

Czesław GRYKO

Józefa Chałasińskiego (1904–1979) koncepcja kultury

Юзефа Халасинского (1904–1979) концепция культуры

The Conception of Culture According to Józef Chałasiński (1904–1979)

UWAGI WSTĘPNE

Badanie kultury to zadanie interdyscyplinarne, wchodzi tu bowiem w grę m. in. filozofia, socjologia, etnografia, historia, religioznawstwo, ekonomia. Pierwszym zadaniem filozofa kultury przed przystąpieniem do budowy syntezy teoretycznej jest zapoznanie się z ich dorobkiem. Złożoność przedmiotu badań nie pozwala oczekiwać, aby syntetyczna wiedza o kulturze mogła być rezultatem samej tylko analizy filozoficznej. Jeśli kultura nie jest czymś jednolitym i nie da się objąć jednokierunkową interpretacją, to wymaga ona różnorodnych ujęć i zabiegów badawczych. Na szczególną uwagę zasługują tu metody badawcze i rezultaty badań socjologii kultury. Tylko za jej pomocą można oddalić zarzuty spekulatywizmu, czystej gry intelektualnej, jakie stawia się filozofii kultury. Socjologiczny sposób patrzenia na kulturę, wynikający ze świadomości, że kultura realizuje się poprzez czynności ludzi połączonych zależnościami (stosunkami) społecznymi, ma w Polsce długą tradycję. Bronisław Malinowski (1884–1942), twórca funkcjonalizmu w antropologii społecznej i Florian Znaniecki (1882–1958), twórca polskiej odmiany socjologii humanistycznej są powszechnie znani i uznani za klasyków socjologii światowej. Równie eksponowane miejsce w polskiej socjologii kultury, o czym świadczą wydane *Dzieła* i omówienia, zajmują Ludwik Krzywicki (1859–1941), Stefan Czarnowski (1879–1937) i Stanisław Ossowski (1897–1963). Z pewnością niebawem do tego grona dołączy Józef Chałasiński (1904–1979).

Jego pozycja w polskiej socjologii jest dość dwuznaczna. Z jednej strony

uznaje się go za klasyka socjologii polskiej¹ i jej Napoleona², z drugiej brak jest wyczerpującej monografii i krytycznej edycji jego *Pism zebranych*. W przypadku uczonego, którego prace, zwłaszcza dotyczące wychowania i problematyki wsi, kultury i narodu są niekwestionowanym wkładem do nauki — jest to zjawisko zastanawiające. Ryszard Dyoniziak widzi przyczyny braku monografii w kontrowersyjności programu badawczego, ogromie dorobku naukowego, wszechstronności zainteresowań i odmienności studiów opublikowanych przez J. Chałasińskiego, które sprawiają, że niezbyt kuszą one wyspecjalizowanych badaczy³. Dzieła są podstawą badań historyka kultury, bowiem „«świat człowieka» to świat dzieł ludzkich”⁴. Dzieła w przypadku uczonego to myśli zobiektywizowane w książkach, artykułach, recenzjach i wywiadach. Zamknięty już dorobek naukowy J. Chałasińskiego jest imponujący i obejmuje ponad 600 pozycji bibliograficznych. Najważniejszym elementem tego dorobku jest 26 książek, z czego 8 napisanych przed wojną. Dwie z nich: *Spółeczeństwo i wychowanie* (1948) oraz *Kultura amerykańska* (1962) miały po trzy wydania. Wydrukowany w 1968 roku zbiór prac pisanych na przestrzeni lat 1946–1968 *Kultura i naród* oraz wspomniana *Kultura amerykańska* cieszyły się największym zainteresowaniem recenzentów. Natomiast najwięcej kontrowersji i polemik wywołały dwie rozprawy o inteligencji: *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej* (1946) i *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej* (1958). Jest to zrozumiałe, skoro wymierzone one były w mitologizację szczególnej roli spełnianej przez inteligencję w społeczeństwie. Wybuch wojny sprawił, że najobszerniejsza, licząca 2076 stron druku praca, która ugruntowała pozycję J. Chałasińskiego w nauce polskiej, nie znalazła należnego oddźwięku w życiu intelektualnym. Mam tu oczywiście na myśli *Młode pokolenie chłopów* (1938). Autorzy artykułu o wkładzie polskich socjologów w budowę ogólnej teorii kultury, uznając bezzasadność niedoceniań polskiego dorobku w tej dziedzinie, traktują jako wstępne uwagi dotyczące wyników badań kulturologicznych Chałasińskiego, „[...] ponieważ jego dorobek wymaga wpraw skompletowania, aby móc w całości poddać go analizie, a na to potrzeba dłuższego czasu i pewnego

¹ Por. P. Sztompka (ed.): *Masters of Polish Sociology*, Wrocław 1984.

² „Napoleonem polskiej socjologii” nazwała J. Chałasińskiego żona F. Znanieckiego Eileen Markley-Znaniecka nawiązując żartobliwie do jego niewielkiego wzrostu, niezmówionej energii i pracowitości. Por. E. Markley-Znaniecka: *O socjologii polskiej i jej Napoleonie* [w:] *Naród – kultura – osobowość. Księga poświęcona Profesorowi Józefowi Chałasińskiemu*, Wrocław 1983, s. 361–372.

³ R. Dyoniziak: *Józef Chałasiński: Założenia teoretyczne i metodologiczne polskiej socjologii humanistycznej* [w:] K. Z. Sowa (red.): *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983, s. 263. Próba wypełnienia tej luki jest złożona przez Cz. Gryko w Wydawnictwie Lubelskim monografia *Socjologiczna teoria kultury Józefa Chałasińskiego*.

⁴ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, s. 6.

dystansu do problemów”⁵. Postulatowi temu stanie się zadość, gdy zostanie zakończona edycja zaplanowana na 12 tomów⁶ *Dzieł wybranych* realizowana przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Powstały w 1981 roku Komitet Redakcyjny pod przewodnictwem prof. Jana Szczepańskiego zamierza zakończyć to przedsięwzięcie w roku 1990. Dotychczas wydano w 1984 roku pierwsze cztery tomy będące reprintem *Młodego pokolenia chłopów*. Z pewnością zostanie również udostępniona pisana w okresie okupacji praca *Chłopi i panowie. Inteligencja a problem chłopski w kulturze polskiej*. Nie została ona przez autora ukończona i nie była przez niego ogłaszana drukiem. Miejmy nadzieję, że dorobek naukowy największego z polskich socjologów zostanie szerzej udostępniony i wejdzie w obieg powszechny.

„POLE WYJŚCIA” — TEORIA WYCHOWANIA

U Chałasińskiego nie znajdziemy wyłożonej *explicite* teorii kultury. Dotarcie do jego całościowej wizji kultury możliwe jest jedynie poprzez uporządkowanie różnych aspektów kultury stanowiących strukturalne całości, jej dziedziny. Wprowadzeniem do tego są rozważania dotyczące teorii wychowania Chałasińskiego. Wynika to z kilku przyczyn. Przede wszystkim każdą twórczość kulturalną będącą istotą kultury poprzedza etap przejmowania już wytworzonego dziedzictwa kulturowego. To przekazywanie i przejmowanie dorobku kulturowego odbywa się poprzez specyficzny dla danego społeczeństwa w określonym momencie historycznym system wychowania. Jego funkcją jest z jednej strony wdrożenie wychowanków do kultury (ukulturalnienie), a z drugiej ukształtowanie określonych cech wychowanków, które składają się na określony typ osobowości społecznej. Stąd teoretyczna refleksja nad wychowaniem stanowi niezbędny element badań kulturoznawczych.

