

Antonina Kłoskowska

Rozwój koncepcji kultury w socjologii polskiej

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 22/2, 194-216

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONINA KŁOSKOWSKA

ROZWÓJ KONCEPCJI KULTURY W SOCJOLOGII POLSKIEJ

Niepodobna rozpatrywać rozwoju socjologii kultury bez uprzedniego wyjaśnienia, jak rozumie się określony w ten sposób przedmiot rozważań. Wydaje się przy tym, że wyodrębnienie żadnej innej dziedziny socjologii nie nasuwa tak wielu trudności. Pojęcie kultury jest bowiem wieloznaczne nie tylko w potocznym użyciu oraz zastosowaniu na rozległym terenie posiłkujących się nim humanistycznych nauk, lecz także na gruncie samej socjologii. Zarazem zaś przy próbie retrospektywnego syntetycznego ujęcia odnoszącego się do wielu różnych teorii minionej epoki nie można posługiwać się pojęciem kultury ustalonym na zasadzie dowolnie przyjętej definicji projektującej. Trzeba liczyć się w pewnym przynajmniej stopniu z zastanym rozumieniem kultury, przyjmowanym *explicite* lub *implicite* w działach stanowiących przedmiot analizy.

Założenie, zgodnie z którym kultura symboliczna lub semiotyczna, zwłaszcza zaś kultura symboliczna o realizacyjnym, autotelicznym charakterze, stanowi właściwy przedmiot socjologii kultury jako wyodrębnionej dziedziny badań¹, może być zatem przyjęte w niniejszym studium jako ważny punkt odniesienia analizy, chroniący przed jej rozszerzeniem na ogół socjologicznych badań i teorii społeczno-kulturalnych zjawisk, ułatwiający koncentracje zainteresowań na określonym typie socjologicznej problematyki. Z drugiej jednak strony założenie to nie może doprowadzić do usunięcia z pola uwagi odmiennych orientacji, które odegrały bardzo ważną rolę w ogólnym rozwoju socjologii polskiej, wiązały się zaś z problematyką kultury określoną w jednym z kilku rozpowszechnionych znaczeń, odbiegających często od semiotycznego ujęcia.

¹ Koncepcję kultury symbolicznej, której wyodrębnienie oparte jest na semiotycznym kryterium, przedstawiono w pracy: A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, cz. 1, Warszawa 1964, oraz A. Kłoskowska, *Semiotyczne kryterium kultury*, „Studia Socjologiczne”, 1968, nr 2; A. Kłoskowska, *Symbolization Process a Social Interaction*, „The Polish Sociological Bulletin”, 1966 nr 2.

Rozpatrując stan polskiej socjologii kultury w okresie międzywojennym w koniecznym uproszczeniu, umożliwiającym próbę syntezy, można wyodrębnić najpierw w sumaryczny sposób koncepcje teoretyczne oraz empiryczne badania monograficzne oparte na etnograficzno-historycznym materiale. Autorzy reprezentowani w pierwszej kategorii podziału na ogół stosowali swe teoretyczne pomysły w analizie określonego empirycznego materiału, z drugiej zaś strony badania implikowały teoretyczne założenia. Podział wydaje się jednak właściwy ze względu na dominującą cechę wyodrębnionych grup stanowisk.

Józef Chałasiński, charakteryzując główne typy empirycznych prac socjologicznych międzywojennego okresu, wyróżniał ujęcie określane jako socjograficzne oraz ujęcie właściwe dla monografii socjologicznej². Pierwszy rodzaj prac reprezentowany w sposób najbardziej typowy przez studia ze szkoły Bujaka zawiera możliwie wszechstronny opis życia wybranej społeczności uwzględniający wiele traktowanych na równi aspektów jej techniki, gospodarki, organizacji społecznej, życia intelektualnego, obyczajów itp. Monografia socjologiczna natomiast charakteryzuje się wyraźnym wyodrębnieniem badanego problemu, który — zgodnie z zasadą humanistycznego współczynnika — uważa się za zagadnienie odczuwane przez badaną zbiorowość jako szczególnie ważne, organizujące w pewien sposób jej aktualne współzycie społeczne.

