oraz nauki w ogóle — wiara w siłę filozofującego rozumu i możliwość ostatecznych rozstrzygnięć zbliża go niebezpiecznie do oświeceniowego punktu widzenia, któremu skądinąd odmawia prawomocności.

Przekonanie o upadku tradycyjnego modelu nauki (wraz z ideałem jasności i precyzji) skutecznie powstrzymuje Autora przed próbą rozjaśnienia zagmatwanych i wieloznacznych wywodów narratystów — ci, którzy nie zrozumieli dotąd idei substancji narracyjnej F. Ankersmita, nie znajdują w Radomskim dobrego przewodnika.

Wątpliwości budzi również obraz zależności między postmodernizmem i współczesną historiografią. Autor traktuje antropologię historyczną oraz mikrohistorię jako historiograficzne korelaty narratyzmu — zaznacza wprawdzie, że czołowi przedstawiciele tych orientacji (m.in. C. Ginzburg i A. Guriewicz) odrzucają narratystyczną wizję dziejopisarstwa, za decydujące uważa jednak dwie okoliczności: po pierwsze, postmodernizm propaguje „wszystko, co niezwykle, nieprzeciętne, wyłamujące się od narzucanych schematów światopoglądowych” (s. 250) oraz zaleca porzucenie „wielkich narracji”, to zaś odpowiada zainteresowaniom mikrohistoryków i antropologów historycznych; po drugie, przekonaniom samych historyków łatwo można przeciwstawić poglądy F. Ankersmita, dostrzegającego np. w mikrohistoriach „nową formę pisarstwa historycznego (...) która nie odnosi się do przeszłości” (s. 250). Nie trzeba być wojującym modernistą, by wywoły te uznać za mało przekonujące.

Mimo słabych punktów, książka Radomskiego zasługuje na uwagę — daje bowiem orientację w założeniach postmodernistycznej filozofii humanistyki; przybliża poglądy kilku wpływowych autorów; przypomina wreszcie o użyteczności kategorii i schematów kulturoznawczych w „pisanu historii”.

Autorowi zależało na ukazaniu nowej „gry językowej”, która oferuje „pragmatyczne” spojrzenie na historiografię. Jego praca realizuje ten zamysł — czytelnik sam musi rozstrzygnąć, czy gra warta jest podjęcia.

Marcin Hlebowicz (Warszawa)

Karin Friedrich, *The Other Prussia. Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569–1772*, Cambridge University Press 2000, s. XXII + 290.

Praca K. Friedrich jest książkową wersją rozprawy doktorskiej Autorki, będącej wykładowcą w School in Slavonic and East European Studies University College London. Książka została wydana w serii dzieł poświęconych historii Europy nowożytnej i jest niewątpliwie cenną pozycją, wobec ciągłego niedostatku analogicznych prac na rynku wydawniczym, zarówno w języku polskim, jak i w obcych.

Autorka zajmuje się problematyką historii Prus Królewskich w okresie od unii lubelskiej po drugi rozbiór, jednakże nie w chronologicznym ujęciu, lecz problemowym. Porusza tematykę procesów powstania narodu w dobie poprzedzającej erę dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu, rozważa szerokie tło antagonizmów polsko-niemieckich w aspekcie unii polsko-litewskiej, zwraca także uwagę na istotne w omawianym okresie zagadnienia religijne oraz społeczne.

Praca jest — przynajmniej częściowo — polemiką z, mającą swe źródła w niemieckiej historiografii, koncepcją germańskiego rodowodu Prus. Autorka akcentuje brak „oddolnych czynników”, mających wyodrębnić Prusy z całości Rzeczypospolitej, tak pod względem etnicznym, czy warunków naturalnych (czynnik geograficzny). Analizuje natomiast zewnętrzne naciski na miejskie elity, mające na celu zmianę ich orientacji, zaprzeczając postrzeganiu roli możliwych mieszczan jako „obrońców germańskiej świadomości etnicznej”. Obserwuje także stosunki między pruskimi prowincjami, zastanawiając się nad rzeczywistą wagą różnic o podłożu religijnym na tle sytuacji w Rzeszy. W upadku planów stworzenia autonomii w ramach Rzeczypospolitej dostrzega winę nie wspomnianych powyżej elit, lecz przypisuje ów fakt podporządkowaniu militarnemu ze strony dynastii, a następnie wprowadzeniu ideologicznej doktryny. Sytuację po roku 1772 postrzega jako całkowity upadek wolności.