Drugi powód wiąże się ze strukturą twórczości naukowej Józefa Chałasińskiego. Jego chronologicznie pierwszy krąg zainteresowań to teoria wychowania w aspekcie socjologicznym. W 1928 roku ukazała się w ramach Prac Polskiego Instytutu Socjologicznego pierwsza książka Chałasińskiego: *Wychowanie w domu*

⁵ F. Donocik, W. Szmigiel: *Wkład polskich socjologów w budowę ogólnej teorii kultury*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Prace z Nauk Społecznych UŚ, t. XI, 1982, s. 126.

⁶ T. I IV: *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1984; T. V: *Awans społeczny robotnika* zawierać będzie m. in. *Drogi awansu społecznego robotnika* (1931), *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku* (1935), *Parafię i szkołę parafialną wśród emigracji polskiej w Ameryce. Studium dzielnicy w Pol. Chicago* (1935); T. VI: *Chłopi w Polsce Ludowej*; T. VII: *Społeczeństwo i wychowanie*; T. VIII: *Inteligencja i intelektualisci*; T. IX: *Kultura i naród*; T. X: *Szkola w społeczeństwie amerykańskim*; T. XI: *Kultura amerykańska*; T. XII: *Pisma różne*. Por. S. Pańtak: „*Dzieła Wybrane*” Józefa Chałasińskiego, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, 4, s. 193–194.

obcym jako instytucja społeczna, z podtytułem: *Studium z socjologii wychowania*. Data jest nieobojętna, w tymże samym roku bowiem został wydany pierwszy tom *Socjologii wychowania* Floriana Znanieckiego, uważany za dzieło kreujące nową dyscyplinę badawczą. Rozpoczyna się „złoty okres polskiej socjologii wychowania okresu międzywojennego”⁷. Pod względem poziomu naukowego wysuwa się ona na czoło nauki światowej. Wtedy, kiedy powstawała socjologia wychowania w Polsce, nie była ona uprawiana nigdzie na świecie.

W nauce funkcjonują dwa stanowiska w zakresie pojmowania wychowania. Pierwsze jest charakterystyczne dla pedagogiki i traktuje wychowanie wyłącznie jako proces przemian osobowości, dokonujący się pod wpływem świadome i celowo organizowanych wysiłków wychowawczych. Drugie traktuje wychowanie szerzej, jako proces społeczny polegający na przekształcaniu się osobowości jednostek zarówno pod wpływem celowo zorganizowanych instytucji wychowawczych, jak i pod wpływem innych oddziaływań, nie będących świadomie podejmowanymi dla realizacji określonych celów wychowawczych. Stanowisko to reprezentują socjologowie wychowania. J. Chałasiński przejmuje podstawowy aparat metodologiczny i teoretyczny F. Znanieckiego będąc jego najwierniejszym kontynuatorem. Odrzuca jednak ahistoryczną metodę Mistrza stosując metodę historyczno-porównawczą do badań nad systemem wychowania. Założenia *Socjologii wychowania* F. Znanieckiego stanowiły podstawę metodologiczną dla pierwszej monograficznej pracy z zakresu socjologii wychowania w Polsce, jaką było J. Chałasińskiego *Wychowanie w domu obcym*. Wychodzi Chałasiński od szerokiego rozumienia wychowania, które najdobitniej wyraził John Dewey (1859–1952) w swoim podstawowym dziele *Democracy and Education* (1916) pisząc:

Nie tylko prawdą jest, iż życie społeczne sprowadza się do wzajemnego porozumienia, lecz wszelkie porozumiewanie się (stąd zaś wszelkie życie istotnie społeczne) ma charakter wychowujący⁸.

Stąd każda forma komunikacji społecznej, porozumiewania się, samorzutnie wychowuje. Treścią komunikatu wychowawczego jest świat kulturalnych wartości, rzeczywistość kulturalna, humanistyczna⁹. Ten świat wartości kulturalnych stanowi dziedzictwo grupy społecznej i jego przekazywanie z pokolenia na pokolenie stanowi treść wychowania¹⁰. W tym sensie wychowanie jest jedynym środkiem zapewnienia ciągłości kulturowej i jest tym samym, co funkcja reprodukcji w świecie biologicznym. Tak więc najważniejszym elementem

⁷ Określenie W. Winclawskiego, por. W. Winclawski: *Socjologiczna teoria wychowania Józefa Chałasińskiego (w świetle prac z lat 1944–1949)*, „Wieś i Rolnictwo” 1979, 2, s. 7.

⁸ J. Dewey: *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Wrocław 1972, s. 12–13.

⁹ J. Chałasiński: *Wychowanie w domu obcym*, Poznań 1928, s. 23.

¹⁰ *Ibid.*, s. 16.

wychowania jest przekazywanie. Nie może ono odbywać się w izolacji od społeczeństwa, człowiek dany nam w doświadczeniu jest bowiem wytworem społecznym. Jest on urabiany przez grupę społeczną. J. Chałasiński stawia znak równości pomiędzy wychowaniem a uspołecznieniem. Pomiędzy bezrefleksyjnym, niezracjonalizowanym wychowaniem społeczeństwa pierwotnego a zorganizowanymi specjalnie dla celów wychowawczych zracjonalizowanymi instytucjami wychowawczymi czasów nowożytnych znajduje się historycznie znane zjawisko polegające na oddawaniu dzieci i młodzieży do obcego domu (dworu, domu mistrza cechowego). J. Chałasiński podnosi je do rzędu instytucji wychowawczej.

Poglądy wyrażone w *Wychowaniu w domu obcym* stały się w roku 1929 przedmiotem krytyki Karola Stojanowskiego, antropologa o skłonnościach rasistowskich. Stanowi ona naturalny pomost do zaprezentowania miejsca i roli Chałasińskiego w ostrym sporze na temat treści i celów wychowania. Kwestia ta dotyczyła m. in. sporu o podmiot kultury. Bez żadnych niedomówień wyraził to Stojanowski w recenzji z *Wychowania w domu obcym*:

Wysuwa się tu takie zagadnienie jak to, czy należy jednakowo wychowywać tych, którzy będą podmiotami zjawisk społecznych, jako też i tych, którzy będą przedmiotami tychże zjawisk¹¹.

Opozycja J. Chałasińskiego wobec konserwatywno-oportunistycznego nurtu w teorii wychowania znalazła wyraz w sporze na temat wychowania państwowego, w analizie klasowych funkcji szkoły amerykańskiej, w propozycjach reformy systemu wychowania. Szczególny oddźwięk intelektualny wywołała polemika pomiędzy Józefem Chałasińskim a Sergiuszem Hessenem (1887–1950), reprezentującym idealistyczną koncepcję wychowania. Hessen istotę kultury upatruje w „duchu zbiorowym”, będącym jakimś uosobieniem świadomości ogólnoludzkiej na wzór heglowskiej idei absolutnej. Kultura pojmowana jest jako struktura autonomicznych wartości „absolutnych”: prawa, nauki, sztuki, moralności, religii. Ten świat ducha zbiorowego jest równie realny, co indywidualna świadomość¹². Między kulturą a wychowaniem zachodzi relacja odpowiedzialności. Tak jak kultura jest ono ustrukturalizowane i polega na wprowadzeniu w świat obiektywnych wartości kulturowych. Umożliwiają one człowiekowi wzniesienie się ponad swój byt empiryczny i osiągnięcie „osobowości”, czyli osiągnięcie świata ducha zbiorowego¹³. Funkcja wychowania polega na „upodmiotowieniu ducha przedmiotowego”, czyli urzeczywistnieniu w jednostkach (duch podmiotowy) wartości kulturalnych (duch przedmiotowy). Ideał wychowania realizuje się w najwyższej warstwie kultury i religii. Następuje w niej

¹¹ K. Stojanowski: *Z zagadnień socjologiczno-wychowawczych*, „Strażnica Harcerska” 1929, 1, s. 26–27.