Wybrany problem ujmowany jest przy tym w sposób porównawczy, na tle kilku analogicznych zbiorowości lub różnych grup składających się na jedną społeczność lokalną. Dzięki temu mimo monograficznego charakteru pracy możliwe są pewne uogólniające wnioski. Monografiami socjologicznymi zgodnie z opinią samego autora były prace Józefa Chałasińskiego o parafii i szkole parafialnej wśród imigrantów polskich w Ameryce, o antagonizmie polsko-niemieckim na Górnym Śląsku, zwłaszcza zaś *Młode pokolenie chłopów*.

Używając współczesnej klasyfikacji dziedzin nauk społecznych można byłoby większość z tych prac zaliczyć do antropologii kulturalnej. Zarówno prace o charakterze socjograficznym, jak monografie socjologiczne miały za przedmiot zjawiska społeczno-kulturalne, przy szerokim antropologicznym rozumieniu kultury. Zjawiska kultury symbolicznej, polegające na przekazywaniu i odbieraniu znaczeń, były przy tym uwzględnione, ale rzadko tylko wydzielone jako osobny przedmiot badań. W związku z charakterystyką monografii socjologicznej Józef Chałasiński pisał: „Człowiek jako istota społeczna wypowiada się nie

² J. Chałasiński, uzupełnienia do pracy A. Cu villier, *Wprowadzenie do socjologii*, Łódź 1945 (skrypt powielony). Por. także J. Chałasiński, *Trzydzieści lat socjologii polskiej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. IX, 1949.

tylko w słowie, ale i w innych formach zachowania się, stąd też grupę społeczną można i trzeba badać także poprzez inne postacie wyrazu, do których należy zarówno poezja i sztuka, jak i np. emigracja zarobkowa”³.

W licznych swoich pracach autor sam bardzo wiele uwagi poświęcał zachowaniu operującemu symbolicznymi formami ekspresji. W *Antagonizmie polsko-niemieckim* badał więc treści masowych środków komunikowania — prasy, afiszów i ulotek propagandowych, analizując stereotypy grup etnicznych; w *Parafii i szkole parafialnej* — wiedzę absolwentów tej szkoły o kraju ojców i Ameryce, prasę polonijną, symbolikę weselnych i pogrzebowych ceremonii. Podobnie w *Młodym pokoleniu chłopów* przedmiot analizy stanowiły m. in. programy i nauczanie w szkole wiejskiej, zainteresowania czytelnicze młodzieży chłopskiej, ale także życie społeczno-kulturalne wsi w całej rozciągłości, podstawowe instytucje życia wiejskiego, wzory osobowe i role społeczne realizowane w społeczności badanego typu. Tematyka pracy nosi zatem charakter ogólnosocjologiczny i nie może być włączona w zakres jednej wyspecjalizowanej dziedziny, którą stanowi socjologia kultury, jakkolwiek niewątpliwym wkład i do tej dziedziny wnosi.

W podobny sposób należy chyba interpretować książkę *Kultura amerykańska*, która jest w istocie poświęcona w równej mierze społeczeństwu i kulturze Stanów Zjednoczonych. Zawiera ona analizę szerokiego zakresu zagadnień charakterystycznych dla struktury społecznej, organizacji instytucji i obyczajowości amerykańskiej. Wśród tych problemów zagadnienia życia intelektualnego, literatury i innych dziedzin sztuki oraz masowych form komunikowania zajmują miejsce ważne, lecz nie naczelne. Globalna kultura amerykańskiego społeczeństwa została ukazana w tej pracy jako całość w istocie swej instrumentalna, podporządkowana różnym sferom organizacji życia społecznego w skali wielkiej i małej struktury społecznej.