Książka K. Friedrich jest doskonałą, klarownie napisaną syntezą reprezentującą w pełni polski punkt widzenia dziejów Prus Królewskich. Niezmiernie solidna i pełna podstawa źródłowa i bibliograficzna decyduje o jej wielkiej wartości pod względem naukowym. Stanowi cenną replikę na germańską wizję historii Prus, reprezentowaną przez dziewiętnastowiecznych, jak i późniejszych historyków, np. H. W. Kocha, toteż z powyższego względu dokonanie przekładu oraz włączenie pracy do kanonu lektur uniwersyteckich wydaje się niezmiernie celowe.

Dariusz Bąkowski-Kois (Kraków)

Piotr Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 384.

W jaki sposób badać historię mentalności? Czego winien unikać badacz kultury, aby budowany przez niego model, będący refleksem jego przemyśleń na temat dostępnych mu źródeł jedynie, był w miarę zbieżny z tym, co na ich podstawie byłby w stanie uzyskać? Doskonała praca P. Kowalskiego niezwykle dobitnie uświadamia czytelnikowi niebezpieczeństwa i niemożliwości stojące na drodze historyka kultury, badacza mentalności. Niemożności wynikające zarówno z proveniencji źródeł, którymi badacz dysponuje i ich problematyczną korelatywnością z rzeczywistością czasów minionych, jak i z ułomności samego badacza.

Autor podejmuje się analizy dzieł Jakuba Kazimierza Haura, przeprowadzając ją niezmiernie profesjonalnie i wnikliwie. Teksty Haura, dające znakomite podstawy analityczne, przełożone zostają na skomplikowany, choć w niewielkim stopniu wyrafinowany, światopoglądowy model, zręcznie uchwycony przez Autora. Obserwacje dokonywane są na wszelkiego rodzaju elementach: od kosmosu, natury, czynników niewymiarowych, aż po najbardziej codzienne i prozaiczne. Autorowi udaje się odtworzenie i uporządkowanie systemu poziomów mentalnych sarmaty-ziemianina. I choć wnioski Autora tyczyć się mogą jedynie konkretnego obiektu jego badań i nie mogą być uogólnione, jednakże poszerzają ogromnie stan wiedzy na temat mentalności szlachty schyłku XVII wieku.

Książka P. Kowalskiego jest niewątpliwie kolejnym ważnym krokiem na drodze badań kultury sarmatyzmu. Jest niezwykle cenną pozycją na rynku wydawniczym, godną polecenia nie tylko historykom kultury, lecz także każdemu Czytelnikowi, postrzegającemu świat jako zespół systemów wartości.

Dariusz Bąkowski-Kois (Kraków)

Georges Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, przekł. i notą opatrzył Jacek Trznadel, wyd. II, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2000, ss. 162.

Rozmowy... nadawane były za pośrednictwem RTF (Radio — Télévision Française) od października do grudnia 1959 roku. Dwa lata później opublikowano je w wydawnictwie Plon-Julliard. Stanowią one znakomitą wykładnię poglądów Lévi-Straussa w kwestii oddziaływania szeroko rozumianej kultury na społeczeństwo. Jak zaznacza wydawca, *Rozmowy...* „powstały po opublikowaniu dwóch wielkich dzieł francuskiego antropologa, *Smutku tropików* (1955) i *Antropologii strukturalnej*. W pierwszej części, zatytułowanej „Etnolog pośród nas”, Lévi-Strauss podkreśla brak możliwości stosowania kryteriów wartościujących, stosowanych w społeczeństwach cywilizowanych i rozwiniętych w porównaniu z badaniami nad społeczeństwami tzw. „pierwotnymi”. Pokazując korzyści płynące z badania etnologicznego,

¹ F. R. Ankersmit, *Historiografia i postmodernizm*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 159.

obaj rozmówcy zgadzają się ze stwierdzeniem, iż etnolog i antropolog muszą żyć w kontakcie ze sprzecznościami wynikającymi z ich zawodu. Nie oddala to bynajmniej etnologów od dziedzin nauk ścisłych, posiadających również pewne aspekty rzeczywistości i analizy, których uczony nie jest w stanie zbadać, choć jednocześnie poznaje inne aspekty, nawzajem komplementarne.