¹² S. Hessen: *O strukturalizmie* [w:] *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968, s. 94.

¹³ Id.: *O sprzecznościach i jedności wychowania*, Warszawa 1939, s. 215–225.

wyzwolenie duchowe człowieka („zbawienie duszy” i osiągnięcie „królestwa Bożego”), gdyż właściwe zadanie wychowania, stanowiące jej prawdziwy sens, to „pokonać przeszłość poprzez wdrożenie do wieczności”¹⁴.

Taka mistyczna koncepcja wychowania znalazła w Chałasińskim swego ostrego krytyka. Według niego dzieje wychowania nie są, jak chce Hessen, odzwierciedleniem kultury jako „istności metafizycznych”, lecz są rezultatem przeobrażeń społecznych, ekonomicznych i politycznych. Książka Hessena będąca wytworem umysłu abstrakcyjnego i doktrynerskiego nie zauważała prawdziwej rzeczywistości społeczno-politycznej, gdzie „[...] brutalne egoizmy grupowe i konflikty interesów grupowych wysuwają się na czoło życia społecznego i nadają kierunek wychowania”¹⁵.

Przedłużeniem krytyki *Podstaw pedagogiki* S. Hessena była wydana w 1936 roku *Szkoła w społeczeństwie amerykańskim*, gdzie autor demonstruje ścisły związek szkoły z jej podłożem społecznym. Reakcją środowiska pedagogów był postawiony J. Chałasińskiemu zarzut socjologizmu ontologicznego¹⁶. Socjologizm opierał się na twierdzeniu, że społeczeństwo jest rzeczywistością *sui generis*, różną od rzeczywistości materialnej i psychicznej. Stanowi ona podstawową sferę życia ludzkiego i zewnętrzną siłę wyznaczającą wszystkie życiowe procesy człowieka, w tym i psychiczne. Również kultura i wszystkie inne sfery działalności człowieka są całkowicie wyznaczone przez społeczeństwo. Dochodzi w ten sposób do swoistej reifikacji społeczeństwa, gdzie staje się ono ponadjednostkowym tworem decydującym o losach człowieka na podobieństwo Boga w wyobrażeniach religijnych. Najpełniejsze rozwinięcie znalazł socjologizm w systemie Emila Durkheima (1858–1917). W ferworze polemiki S. Hessen przypisuje teorii wychowania J. Chałasińskiego cechy, których ona w ogóle nie posiada, np. traktowanie szkoły tylko jako biernego odbiornika wpływów a nie nośnika kultury narodu.

Zarzuty Hessena były z jednej strony uwarunkowane genezą psychologiczną — reakcja na pierwszą w Polsce krytyczną ocenę systemu Hessena — a z drugiej niezrozumieniem socjologicznej teorii wychowania. Zasadnicze nieporozumienie wyraża się w stwierdzeniu, że koncepcja wychowania J. Chałasińskiego zapomina o podstawowym znaczeniu indywidualności. Otóż rzecz ma się wprost przeciwnie. To, co społeczne, nie może być przeciwstawiane temu, co indywidualne ze względu na to, że społeczeństwo tworzą jednostki we wzajemnych stosunkach.

Wychowanie jest procesem oddziaływania społecznego, a stąd wynika, że

¹⁴ Id.: *Podstawy pedagogiki*, Warszawa 1931, s. 325.

¹⁵ J. Chałasiński: Recenzja pracy S. Hessena *Podstawy pedagogiki*, Warszawa 1931, „Przegląd Socjologiczny”, t. III, 1935, 1–2, s. 324.

¹⁶ Por. S. Hessen: *O niebezpieczeństwie socjologizmu w pedagogice. Refleksje z powodu książki J. Chałasińskiego „Szkoła w społeczeństwie amerykańskim”*, „Przegląd Socjologiczny”, t. VI, 1938, 1–2, s. 228–249.

psychologia skoncentrowana na autonomicznej jednostce musi być zastąpiona przez psychologię społeczną, a nie że psychologia jako taka ma być zniesiona. Powołuje się przy tym Chałasiński na J. Deweya. Ostateczna konkluzja Chałasińskiego brzmi:

Nie żywię zaufania do teorii, które problemy społeczne tłumaczą przez ingerencję „duchów”. Dlatego właśnie zająłem [...] tak krytyczne stanowisko względem pedagogiki filozoficznej prof. Hessena, w której od duchów aż się roi¹⁷.

Zgadza się z tymi nielicznymi badaczami, którzy twierdzą, że „[...] wpływy Durkheima są widoczne bardzo wyraźnie i u Floriana Znanieckiego i u Józefa Chałasińskiego oraz u innych polskich socjologów”¹⁸ nie zgadzam się jednak na uznawanie J. Chałasińskiego za socjologistę ontologicznego. Jego socjologizm określałbym jako socjologizm metodologiczny, postulujący szukanie wyjaśnień przemian społecznych w układzie stosunków społecznych, zaś analizę zachowań jednostek podporządkowujących wynikom tych badań, a więc socjologizm raczej Simmlowski niż Durkheimowski.

Teoria wychowania stanowi „fundament” całego systemu myślowego J. Chałasińskiego. Prowadzi ona ku problemom:

- a) osobowości jako rezultatu wychowania,
- b) struktury społecznej, której integralnym elementem jest system wychowawczy,
- c) kultury, jako że wychowanie jest jednym z głównych przejawów kultury zabezpieczających jej ciągłość.

ISTOTA KULTURY

Pełny pogląd na istotę kultury w pracach Józefa Chałasińskiego osiągniemy dopiero po zanalizowaniu całego zbioru zjawisk kulturowych. Bez nich „kultura” jest w gruncie rzeczy abstrakcją. Nie zamierzam do funkcjonujących już w literaturze kilkuset definicji kultury dodać jeszcze jednej. Zresztą prezentowany materiał badawczy w pewnym sensie uniemożliwia taki zabieg. J. Chałasiński jest rygorystycznie empiryczny w swych pracach i nie objawia ambicji teoretycznych, a tym bardziej filozoficznych. Zamierzam więc raczej wydobyć specyfikę pojmowania kultury z prac Chałasińskiego. Nie można zrozumieć ujęcia kultury w pracach Chałasińskiego bez wyjaśnienia uwarunkowania funkcjonalnego. Pojęcie to przejęte z matematyki oznacza ujmowanie

¹⁷ J. Chałasiński: *Mowa tronowa Prof. Sergiusza Hessena. Rozprawa sukcesyjna z powodu niebezpieczeństwa grożącego pedagogice*, „Przegląd Socjologiczny”, t. VI, 1938; odbitka: Warszawa 1938, s. 10.