We wszystkich wymienionych pracach Józefa Chałasińskiego istotny przedmiot analizy stanowi naród. Konflikt dwóch grup narodowych jest głównym tematem *Antagonizmu polsko-niemieckiego*. Procesy akulturacji imigrantów i ich stosunek wobec tradycji grupy rodzinnej rozważa *Parafia i szkoła parafialna*. *Młode pokolenie chłopów* rozpatruje pozycje warstwy chłopskiej wobec wspólnoty narodowej z punktu widzenia czynników utrudniających identyfikację z tą wspólnotą lub jej sprzyjających. A wreszcie *Kultura amerykańska* zajmuje się problemem formowania się „wielojedni” amerykańskiego narodu, udziału i roli różnych pierwiastków etnicznych w jego całości, swoistego cha-

³ J. Chałasiński, *op. cit.*, s. 130.

rakteru i form jego wyrazu w kulturze symbolicznej⁴. *Mutatis mutandis*, stwierdzić można, iż podobne zagadnienia stanowią przedmiot afrykanistycznych prac Józefa Chałasińskiego i zespołu jego pracowników⁵. W studiach tych pokrewieństwo z dziedziną antropologii kulturalnej zaznacza się tym wyraźniej, że dotyczą one problemu kultur pierwotnych i ich aktualnych przemian realizowanych pod wpływem rewolucji politycznej trzeciego świata i jego techniczno-ekonomicznych przeobrażeń. Metoda prac częściowo jednak przynajmniej odbiega od typowych metod antropologicznych, głównie ze względu na trudności bezpośredniego kontaktu z terenem badań, lecz także z uwagi na możliwość i potrzebę analizy przekazów kultury symbolicznej, które nie tylko skupiają uwagę badacza jako przedmiot analizy, ale również stanowią źródło pośredniej informacji o procesach zachodzących w dziedzinie stosunków międzyludzkich i przeobrażeń struktury społecznej, zwłaszcza zaś o kształtowaniu się ponadplemiennej, narodowej wspólnoty, dla której ustalenie się jednolitych systemów symbolicznych posiada szczególną wagę.

Tego rodzaju stanowisko badawcze niewątpliwie odchodzi dość daleko od tradycyjnych wzorów antropologii kulturalnej lub społecznej zarówno w odniesieniu do zjawisk obranych za przedmiot badania, jak do stosowanych metod. Niektórzy amerykańscy antropologowie kulturalni przestrzegają tradycyjnych wzorów w sposób bardzo rygorystyczny. Charakterystyczny przykład stanowi tu zwłaszcza ostatnia praca L. L. Warnera z cyklu *Yankee City* poświęcona symbolicznej kulturze badanej społeczności⁶. Warner interesował się prawie wyłącznie zjawami życia symbolicznego wyrażającymi się w komunikacji realizowanej na drodze bezpośrednich kontaktów społecznych. Środki masowego komunikowania potraktowane zostały całkowicie marginesowo w rozdziale stanowiącym niespełna 1/8 monografii. Kulturę zbiorowości stanowiącej część masowego wielomilionowego społeczeństwa analizowano w taki sam sposób, jak bada się tradycyjną kulturę australijskiego plemienia szukając jej wyrazu w publicznych obrzędach i lokalnych personalnych symbolach znanych społeczności z osobistych kontaktów.

⁴ J. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie Kopalnia na Górnym Śląsku*, Warszawa 1935; J. Chałasiński, *Parafia i szkoła parafialna*, Warszawa 1935; J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938; J. Chałasiński, *Kultura amerykańska*, Warszawa 1962.

⁵ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965; „Przegląd Socjologiczny”, t. XXI, 1967 (*Pisarze, myśl humanistyczna i ruchy polityczne w formowaniu się struktur ponadplemiennych Afryki współczesnej*).

⁶ L. L. Warner, *The Living and the Dead*, New Haven 1959.