W drugiej części pt. „Prymitywni i cywilizowani”, Lévi-Strauss próbuje odpowiedzieć na pytania o różnice w funkcjonowaniu i strukturze badanych przez siebie społeczeństw oraz o możliwość uszeregowania społeczeństw ludzkich zgodnie z jakimiś pojęciami postępu. W tym przypadku kryteria zewnętrzne (osiągnięcia cywilizacyjne, standard życia) są niezmiernie ważne, ściśle związane z czynnikiem czasu, umożliwiającym powstanie i wykształcenie się cywilizacji. Niebagatelne znaczenie odegrało pismo, gromadzące doświadczenia i wiedzę minionych pokoleń. Oczywiście, jak później stwierdza sam antropolog, istniały obszary postępu dokonanego bez tradycji pisanej. Na pytanie o „warunki postępu” Lévi-Strauss odpowiada, że umożliwiło go istnienie społeczeństwa zhierarchizowanego, w którym pismo było na służbie aparatu władzy.

Zagadnienie różnic między społeczeństwami cywilizowanymi a pierwotnymi, Lévi-Strauss określa podając przykład zegarów, urządzeń „zimnych”, maszyn parowych i urządzeń „gorących” (część „Zegary i maszyny parowe”). Cywilizacje pierwotne mają charakter cywilizacji długotrwałych, wytwarzających niewiele nieładu i dlatego funkcjonujących bez historii i postępu. Typowym elementem odróżniającym społeczeństwa „pierwotne” od cywilizacji zachodniej był brak podziałów jakie powstawały między członkami grupy, które były motorem postępu (s. 29). Dla tych zbiorowości niezwykle ważną rolę odgrywał stan jednorodności, jako ochrony przed ryzykiem zburzenia ustalonej hierarchii. W pewnym stopniu nastąpiło nieświadome nawiązanie do ideałów Rousseau sugerujących rezygnację z własnej wolności na rzecz uczestnictwa w powszechnej władzy. Lévi-Strauss konstatuje tę część rozważań stwierdzeniem, iż społeczeństwa pierwotne mają charakter egalitarny, zdeterminowany przez zasadę jednorodności — wytwarzają niewiele ładu i nieładu tzw. „entropii”. Dla cywilizacji rozwiniętych największym wyzwaniem było natomiast utrzymanie różnic, stymulujących dalszy ich rozwój.

Czytelnika z pewnością zaskakuje i zastanawia pogląd francuskiego filozofa o istnieniu określonych hierarchii we wszystkich znanych społeczeństwach cywilizowanych (grupy wysoko wyspecjalizowanych specjalistów w dziedzinie nauki i kultury) oraz w społeczeństwach pierwotnych (w zbiorowościach plemion afrykańskich rolę taką pełnią kowale posiadający tajemną wiedzę, stykający się z metalem oraz ogniem). Czasami jednak istnieją całe grupy społeczne, wybitnie uzdolnione, zajmujące się „uprawianiem” sztuki (plemiona w basenie Sepik na Nowej Gwinei). W przypadku wielkich liczebnie społeczeństw zasadniczą rolę odgrywają tzw. poziomy autentyzmu — możliwość szerokiego i głębokiego poznania miejsca, roli i odczuć poszczególnej jednostki. W tym konkretnym przypadku jest to zupełnie niemożliwe i prowadzi do tworzenia mitów, stąd też dla etnologa nieocenioną wartość stanowią wyniki badań mniejszych zbiorowości.

W rozważaniach na temat roli artysty we współczesnym świecie, etnolog zauważa istotną różnicę między społeczeństwami cywilizowanymi a pierwotnymi, w których artysta jest osobą znaną, realizującą zamówienia określonego odbiorcy („Sztuka i zbiorowość”). Brak odpowiednich środków technicznych powoduje, że „artysta pierwotny” musi znaczyć swoje dzieło, tworząc w ten sposób sztukę jako system znaków. Pismo przyczyniło się w ogromnym stopniu do rozwoju figuratywnej sztuki, gdyż „... nauczyło ono ludzi, że można za pomocą znaków nie tylko oznaczyć świat zewnętrzny, ale i pochwycić go i wziąć w posiadanie.” (s. 58).

Antropolog, badając grupy ludzkie musi brać pod uwagę trzy zasadnicze różnice między indywidualnym a zbiorowym aspektem sztuki (część zatytułowana „Trzy różnice”). Zdaniem Lévi-Straussa są to: zasadny lub niezasadny charakter rozróżnienia między działalnością indywidualną i zbiorową, opozycja między sztuką znaczeniową i przedstawiającą oraz świadoma i systematyczna aktywność estetyczna odwołująca się do tradycji artystycznej (s. 63). Dla antropologa i etnologa prawdziwym przełomem był impresjonizm, który zrywał z inspiracją istniejących już dokonań w dziedzinie malarstwa i powracał do czystego i nagiego przedmiotu. Nieco głębszą rewolucję zaproponował kubizm wraz ze swoją rewolucją „... wychodzącą poza przedmiot aż do znaczenia...”, nawiązując tym samym w pewnym stopniu do sztuki prymitywnej (s. 67). Kubizm dokonuje przyswajania ogromnego systemu znaków, tworząc w ten sposób coś, co Lévi-Strauss nazywa akademizmem oznaczającego.