¹⁸ S. Wołoszyn: *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Warszawa 1964, s. 460.

faktów w ich relacji pomiędzy różnymi składnikami strukturalnymi systemu społecznego. Posługiwanie się pojęciem funkcji zakłada pojmowanie układu społecznego jako pewnej całości. W recenzji z pracy Bolesława Kłembukowskiego: *Mircze, wieś powiatu hrubieszowskiego* J. Chałasiński negatywnie ocenia takie monografie, które nie ujmują przedmiotu badań jako całości społecznej:

Pracę Kłembukowskiego, podobnie jak inne monografie wsi, porównać można z taką monografią dzieła sztuki, w której autor osobno i niezależnie od siebie przedstawiłby chemiczną analizę farby malarskiej, płótna, treści obrazu i jego piękna — nie wiążąc tych wszystkich elementów w całość artystyczną, jaką jest dzieło sztuki. Tak właśnie postępują dotychczasowi monografiści wsi, dokonują bowiem dekompozycji wsi i elementy życia wiejskiego, składające się na dobrze skomponowaną całość, przedstawiają tak jak gdyby istniały niezależnie od siebie¹⁹.

Monografie J. Chałasińskiego, poczynwszy od *Dróg awansu społecznego robotnika* wyodrębniały przedmiot badań pojmowany jako pewna całość, której części ściśle ze sobą się wiążą. Określenie stosunku poszczególnych części do całości jest ukazaniem, jak ta całość funkcjonuje. Scala ją i porządkuje funkcja mówiąca o roli, jaką każdy element odgrywa w stosunku do innych elementów i do całości. Procesy kulturowe mogą być bliżej zanalizowane w głównej mierze w ich aspekcie funkcjonalnym, co nie oznacza stosowania przez Chałasińskiego wąskiego ujęcia metody strukturalno-funkcjonalnej. Funkcjonalizm uznany na terenie antropologii społecznej i socjologii za *signum temporis* XX wieku²⁰ nie był obcy J. Chałasińskiemu, a związane to było m. in. z przekładem prac Bronisława Malinowskiego. O zbliżeniu do funkcjonalizmu Chałasińskiego możemy mówić tylko w aspekcie funkcjonalistycznych technik badawczych określanych ogólnie jako „metoda terenowa”. Był to postulat bezpośredniego kontaktu badacza z badaną społecznością i jej kulturą.

J. Chałasiński wszelkie zjawiska kulturowe wiązał ściśle z ich podłożem społecznym. Sądził, że oddzielenie aspektu kulturowego od społecznego nie jest właściwe, nie możemy bowiem empirycznie oddzielić obu rodzajów zjawisk. Odrzucał więc zarówno naturalistyczne koncepcje kultury w rodzaju badań podjętych przez Wiliama McDougalla (1871–1938), zmierzających do wykrycia naturalnego wyposażenia człowieka w instynkty i wyrastania kultury bezpośrednio z instynktów, jak i wszelkie aspołeczne koncepcje kultury, do których zaliczał poglądy traktujące kulturę jako w pełni autonomiczną rzeczywistość. Tę postawę najpełniej wyraził w recenzji z książki Bogdana Suchodolskiego: *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej* (1937). Dla Suchodolskiego

¹⁹ J. Chałasiński: Recenzja pracy B. Kłembukowskiego *Mircze, wieś powiatu hrubieszowskiego* (b.d.w.), „Przegląd Socjologiczny”, t. V, 1937, 1–2, s. 485.

²⁰ P. Sztompka: *Funkcjonalizm socjologiczny (teoria, schemat pojęciowy, metoda)* [w:] *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu*, Kraków 1972, s. 268.

[...] kultura nie jest [...] ogółem wytworów ludzkich powiązanych w pewne zespoły czy całości, lecz jest pewną postawą życiową człowieka, „jest pełnym życiem”. Kultura nie jest więc dla niego nazwą dla bardzo różnych treści kulturalnych, lecz jednoznacznie określonym stosunkiem człowieka do życia, do wartości ponadczasowych, bezwarunkowych, absolutnych²¹.

Efektem jest oderwanie pojęcia kultury od podłoża społecznego i w konsekwencji

[...] kultura jest dla autora rodzajem religii, a jego rozważania na ten temat to nie nauka o kulturze, to nie socjologia kultury, to nawet nie filozofia, ale „teologia” kultury. I wszelkie naukowe czy rozumowe racje podnoszone przeciwko takiemu pojmowaniu kultury upadają, są bowiem z innego świata. „Królestwo kultury”, tak jak „Królestwo Boże”, leży poza rozumowymi argumentami²².

Tak surowa ocena książki B. Suchodolskiego wiązała się z jednej strony z podjętą przez J. Chałasińskiego polemiką z idealistycznymi koncepcjami S. Hessena, ale z drugiej strony było to zajęcie określonego stanowiska w odwiecznym sporze, który sformułowałbym w pytaniu: czy kultura jest obiektywną rzeczywistością dostępną empirycznemu badaniu, czy też jest jedynie subiektywnym wzorem zachowania i myślenia. Mówiąc prościej, chodzi tutaj o status przedmiotów zewnętrznych, materialnych w kulturze. Chałasiński zbliżając się w owym okresie do pierwszej koncepcji, uniknął jednocześnie jej skrajności wyrażającej się w skłonnościach reistycznych. Pisał bowiem we wspomnianej recenzji:

Z socjologicznego stanowiska można mówić o rozpowszechnianiu kultury tego lub innego typu, o rozpowszechnianiu pewnych wartości lub pewnych postaw kulturalnych — ale nie kultury w ogóle. Kultura jest bowiem nazwą dla ogółu wytworów człowieka (i związanych z tymi wytworami postaw) i w tym sensie jest faktem powszechnym w społeczeństwie ludzkim²³.

Ta pierwsza u J. Chałasińskiego pełna definicja kultury pozwala na kilka wniosków. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z socjologicznym spojrzeniem na kulturę: kultura jest własnością pewnej zbiorowości ludzkiej. Kładzie więc nacisk na ścisły związek kultury z życiem badanej grupy społecznej. Zapominanie o tym związku prowadziłoby do stwarzania wyspekulowanych konstrukcji, nie mających wiele wspólnego z realną rzeczywistością. Właściwym podejściem do badania kultury jest podejście holistyczne w powiązaniu z całokształtem procesów społecznych, bowiem „tylko naukowa analiza przejawów kulturalnego życia Polski w ich funkcjonalnym związku z całokształtem ekonomiczno-społecznych i politycznych stosunków mogłaby być pomocna w oparciu ideałów na realnych podstawach”²⁴.

²¹ „Przegląd Socjologiczny”, t. V, 1937, 1–2, s. 510.

²² *Ibid.*, s. 511.

²³ *Ibid.*, s. 510.

²⁴ *Ibid.*, s. 513.

W ujmowaniu istoty kultury przez J. Chałasińskiego można dostrzec znamioną ewolucję. Jest to stopniowe zbliżanie się do szerokiej antropologicznej koncepcji rozumienia kultury. *Młode pokolenie chłopów* stanowi świadectwo świadomości alternatywy w badaniach kultury: perspektywa antropologiczna obejmująca całość zjawisk kultury i perspektywa wąskiego ujmowania kultury ograniczająca ją do sfery zjawisk symbolizacyjnych. Analiza struktury kulturalnego życia Polski z jej biegunową dwuwarstwowością prowadziła do szerokiego pojęcia kultury jako pewnego „kształtu życia”, „stylu życia”²⁵. Jednocześnie jednak autor stwierdzał, że „[...] cała kultura to zbiór symbolów”²⁶. Późniejsze prace znamionuje zbliżenie do współczesnej antropologii kultury. Na ten związek wskazywał zresztą sam Chałasiński pisząc, że sferę zjawisk określoną poprzez triadę narzędzi pojęciowych „naród — kultura — osobowość” skłonny byłby włączyć do antropologii społeczno-kulturowej²⁷. To uznanie pokrewieństwa nie oznacza opozycji w stosunku do socjologii i raczej należy tu mówić o antropologicznym spojrzeniu w socjologii, co było czymś wyjątkowym w ówczesnej polskiej socjologii. Na stosunki społeczne — pisał Chałasiński w czerwcu 1963 roku w przedmowie do *Spoleczeństwa i szkolnictwa Stanów Zjednoczonych* — można patrzeć z dwóch punktów widzenia: od strony instytucji i od strony osobowości. Rozgraniczenie to nie jest oczywiście antynomiczne, bowiem „studium o ludziach i ich kulturze jest zawsze w jakiejś mierze studium o instytucjach, i na odwrót — badania nad instytucjami są z reguły mniej lub bardziej bezpośrednio badaniami nad ludźmi”²⁸.