W przypadku pracy Warnera i innych antropologów, którzy zdobywali doświadczenie w terenowych badaniach kultur pierwotnych, wyraźne jest zatem przeniesienie etnograficznych metod na odmienny pod wieloma względami przedmiot badań, jaki stanowi kultura choćby tylko wycinkowej części globalnego cywilizowanego społeczeństwa. Monografie socjologiczne Józefa Chałasińskiego miały oczywiście inne źródła i wzory. Głównym elementem ich najwcześniejszej inspiracji był *Polish Peasant* Thomasa i Znanickiego, gdzie dokumenty osobiste zajmowały miejsce typowych dla antropologii kulturalnej obserwacji i wywiadów z wybranymi informatorami.

Dokumenty osobiste odgrywały też główną rolę jako materiałowe źródło w *Drogach awansu społecznego* i w *Młodym pokoleniu chłopów* oraz w powojennych opracowaniach Józefa Chałasińskiego odnoszących się do młodzieży współczesnej wsi polskiej. Prace te, podobnie jak *Polish Peasant*, nie wyodrębniały zagadnień kulturalnych jako specjalnego problemu badań. Teoretyczne stanowisko Znanickiego w sprawie zagadnienia kultury dopiero w dalszej części rozważań będzie przedmiotem analizy. Jest jednak oczywiste, że w *Polish Peasant* podstawowa ogólnosocjologiczna problematyka ujmowana była podobnie jak we wszystkich wymienionych pracach Józefa Chałasińskiego, które miały za przedmiot różne elementy więzi społecznej, instytucje i grupy społeczne oraz role społeczne. Zwracano poprzednio uwagę na znaczenie dla socjologii kultury w węższym rozumieniu wielu elementów tych prac, odnoszących się m. in. do narodu, do systemu kształcenia, środków masowego komunikowania itd. Nie ulega jednak wątpliwości, że kultura ujmowana była w tych studiach w globalnym, antropologicznym sensie tego pojęcia. Stwierdzając wkład wniesiony przez nie do socjologii kultury, nie można włączyć ich całkowicie i jedynie w obręb tego zakresu bez istotnego zubożenia całości ich dorobku. Z podobnych zresztą względów nie należy utożsamiać antropologii kulturalnej w ogóle z socjologią kultury. Można i należy natomiast szukać elementów socjologii kultury w pracach antropologicznych i ogólnosocjologicznych.

W socjologii polskiej ubiegłego pięćdziesięciolecia dużą rolę odegrały nurty ściśle związane z etnografią bądź etnologią. Wzór takiego powiązania stanowi przede wszystkim dzieło życia L. Krzywickiego. Ściśle etnograficzne prace Krzywickiego — *Kurpie*, *Ludy* — powstały jednak poza granicami rozpatrywanego tu okresu, jeszcze u schyłku XIX w. *Społeczeństwo pierwotne, jego rozmiary i wzrost*, wydane w latach trzydziestych, zbliża się problematyką, jeśli nie charakterem, do antropologii społecznej raczej niż kulturalnej.

Nie tu miejsce na szczegółową analizę podobieństw i różnic między tymi dwoma gałęziami antropologii, którą w odróżnieniu od fizycznej można by nazwać humanistyczną. Należy tu tylko stwierdzić, że w ujęciu tak reprezentatywnych przedstawicieli antropologii społecznej, jak Radcliffe-Brown zacierają się prawie całkowicie różnica między tą dyscypliną a socjologią. Swoistość antropologii społecznej polegać ma jedynie na tym, że w systematycznych porównawczych „badaniach istoty społeczeństwa ludzkiego”, stanowiących jej cel, opiera się ona przede wszystkim na obserwacji ludów pierwotnych⁷.

Studium Krzywickiego poświęcone głównie analizie demograficznych aspektów życia społeczeństw pierwotnych stanowi podstawę do takich właśnie, postulowanych przez antropologów społecznych, ogólnych twierdzeń na temat związku badanych procesów z cechami właściwymi dla typu pierwotnego społeczeństwa. *Pierwociny więzi społecznej (Horda pierwotna)* stanowią ostatnie dzieło, nad którym Krzywicki pracował aż do śmierci. Obciążona silnymi wpływami naturalistycznego ewolucjonistycznego stanowiska praca ta jest jednak mniej interesująca z punktu widzenia teoretycznego i metodologicznego ujęcia zagadnień kultury niż studia nad genezą, funkcjami i wędrówką idei, wcześniejsze o kilkadziesiąt lat.