W dyskusji nad dziełem sztuki, francuski etnolog z naciskiem podkreśla, iż nie każdy przedmiot stanowi dzieło sztuki, lecz pewne zbliżenia między przedmiotami, ich zabiegi i dysproporcje („Sztuka naturalna i sztuka kulturowa”).

Dla współczesnej kultury niezwykle doniosłym stał się fakt kontaktu między twórcą a odbiorcą dzieł artystycznych. („O sztuce jako systemie znaków”). Powodowane jest to, jak sam Lévi-Strauss stwierdza, „... wielką gęstością, wielką obojętnością naszych społeczeństw, co sprawia, że ludzie oddający się różnym zajęciom nie mają okazji znać się i spotkać...” (s. 96). Widoczny staje się brak tzw. stosunków autentycznych. W społeczeństwach pierwotnych związek między artystą a odbiorcą sztuki jest słaby, gdyż sztuka nabiera charakteru użytkowego, gromadzi wiele symboli dostępnych dla autora i dla użytkowników. Czytelnik też spotyka się z definicją sztuki jako „... systemu znaczącego lub zbioru systemów znaczących, pozostających zawsze jednak w połowie drogi między językiem a przedmiotem...” (s. 101). Usiłując odpowiedzieć na pytanie o różnicę między sztuką a językiem w znaczeniu lingwistycznym, Lévi-Strauss podaje przykład poety, traktującego język jako surowiec, przedmiot poddawany oznaczeniu.

W *Rozmowach...* obaj dyskutanci zawarli spostrzeżenie odnoszące się do roli dzieł tradycyjnych we współczesnych nurtach nowoczesnej kultury („O sztuce jako systemie znaków”). W przypadku muzyki dodekafonicznej element semantyczny muzyki tradycyjnej jest bardzo widoczny, co więcej porządkuje ją i wprowadza pewien wewnętrzny ład. Dla samego Lévi-Straussa artysta jawi się jako człowiek wciągający przedmiot do języka, czyli czyni z przedmiotu zjawisko kultury. Przejście to jest podstawowym zjawiskiem interesującym etnologa i znajduje dobitny wyraz w sztuce (s. 116).

W obserwacji świata zauważyć możemy skłonność panującą wśród artystów do powrotu w odtworzenie świata obiektywnego, nie istniejącego już obecnie, w tzw. „malarstwo mistrzowskie ludzące oko” (s. 130). Pod tym względem sztuka przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych stawiała człowieka w bezpośrednim zwiarcu z naturą („Przyszłość malarstwa”).

W ostatniej części *Rozmów...* („Kultura i język”) Claude Lévi-Strauss dokonuje rozróżnienia między naturą a kulturą. Natura według etnologa to dziedzictwo biologiczne, zaś kultura to wszystkie elementy zaczerpnięte z tradycji zewnętrznej. Etnologia i antropologia starają się więc dokonać w dziedzinie kultury opisu dzieła w taki sposób, w jaki biolog czy botanik dokonują opisu i interpretacji w zakresie natury. Cechą reprezentatywną kultury winna być obecność języka artykułowanego. Język stanowi więc najbardziej zasadniczy fakt kulturowy i jest najdoskonalszym przejawem porządku kulturowego (s. 141–142). Lévi-Strauss formułuje w pewnym stopniu postulat badawczy, jakim winno stać się rozwiązanie problemu powstania języka. Pozwoli to na zrozumienie zjawiska, jakim stało się umieszczenie kultury w naturze. Wymaga to koncentracji wiedzy z zakresu nie tyle etnologii, co psychologii, fizyki, cybernetyki. Rola zaś etnologa i antropologa staje się drugorzędna (s. 145).

Rozmowy z Claude Lévi-Strausem stanowią interesującą lekturę. Nie posiadają piętna wykładu podstawowych i fundamentalnych twierdzeń filozoficznych francuskiego badacza. Dostarczają wielu refleksji na temat kultury współczesnej, a także mają już wartość historyczną dla ludzi zajmujących się recepcją idei Lévi-Straussa.

Adam Pertakowski (Kraków)