Powojenna twórczość J. Chałasińskiego koncentrowała się na ludziach, wyraźnie nawiązując do koncepcji antropologicznych. Należy tu wymienić przede wszystkim pracę, *Kultura amerykańska* (1962). Zasadniczym przedmiotem pracy są „[...] zagadnienia człowieka w jego kulturze i zagadnienia kultury w ludziach, przez których kultura żyje”²⁹. Jest to zasadnicze ontologiczne założenie teorii kultury J. Chałasińskiego. Odpowiada to ustalonemu w amerykańskiej antropologii kulturowej (Margaret Mead, Ralph Linton, Abram Kardiner) pojęciu *culture and personality*. Skoro kultura jest wytwarzana przez ludzi, to dla jej wyjaśnienia należy zwrócić się ku istocie człowieka. Ogólna nauka o kulturze sprowadza się do nauki o człowieku. Ta relacja „człowiek — kultura” jest obustronna, bowiem „do istoty kultury ludzkiej należy to, że zawiera ona obraz ludzi, którzy ją stwarzają. Do istoty kultury należy również to, że obraz, jaki ludzie o sobie wytwarzali w jakiś sposób uświadamiają sobie. Człowiek — jako człowiek istnieje przez swoją historię, swoją kulturę jaką

²⁵ J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. I, Warszawa 1938, s. 70, 71.

²⁶ *Ibid.*, t. III, s. 114.

²⁷ J. Chałasiński: *Zagadnienie narodu*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XX, 1966, s. 39.

²⁸ *Id.*: *Spoleczeństwo i szkolnictwo Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1966, s. 6.

²⁹ *Id.*: *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, wyd. II, Warszawa 1970, s. 10.

stwarza”³⁰. Kluczem więc do kultury jest człowiek. Samo istnienie kultury zależy ostatecznie od działalności świadomych, aktywnych jednostek. Kultura stanowi produkt twórczej indywidualności ludzi, jest „[...] rozumiana jako kształt życia ludzkiego”³¹. W tej definicji znalazła odbicie podmiotowa koncepcja kultury J. Chałasińskiego skierowana przeciwko powszechnemu hipostazowaniu kultury, tzn. rozpatrywaniu jej jako ogółu rzeczy, zachowań istniejących jakby poza ludźmi. Kultura więc to nie tylko świat przedmiotów, ale „najbardziej [...] istotnym elementem kultury jest sam człowiek, jako swoje własne dzieło, jego osoba, która kształtuje się we współżyciu z innymi ludźmi, w pracy i w tworzeniu kultury”³². Świat kultury jest więc światem ludzi: „To są sposoby ucłowieczenia środowiska życia, jego warunków, celów i wartości”³³. Jaki jest mechanizm ucłowieczania swego środowiska? Dokonuje się poprzez dwie uzupełniające się czynności ludzkie zachodzące między światem zewnętrznym a wewnętrznym. Jedną jest internalizacja rozumiana jako uwewnętrznienie w sobie wartości przychodzących z zewnątrz, drugą eksternalizacja, czyli uzewnętrznienie, zobiektywizowanie dyspozycji ludzkich³⁴. Zawierają się w tym dwa aspekty ludzkiej kultury i żadnego nie można zrozumieć niezależnie od siebie.

Rozpoczynanie analizy kultury za przykładem antropologów od badania jednostki w aspekcie jej podmiotowości było elementem nowym w polskiej socjologii kultury. O oryginalności J. Chałasińskiego decyduje zastosowanie perspektywy historycznej w przeciwieństwie do ahistorycznych prac antropologicznych. Chałasiński jako socjolog tłumaczy kulturę funkcjonowaniem mechanizmów społecznych, jako antropolog zaś wewnętrznymi mechanizmami samej kultury. Zaprezentowana w *Kulturze amerykańskiej* podmiotowa koncepcja kultury była rezultatem przemyśleń autora sprzed wojny oraz poprzedzających wydanie książki dziesięciu lat ciągłości myśli badawczej w zakresie zagadnień kultury.

ROZWÓJ KULTURALNY JEDNOSTKI

Podmiotowości jednostki nie należy mistyfikować. Człowiek podlega uwarunkowaniom biologiczno-psychicznym z „oddziedziczoną” swoistą organizacją anatomiczną i uwarunkowaniom społecznym jako uczestnik grup społecznych. Poziom rozwoju, jaki jednostka osiąga w ramach danego systemu kultury jest

³⁰ *Ibid.*, s. 9.

³¹ *Loc. cit.*

³² J. Chałasiński: *Młode pokolenie wsi w Polsce Ludowej* [w:] *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, T. I: *Awans pokolenia*, Warszawa 1964, s. 8.

³³ *Id.*: *Szkola – społeczeństwo – kultura* [w:] F. Korniszewski (red.): *Pedagogika na usługach szkoły*, Warszawa 1964, s. 169.

³⁴ Chałasiński: *Kultura amerykańska*, s. 560–561.

wypadkową jej własnych predyspozycji i nabytych umiejętności przeżywania i tworzenia dzieł kultury oraz wpływu grup społecznych, w których jednostka żyje i ich stosunku do wartości kultury. Wynika to z tego, że „kultura jest w równej mierze wyrazem indywidualnego, jak i grupowego życia”³⁵. Najwyższym sprawdzianem wartości kultury w jej aspekcie społecznym jest jej demokratyzacja, a w aspekcie jednostkowym pełny rozwój twórczości człowieka. Pogląd ten wyraził J. Chałasiński jeszcze w swoich młodzieńczych artykułach z roku 1927 i był to aksjomat całej jego twórczości³⁶.

Na rozwój kulturalny jednostki składa się z jednej strony proces nabywania kultury, z drugiej jej tworzenie. Miarą tego rozwoju jest wartość przyswajanych dzieł i wartość dzieł tworzonych. Dokonuje się on w ramach rozwoju indywidualności każdego człowieka, ale nie bez uwarunkowań społecznych. Chałasiński określał ten proces terminem „podnoszenie się społeczne i kulturalne”³⁷ i poświęcił mu główną uwagę w *Drogach awansu społecznego robotnika* (1931). Interesowały go przede wszystkim zjawiska przesuwania się jednostek na drabinie społecznej, ich przechodzenie z jednej klasy społecznej do innej. Awans społeczny mający swe odbicie w świadomości jednostkowej jest awansem społeczno-kulturowym. Chałasiński wprowadzając termin awans społeczny w istocie badał zjawiska kulturowe i tym badania jego różniły się od dotychczasowych badań nad ruchliwością społeczną. Awans społeczny (wędrowka ludzi) pociąga za sobą wędrowkę idei ucieleśnionych w piśmie³⁸. Podobnie jak twórca teorii ruchliwości kulturowej (*cultural mobility*), Pitirim A. Sorokin³⁹, zwracał Chałasiński szczególną uwagę na szkołę jako mechanizm selekcyjny w procesie ruchliwości społeczno-kulturowej.