W tamtych szkicach Krzywicki posługiwał się założeniami materializmu historycznego, w których świetle analizował idee, systemy prawne i niektóre obyczaje z punktu widzenia ich związku z kształtującym je podłożem oraz warunkami recepcji. Prawie pięćdziesiąt lat przed Czarnowskim stworzył interpretację zależności procesów kultury od czynników struktury społecznej. Do tej problematyki nie wracał jednak Krzywicki w okresie późniejszym. Nie zajmował się również analizą pojęcia kultury. Można jednak stwierdzić, że prace jego implikują szerokie pojęcie kultury globalnej, powszechne w etnologii i etnografii XIX wieku.

Etnograficzno-socjologiczna orientacja badań kultury była na ogół również ściśle powiązana z historycznym ujęciem, które stanowi zwłaszcza charakterystyczną cechę prac J. St. Bystronia w okresie międzywojennym, a współcześnie Kazimierza Dobrowolskiego. Studia K. Dobrowolskiego odznaczają się przy tym podbudową monograficzną, która zbliża je do charakteryzowanego poprzednio nurtu socjografii. Obok prac poświęconych wybranej zbiorowości lokalnej, jak studium o wsi

⁷ A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958, s. 33.

Niedźwiedzia⁸, Kazimierz Dobrowolski więcej uwagi poświęcał jednak opisowi całych rejonów etnograficznych, dla której monografie poszczególnych społeczności lokalnych dostarczały jedynie podbudowy.

Ta procedura badawcza różniła się zatem w dość zasadniczy sposób od metody Józefa Chałasińskiego. W miejsce studium przypadku było to uogólnienie szeregu prac opisowych, nastawionych na możliwie ekstensywne poznanie zbiorowości dobranych z obszaru jednolitego pod względem pewnych społeczno-kulturowych właściwości, ale dość rozległego. Terenem praktyki badawczej autora była w zasadzie południowa Małopolska. W swoich teoretyczno-metodologicznych rozważaniach brał on jednak pod uwagę bardzo szerokie ramy porównawcze: „Dla budowania teorii najważniejsze jest, z natury rzeczy, wydobywanie z badanych procesów nowych wniosków uogólniających w oparciu o postępowanie indukcyjne. Rzecz jasna, że wnioski te [...] odnoszą się w zasadzie tylko do określonej rzeczywistości zamkniętej w konkretnych ramach czasowo-przestrzennych”⁹. Autor określa tutaj charakter generalizacji budowanych na podstawie monograficznych badań w sposób podobny jak Stanisław Ossowski i podobnie także, choć w zupełnie innych terminach, precyzuje warunki rozszerzenia zakresu owych historycznych generalizacji.

Terminem właściwym dla jego rozważań jest właśnie kultura raczej aniżeli czynność, proces lub grupa społeczna. Główna koncepcja typologiczna stosowana w analizie odnosi się przy tym do pojęcia kultury ludowej. Zakres kultury ludowej w tej orientacji rozumiany był bardzo szeroko, a szczególnie nacisk spoczywał na badaniu procesów pracy, narzędzi i dróg ich historycznych przemian. Przyjmując zatem koncepcje kultury globalnej, Kazimierz Dobrowolski posługiwał się podziałem na kulturę materialną, niematerialną i społeczną. Klasyfikacja taka jest szeroko rozpowszechniona w badaniach etnograficznych¹⁰.

Z punktu widzenia socjologii kultury, pojętej jako dziedzina odrębna od antropologii kulturalnej, wyodrębnienie kultury społecznej lub socjalnej może się okazać pożyteczne. Do tego problemu powinna nawiązać socjologia kultury określając charakter swoich zadań. Rozgraniczenie kultury materialnej i niematerialnej lub duchowej nasuwa jednak zastrzeżenia wynikające nie tyle z faktu posługiwania się pojęciami wy-

⁸ K. Dobrowolski, *Dzieje wsi Niedźwiedzia w powiecie limanowskim u schyłku dawnej Rzeczypospolitej. Studia z historii społecznej i gospodarczej poświęcone prof. dr F. Bujakowi*, Lwów 1931.