Ze względu na istnienie w Polsce międzywojennej podstawowych różnicowań klasowych wynikłych z nierówności stosunku do środków produkcji i silną integrację kulturową klas społecznych zjawiska awansu społecznego pociągały za sobą zjawisko awansu kulturalnego. Wraz z eliminacją tych różnicowań klasowych „[...] czynnik «kultura» utracił swe znaczenie, jako guasi-klasowy, z pewnych względów nawet guasi-stanowy wyróżnik społeczny, choć nie przestał różnicować i to nawet bardzo ludzi i środowisk”⁴⁰. Następuje zjawisko rozbieżności awansu społecznego i kulturalnego. Wzory zachowań kulturowych zaczynają odgrywać istotną rolę. Chałasiński pisał:

³⁵ Id.: *Tło socjologiczne pracy oświatowej*, Warszawa 1935, s. 18.

³⁶ Por. Dewey jako pedagog demokracji, „Ruch Pedagogiczny” 1927, 1, s. 12–21; *Na zwrotnicy*, „Młodzież Sobie” kwiecień 1927, 3.

³⁷ Id.: *Drogi awansu społecznego robotnika*, wyd. II, Warszawa 1979, s. 55.

³⁸ Por. *ibid.*, zwłaszcza rozdz. VII: *Szkoła, książka i gazeta*.

³⁹ P. A. Sorokin: *Social Mobility*, New York 1927, s. 188: „[...] szkoła to przede wszystkim mechanizm selekcji”. W polskiej literaturze pisał o tym Jan S. Bystron: *Szkoła i społeczeństwo*, Warszawa 1930.

⁴⁰ M. Czerwiński: *Życie po miejsku*, Warszawa 1975, s. 20.

Osobowość kulturalna człowieka, najwyższe i najcenniejsze z dzieł ludzkich, to jest kulturotwórcza siła, na której należy skoncentrować myśl badawczą [...]”⁴¹.

Kto wobec tego stanowi ów model osobowości kulturalnej, skoro „socjologiczna interpretacja kultury wymaga socjologicznej teorii osobowości”⁴²? Jakie jest miejsce społeczne „człowieka kulturalnego”? Kto był i jest nosicielem oraz rzecznikiem ideału człowieka kulturalnego?

MODEL OSOBOWOŚCI KULTURALNEJ — INTELIGENCKI UKŁAD ODNIESIENIA

Szczególną doniosłość dla życia kulturalnego mają grupy społeczne pełniące rolę wzorotwórczą, inicjatywną i opiniotwórczą. Taką grupę społeczną stanowi inteligencja, przynajmniej w tradycji społecznej tej grupy. To właśnie ona jest uznawana za rzecznika ideału człowieka kulturalnego. Jaki jest ten tradycyjny ideał i w jakim stopniu może on być stosowany w odmiennych warunkach społecznych? Czy i jak może on być przeformułowany przez doświadczenia środowisk nieinteligenckich? Jakie jest miejsce i rola inteligencji w kulturze? Pytania te stawiano ciągle, od czasu pojawienia się inteligencji jako odrębnego elementu struktury społecznej. Problem inteligencji stał się szczególnie aktualny w Polsce Ludowej. Nie jest rzeczą przypadku, że dyskusja o inteligencji wysunęła się na czoło publicystyki polskiej w latach 1946–1947. Podjęto bowiem wówczas zasadniczy bój o świadomość inteligencji polskiej.

Walkę o oblicze duchowe polskiej inteligencji zapoczątkowały artykuły Chałasińskiego drukowane w „Kuźnicy”. Przeprowadził on tam radykalną, demaskatorską, a nawet wręcz napastliwą krytykę modelu „człowieka kulturalnego” w wydaniu inteligenckim. Rozpoczął ją od rozważań nad genealogią polskiej inteligencji, jej ustalenie bowiem pociągało za sobą określenie preferowanego przez nią systemu wartości. Inteligencja polska powstała — według J. Chałasińskiego — nie na drodze awansu społecznego mas ludowych, lecz degradacji szlachty. Odwołując się do rodowodu szlacheckiego przejęła szlachecki stosunek do życia, szlachecką pogardę do warstw niższych i szlachecką pretensję do przewodzenia narodowi. „Człowiek kulturalny” był nośnikiem kultury niedostępnej, kultury smakoszowskiej przeznaczanej dla wybranych⁴³. Ideał osobowości kulturalnej został zdefiniowany *per negationem*: niedostępność i ozdobny charakter wiedzy, pogarda do zajęć produktywno-uitylitarnych, „pański” stosunek do warstw „niższych” kulturowo. Wystąpienie Chałasińskiego pobudziło gwałtowną falę wystąpień polemicznych⁴⁴. Mimo słabości argumen-

⁴¹ J. Chałasiński: *Kultura jako przedmiot badań socjologii i etnologii*, „Przegląd Humanistyczny” 1975, 4, s. 1.

⁴² Id.: *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*, Warszawa 1946, s. 12.

⁴³ *Ibid.*, s. 51.

⁴⁴ Por. omówienie Renaty Szwarc: *Dyskusja na temat inteligencji polskiej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. IX, 1947, s. 282–288.

tacji wytkniętej przez plemistów (konstrukcja „getta inteligenckiego”) samo uderzenie J. Chałasińskiego w obciążenie „sarmackością” ideału człowieka kulturalnego było celne i właściwie skierowane. Wskazanie potrzeby zerwania więzi łączących inteligencję z tradycją szlachecką, z uznawaniem dotąd systemem wartości wynikał z faktu, że doszły do głosu nowe siły kulturotwórcze będące rezultatem przeobrażeń społecznych zachodzących w kraju. Nowy ideał człowieka kulturalnego zbudował Chałasiński na doświadczeniach inteligencji, ale skierował go ku masom ludowym. Stanowi ją osobowość autonomiczna i kulturotwórcza, zaznaczająca swą obecność w kulturze nie tylko wzmoczoną percepcją, ale sama będąca współtwórcą kultury. Lektura pamiętników utwierdziła go w przekonaniu, że oto tworzy się nowy typ inteligenta, gdzie „[...] czytelnictwo i pisarstwo idzie w parze, tak jak wśród dawnej inteligencji, z [...] aktywnością w społeczno-kulturalnym życiu narodu”⁴⁵. Powoduje to zmianę znaczenia terminu inteligencja „[...] oznacza bowiem nie pracownika umysłowego, ale człowieka kulturalnego [podkr. moje — Cz. G.] i wykształconego, uprawiającego z amatorstwa różne zajęcia umysłowe, lecz żyjącego z zawodu wymagającego pracy fizycznej”⁴⁶. To z kolei stanowi element powstawania „[...] inteligencji w sensie otwartej kategorii ludzi oświeconych”⁴⁷. Podstawowym kryterium wyodrębnienia inteligencji stanowi podmiotowość uczestnictwa w kulturze, wówczas „biurową maszynistkę czy inną urzędniczkę odróżnia społecznie od kierowcy samochodu czy rzemieślnika nie rodzaj wykonywanej pracy zawodowej, lecz ich ogólna pozazawodowa kultura umysłowa i towarzyska”⁴⁸. Samo wykonywanie zawodu wymagające nawet specjalistycznego wykształcenia na poziomie szkoły wyższej bez czynnego uczestnictwa w kulturze pozbawia inteligencję pełnienia wzorotwórczej roli w kulturze.

Rozważania J. Chałasińskiego o ideale człowieka kulturalnego zostały dostrzeżone w literaturze, ale tylko w części krytycznej, destrukcyjnej. Natomiast części pozytywnej, postulatycznej nie zauważono⁴⁹.

⁴⁵ J. Chałasiński: *Czy jest jeszcze inteligencja w Polsce?*, „Przegląd Kulturalny” 1963, 15; id.: *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 438.

⁴⁶ Id.: *Chłopi – kultura – naród*, „Wiś Współczesna” 1966, nr 10; id.: *Kultura i naród*, s. 543–544.

⁴⁷ Id.: *Kultura i naród*, s. 544.

⁴⁸ Id.: *O inteligencji dyskusja nie kończąca się*, „Życie i Myśl”, 1966, 7–8, s. 100.

⁴⁹ Por. S. Krzemień: *Zagadnienia współczesnej kultury*, szczeg. pkt. 1 rozdz. V: „Człowiek kulturalny” w roku 1965, Warszawa 1965, s. 85–89. Por. także A. Tyszka: *Ideal człowieka kulturalnego*, „Przekazy i Opinie”, 1980, 2 (20), s. 40–58 oraz id.: *Ideal człowieka kulturalnego* [w:] *Model wykształconego Polaka. Materiały Sesji Naukowej pod red. B. Suchodolskiego*, Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000”, Wrocław 1980, s. 241–265; też w: A. Tyszka: *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze*, Warszawa 1987, s. 213–249..

„POLE DOJŚCIA” — WIZJA PEŁNEGO UNARODOWIENIA MAS LUDOWYCH
I DEMOKRATYZACJI UCZESTNICTWA W KULTURZE

W polskiej literaturze kulturologicznej szczególne miejsce zajmuje czterotomowe *Młode pokolenie chłopów*. Stanowi ono modelową diagnozę społeczno-kulturowej struktury Polski międzywojennej. W wyniku analizy materiałów pamiętnikarskich autor doszedł do przekonania, że na kulturę polską składają się dwa strukturalnie odrębne typy kultury różniące się między sobą hierarchią wartości:

Abstrahując od różnic dzielnicowych, związanych z odmiennymi losami tych dzielnic po utracie niepodległości, powiedzieć można, że zasadniczy zrąb struktury społeczeństwa polskiego to jest dwuwarstwowość: chłop i panowie. Pod tym względem struktura ta wykazuje ciągłość historyczną dawnego zróżnicowania na chłopów i szlachtę [...]. Te dwie zasadnicze warstwy: chłop i panowie wyodrębniają się w naszej strukturze niezmiernie wyraźnie. Nie miały bowiem dotąd ani jednego rozdziału wspólnej historii społecznej (nie politycznej), żyły poprzez wieki całe swoim odrębnym życiem, miały odmienną tradycję i podlegały odmiennym wpływom zewnętrznym⁵⁰.

Opóźnienie rozwoju kapitalizmu w Polsce, a przez to ograniczone znaczenie mieszczaństwa i proletariatu sprzyjało takiej biegunowości podziału społecznego.

Podkreślić przy tym należy, że chłop i panowie to nie są jak niegdyś, dwa odrębne, nieprzenikające się stany społeczne, lecz dwa kryteria wartościowania społecznego — kryteria głęboko przenikające całe nasze społeczeństwo. Chłop i panowie to dwa style życia, dwa wzory obyczajowe, na których wychowuje się młode pokolenie. Chłop i pan to jest miara społeczna, przy pomocy której jednostki oceniają innych i samych siebie. Treść tych wzorów można wyrazić następująco. Pan jest to istota autonomiczna; wszystko co robi, ma wartość samo przez się, nie potrzebuje służyć żadnemu celowi, ani użytkowi, on sam nadaje wartość temu, co robi. Jego praca, zabawa, myślenie nie potrzebują uzasadnienia z zewnątrz przez cel, jakiemu służą, lub skutek, jaki wywołują. On sam jest miarą i sędzią wartości. Sam jest dla siebie władcą. W przeciwieństwie do pana chłop jest do roboty. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu. Uzasadnienie jego istnienia leży nie w nim samym, ale poza nim w wieczystym porządku społeczeństwa i świata, w którym „chłop chłopem zawsze będzie”⁵¹.

Przedstawiony opis ukazuje problem o znaczeniu ogólnym, a mianowicie konflikt dwóch odmiennych systemów kultury: kultury warstw społecznie uprzywilejowanych (wolnych od pracy fizycznej) i kultury ludzi pracy fizycznej. Przepaść między nimi jest ogromna, powiększają ją uprzedzenia zarówno warstw wyższych, jak i niższych. Te pierwsze znajdują ujście w elitarnych koncepcjach kultury, sprowadzających się do przekonania o wyższości intelektualnej i moralnej określonej grupy społecznej, co przejawia się w jej ideologii

⁵⁰ Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*, t. I, s. 69.

⁵¹ *Ibid.*, s. 70, 72. Por. także J. Chałasiński (Jan Stróżyk): *Chłopi i panowie. Inteligencja a problem chłopski w kulturze polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, 4, s. 5–34.

i sposobie życia, przy jednoczesnej pogardzie dla kultury warstw „niższych”. Koncepcję tę wyraźnie prezentuje Adam Heydel (1893–1941) w *Myślach o kulturze* pisząc, że innej tradycji kulturowej oprócz szlacheckiej nie mamy⁵². Jasno wyraża ją Stanisław Przybyszewski (1868–1927):

[...] jako czynnik „gospodarczy” odegrało chłopstwo ponoć nawet ważną rolę w nowym państwie — ale dusza chłopska nie wchodzi w rachubę jako czynnik kulturalny, chyba jako czynnik nienawistnej wrogości dla wszystkiego, co kulturą załatuje⁵³.

Stanowść polskiej kultury pogłębiała tradycyjna postawa chłopca:

Postawa ta polega na tym, że wszystkie wartości, nie wiążące się z pracą fizyczną, są pańskie. Pańskimi są więc zainteresowania intelektualne, artystyczne, książka i wszelkie zainteresowania, skierowane na samą osobę człowieka, na jego indywidualność, a nie na jego pracę. W tradycji chłopskiej jest to dobre tylko dla tego chłopca, który chce zostać panem⁵⁴.

Sformułowania Chałasińskiego dotyczą konkretnej rzeczywistości kulturowej, którą można opisać przez opozycję sytuującą się w płaszczyźnie wertykalnej

PANOWIE

CHŁOPI

Jakimi drogami powinien zmierzać rozwój społeczny, aby zlikwidować tę opozycję? Był to dla Chałasińskiego centralny problem procesów kulturotwórczych i sens rewolucji kulturalnej. Wyrażał się on w unarodowieniu mas ludowych, czyli „[...] w poczuciu zadomowienia w całości kultury narodowej”⁵⁵ oraz związana z tym „autonomizacja osobowości ludzkiej w tych warstwach społecznych — chłopskiej i robotniczej, które [...] egzystowały jako warstwy niewolne, półwolne, podległe i duchowo podporządkowane warstwom wyższym, pańskim”⁵⁶. Prowadzi ku temu demokratyzacja kultury. Jest ona sprawdzianem wartości kultury⁵⁷ i nie oznacza tylko upowszechnienie poszczególnych elementów kultury:

Problem demokratyzacji kultury tkwi gdzie indziej. Polega on na tym, w jaki sposób twórczość kulturalną związać z grupami społecznymi nowego rodzaju, w jaki sposób ją związać z życiem mas pracujących w sposób tak ścisły, w jaki dotychczas związana była z warstwami wolnymi od pracy utylitarnej⁵⁸.