⁹ K. Dobrowolski, *Budowanie teorii życia społecznego i kultury. Wybrane zagadnienia*, 1962, cyt. wg *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966, s. 66.

¹⁰ Por. np. prace K. Zawistowicz-Adamskiej.

wołującymi skojarzenia fałszywej dychotomii, ile z braku wyjaśnienia zasad uprawnionego i potrzebnego rozróżnienia tych dwóch różnych typów kulturalnych zjawisk.

Stanowisko współczesnych socjologów lub etnografów polskich posługujących się pojęciem kultury, materialnej i duchowej nie ma oczywiście nic wspólnego z ontologicznym dualizmem filozoficznym. Podobny uzus terminologiczny występuje również we współczesnej etnografii, a także filozofii radzieckiej¹¹. I tu, i tam pozostawia się jednak bez teoretycznego wyjaśnienia, na jakich podstawach dokonane zostaje rozróżnienie dwóch kategorii kultury. Problem ten nie jest specyficzny dla socjologii kultury, lecz dotyczy wszystkich nauk o kulturze. W specyficznym zakresie socjologicznych zastosowań musi być rozpatrzony na tle stanowisk autorów, którzy wyraźnie i w sposób wyodrębniony starali się sformułować własne koncepcje teoretyczne w tej mierze.

Tytułem przykładu wydaje się właściwe rozpatrzeć tutaj elementy socjologicznej teorii kultury Jana St. Bystronia, Stefana Czarnowskiego i Floriana Znanieckiego. Zestawienie to nie wynika z przekonania o równorzędności pozycji tych trzech autorów w socjologii polskiej i światowej. Każdy z nich na tyle różny jest od innych, że ustalenie miary porównawczej nie jest całkowicie możliwe. Czarnowski i Znaniecki reprezentowali niewątpliwie dwie poważne i wpływowe orientacje teoretyczne socjologii polskiej międzywojennego okresu. Bystron nie odegrał podobnej roli, nie można go jednak pominąć w analizie stanowisk charakterystycznych dla socjologii kultury. Włożył on wkład najbardziej bezpośredni do wyspecjalizowanych socjologicznych badań nad kulturą w węższym rozumieniu. Próbował także sformułować pewne ogólne tezy socjologicznej teorii, z której można wyinterpretować jego stanowisko w dziedzinie socjologii kultury.

Bystron, jak wiadomo, wyróżniał pięć podstawowych dziedzin badań i teorii socjologicznej obejmujących zagadnienia zbiorów ludzkich, przestąpienia społecznej, ideologii, psychologii społecznej i organizacji¹². We własnym jego dorobku naukowym przeplatają się jednak i łączą stanowiska socjologa, historyka i etnografa, przyjmowana zaś przez niego koncepcja kultury, tam gdzie jest *explicite* określona, nosi cechy globalnego, antropologicznego pojęcia. Zgodnie z ostatnią, sformułowaną przez

¹¹ Por. np. Arnoldow, *Socjalizm i kultura*, Moskwa 1962; C. G. Arzakanian, *Kultura i cywilizacja. Woprosy istorii i teorii*, „Wiestnik Istorii Mirowoj Kultury”, 1961; M. N. Tałantowa, *Simpozium po problemam kultury*, „Woprosy Filozofii”, 1966, s. 1.