⁵² A. Heydel: *Myśli o kulturze*, Warszawa 1936, s. 70–71.

⁵³ S. Przybyszewski: *Moi współcześni. Wśród swoich*, Warszawa 1930, s. 165.

⁵⁴ Chałasiński: *Młode pokolenie...*, t. I, s. 74.

⁵⁵ Id.: *Unarodowienie mas ludowych* [w:] *Kongres Kultury Polskiej*, Warszawa 1967; id.: *Rewolucja młodości*, Warszawa 1969, s. 345.

⁵⁶ Id.: *Tradycje i perspektywy kultury polskiej*, Warszawa 1970, s. 32.

⁵⁷ Por. Cz. Gryko: *Problemy demokracji i zagadnienia demokratyzacji w pracach Józefa Chałasińskiego z lat 1927–1948* [w:] *Józef Chałasiński – socjolog i humanista. Materiały z konferencji naukowej pod redakcją Andrzeja Kalety*, Toruń 1984, s. 109–118.

⁵⁸ J. Chałasiński: *Socjologiczne założenia reformy wychowania*, Łódź 1946, s. 16.

Możliwe to będzie jedynie w rezultacie uaktywnienia i zorganizowania mas w skali całego społeczeństwa. W ten sposób spór o demokratyzację kultury zostaje przeniesiony z płaszczyzny walki o upowszechnienie kultury na płaszczyznę walki o podmiot kultury, a ściślej, ku problemowi uczestnictwa ludowych mas narodu w kulturze. Uczestnictwa rozumianego nie tylko jako przyswajanie i używanie jej dóbr, ale także tworzenie nowych jej wartości. Szczególną rolę w tym procesie przypisywał książce i twórczości literackiej ludzi pracy fizycznej, mając na myśli ludowe pamiętnikarstwo.

Wyrazem uogólnienia wieloletniej pracy naukowej nad procesami kulturotwórczymi zachodzącymi w Polsce była zaprezentowana na Kongresie Kultury Polskiej teza o pełnym unarodowieniu podstawowych klas społecznych.

Wyraża się to w poczuciu zadowolenia w całości kultury narodowej. Zasadniczą zmianą, jaką przyniosło dwudziestolecie Polski Ludowej, jest unarodowienie mas ludowych: w związku z tym integracja narodu⁵⁹.

To „zadowolenie się w całości kultury narodowej” nie oznacza jednak pełnej demokratyzacji kultury, jako zatarcie ostrości podziału na twórców i odbiorców wartości kulturalnych. Ciągłe aktualny jest problem przełamywania społecznych barier uczestnictwa w kulturze. „Rewolucja kulturalna w naszym kraju jeszcze się nie zakończyła”⁶⁰. To zdanie wielkiego polskiego socjologia aktualne jest i dziś.

WNIOSKI

Wyeksponowany w artykule wątek kulturologicznych poglądów Józefa Chałasińskiego stanowił w jego badaniach nurt wiodący, wokół którego konstruował on całość swych dociekań. Mamy w nich do czynienia z dwoma porządkami: opisowym i postulatywnym. Wyraża się to włączeniu teoretycznych i metodologicznych badań z systematyczną obserwacją przeobrażeń kultury. Kultura traktowana jednocześnie w jej zależnościach społecznych i w płaszczyźnie indywidualności twórczej stanowi łącznik wszystkich dzieł Chałasińskiego. Jej „fundamentem” jest wychowanie zapewniające ciągłość rozwoju kulturalnego społeczeństwa i kształtujące twórczą osobowość człowieka. Na nim oparte są rozważania dotyczące socjologii wsi jako środowiska i chłopów jako warstwy społecznej oraz problematyki inteligencji. Budowlę wieńczy teoria kultury traktowana w łączności z problematyką osobowości i narodu. Uznając socjologię za naukę empiryczną jednocześnie prowadził krytykę wąskiego empiryzmu: fetyszyzacji liczby, ankiet, testów. Jego nie zawsze konsekwentne i efektywne wysiłki zmierzały, jak sądzę, ku:

⁵⁹ Id.: *Unarodowienie...*, s. 345, 347.

⁶⁰ Id.: *Pisarstwo ludowe a awans społeczno-kulturalny warstwy chłopskiej*, „Nowe Drogi” 1969, 8, s. 47.

1) takiemu ukierunkowaniu badań empirycznych, aby prowadziły do zbudowania teorii wyjaśniającej zachodzące przemiany kulturowe,

2) ograniczeniu refleksji teoretycznej na rzecz badań empirycznych.

Rozwinięcie zasady współczynnika humanistycznego F. Znanieckiego poprzez mistrzowskie interpretacje autobiografii, podmiotowa koncepcja kultury, wizja w pełni zdemokratyzowanej kultury, nowa rola inteligencji w kulturze — to elementy wzbogacające dorobek polskiej refleksji nad kulturą, refleksji pozostającej w ramach wielkiej naukowej tradycji polskiej socjologii humanistycznej.

SUMMARY

The paper indicates the place and role of the writings of J. Chałasiński in Polish sociology of culture among whose representatives, such as Bronisław Malinowski (1884–1942), Florian W. Znaniecki (1882–1958), Ludwik Krzywicki (1859–1941), Stefan Czarnowski (1879–1937), and Stanisław Ossowski (1897–1963), J. Chałasiński should also be included, according to the author. The article emphasizes the cultural aspect of J. Chałasiński's thought which constituted the main trend in his writings. Its "foundations" should be sought in sociology of education, whose co-creator was J. Chałasiński together with F. Znaniecki, in a period when this branch assumed a leading position in the science in the world. It constituted a basis for Chałasiński's considerations about the sociology of the village as an environment and of peasants as a social class as well as the problems of the intelligentsia. His theoretical construction is crowned with a theory of culture treated together with the problems of personality and nation. The development of the principle of the humanistic coefficient of F. Znaniecki, a masterly interpretation of autobiography, the subjective conception of culture as "a way of humanizing the environment of life, its conditions, aims and values", a vision of a fully democratized culture, a new role of the intelligentsia and a new ideal of cultural man — are all elements enriching the achievement of Polish reflection about culture and remain a lasting contribution to the great scholarly tradition of Polish humanistic sociology.

РЕЗЮМЕ

Статья указывает место и роль творчества Ю. Халасинского в польской социологии культуры, к классикам которой, наряду с Брониславом Малиновским (1884–1942), Людовиком Кживицким (1859–1941), Флорианом В. Знанецким (1882–1958), Стефаном Чарковским (1879–1937) и Станиславом Оссовским (1897–1963), по мнению автора перечислить надо тоже Ю. Халасинского.

В статье выдвигается на первый план культурологический аспект взглядов Ю. Халасинского, который являлся основным в его творчестве. Их „основой” является социология воспитания, создателем которой, наряду с Ф. Знанецким, когда она занимала видное место в мировой науке, он являлся. На ней основываются размышления касающиеся социологии деревни как среды и крестьян как общественного слоя, проблем интеллигенции. Ее завершением является теория культуры, рассматриваемая в тесной связи с проблематикой личности и народа. Развитие правила гуманистического коэффициента Ф. Знаневского путем мастерски проведенной интерпретации автобиографии, субъективная концепция культуры как „метода придавания гуманного характера жизненной среде, ее условиям, целям и ценностям, концепции вполне демократизированной культуры, новая функция интеллигенции и новый идеал культурного человека, это факторы обогащающие польские размышления над культурой — полностью вмещающиеся в рамки богатых научных традиций польской гуманитарной социологии.