¹² Por. zwłaszcza J. St. Bystron, *Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny*, wyd. 2, Warszawa 1936, gdzie podział ten służy za podstawę prezentacji i analizy światowej literatury socjologicznej.

niego definicją kultura „jest to zespół treści kulturalnych (pojęć, czynności, przedmiotów), ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym czasie”¹³. Bystron kładzie przy tym nacisk na różnorodność owych treści, które reprezentują zarówno wytwory, jak systemy pojęć i stosunków społecznych. Znajdujemy się więc tutaj na gruncie znanego pojęcia kultury globalnej, powszechnego w etnologicznych teoriach. Tak pojęty świat kultury może być według Bystronia badany w rozmaity sposób, zaś socjologiczne ujęcie polegać ma na odnoszeniu jego elementów do kompleksów zjawisk określanych jako przejawy aktywności społecznej.

Jeśli jednak wśród treści składających się na kulturę wymienia się m. in. stosunki społeczne, a kulturę w ogóle i w całości *ex definitione* odnosi się do kształtującej ją grupy społecznej, w stwierdzeniu takim trzeba widzieć nie regułę metodologiczną, zdolną konstytuować swoistą dyscyplinę; lecz prostą tautologię. Podobny zarzut można odnieść do wielu teorii formułujących zasady socjologicznej analizy kultury bez dostatecznie sprecyzowanego rozróżnienia kategorii zmiennych zależnych i niezależnych. Mimo wskazanego braku precyzji pojęciowej i jasności teoretycznej niektóre prace Bystronia poświęcone analizie wyraźnie wyodrębnionych zjawisk kultury symbolicznej zasługują na uwagę jako próby zastosowania jednolitego schematu interpretacyjnego do badania społecznych uwarunkowań symbolicznych przekazów.

Taki charakter nosi *Publiczność literacka* Bystronia, stanowiąca jeden z wczesnych przykładów ściśle socjologicznej analizy literatury. Wbrew tytułowi, sugerującemu zwężenie i ograniczenie przedmiotu badań do kategorii odbiorców, praca zajmuje się najszerszym pojętym kompleksem zjawisk społecznych związanych z literaturą określoną jako wszelka twórczość ujęta w słowa, a nie mająca wyłącznie utylitarnego celu¹⁴. Twórczość ta miała być analizowana z punktu widzenia pięciu wyodrębnionych przez autora działów socjologicznej problematyki. Zamierzenie to nie zostało jednak w pełni zrealizowane. Analiza daleka jest od systematyczności; brak jej zwłaszcza jasnego rozróżnienia zjawisk warunkujących i warunkowanych. Wiele rozdziałów książki można traktować w istocie jedynie jako zbiór materiałów ilustrujących pewne problemy socjologii zjawisk literackich, ale nie pozwalających na wyciągnięcie żadnych wyraźnych wniosków.

Zestawienie studium Bystronia z nowszymi próbami z zakresu socjologii literatury, np. z pracą R. Escarpit i H. Duncana, wskazuje, że główną słabością wielu podobnych prób jest marginesowe traktowanie

¹³ J. St. Bystron, W. Dynowski, *Kultura ludowa*, Warszawa 1948, s. 5.

¹⁴ J. St. Bystron, *Publiczność literacka*, Warszawa 1938, s. 24.

przekazu, przy skupieniu uwagi na zbiorowościach twórców i odbiorców¹⁵. Analiza przekazu stanowi niewątpliwie najtrudniejszą część socjologicznych badań kultury. Wymaga zwłaszcza starannego przemyślenia teoretycznych i metodologicznych problemów związanych z koncepcją kultury. Tych zagadnień socjologia Bystronia nie próbowała nawet rozwinąć. Większa część jego prac nosi charakter opisowych studiów etnograficzno-historycznych pozbawionych ambicji teoretycznych, bogatych natomiast pod względem materiałowym.

Ze względu na konstrukcję teorii kultury jako elementu ogólnej teorii socjologicznej naczelną rolę w socjologii polskiej ostatniego międzywojennego okresu przypada Czarnowskiemu i Znanieckiemu. Wpływ każdego z nich rozciąga się także na dalszy rozwój powojennej socjologii polskiej. Systematyczna prezentacja zasadniczych punktów teorii kultury obu tych autorów nie jest łatwym zadaniem. Jego realizacja w niniejszym studium będzie zatem miała charakter próby. Łatwiej byłoby, przy tym w sposób systematyczny, przedstawić poglądy każdego z autorów oddzielnie. Nie pozwoliłoby to jednak dostatecznie skupić uwagi na samym problemie rozwoju koncepcji kultury, o co tutaj w istocie chodzi.

Wyjaśnienia wymaga najpierw sprawa, w jakiej mierze można obu autorów uznawać za współczesnych. Znaniecki był zaledwie o trzy lata młodszy od Czarnowskiego, ale przeżył go o lat dwadzieścia, stąd wyraźniejsza ewolucja niektórych koncepcji, które mogły, a nawet musiały podlegać konfrontacji z problemami wynikłymi z rozwoju socjologii w dwóch następnych dekadach. Obu autorów różnił nie tylko kres rozwoju, ale i punkt wyjścia. Czarnowski formował się we wczesnym okresie pod jednolitym wpływem szkoły socjologicznej Durkheima. Znaniecki czerpał z filozofii francuskiej, ale wczesną orientację jego socjologii określają raczej wpływy formalistów niemieckich. Później wchodzi w kontakt z amerykańską socjologią i ta staje się właśnie dla jego teorii przedmiotem konfrontacji, o biernym bowiem poddaniu się jej oddziaływaniu na pewno mówić w tym wypadku nie można. Najbliższym z socjologów amerykańskich pozostał przecież Znanieckiemu nie inicjator i pierwszy współpracownik — Thomas, lecz Robert Mac Iver, który sam raczej mało był amerykański.

W charakterystyce poglądów Czarnowskiego i Znanieckiego na kulturę trzeba uwypuklić istotny w związku z tym problemem punkt różniący ich stanowiska, jakim był stosunek wobec historii. Historia jako

¹⁵ R. Escarpit, *Sociologie de la litterature*, Paris 1958; H. Duncan, *Sociology of Art, Literature and Music*, w tomie *Modern Sociological Theories*, New York 1957.

dysciplina i dzieje minione jako przedmiot badań odegrały ogromną rolę w określeniu charakteru dorobku naukowego Czarnowskiego. Wpłynęły na to własne jego wczesne zainteresowania i związek ze szkołą Durkheima, a późniejsze oddziaływanie materializmu historycznego utwierdzić mogło to stanowisko. W ujęciu historii był przy tym Czarnowski daleki od idiografizmu. W istocie usocjologizował ją zgodnie z intencjami durkheimistów i francuskiej szkoły syntezy. Pisał przecież, że warunkiem spełnienia zadania dla historyka jest, aby był on socjologiem. Historię kultury zwłaszcza pojmował w istocie jako socjologię, wyznaczając jej zadanie poszukiwania systemów wartości dostarczających normatywnej podstawy prawidłowościom manifestującym się w jednorazowych faktach — aktach ludzkiego współżycia¹⁶.

Nasylenie socjologicznych rozważań historycznymi konkretami nie niepokoiło Czarnowskiego. Przeciwnie, było jego metodą. Inaczej przedstawiało się stanowisko Znanickiego. Daleki zwłaszcza we wczesnym okresie twórczości od wpływów „socjologicznego imperializmu” Durkheima, wzorem niemieckich formalistów troszczył się żywo o wskazanie zakresu socjologii wyraźnie odrębnego od innych dziedzin nauki o kulturze nie tylko przez metodę, lecz i przedmiot. Pod wrażeniem zarzutów P. Bartha obawiał się, aby teoria społeczeństwa nie pozostała tylko nową formą filozofii historii opatrzoną inną nazwą.

Mimo tej różnicy stanowiska obu autorów łączył pewien istotny punkt odnoszący się do ogólnej teorii rozwoju społecznego. Porównanie poglądów Znanickiego, wyłożonych w artykule *O szczeblach rozwoju społecznego*, z krytyką ewolucjonizmu w *Założeniach metodologicznych w badaniu rozwoju społeczeństw ludzkich* Czarnowskiego wykazuje znaczną bliskość, jeśli nie tożsamość poglądów. Zbieżność ta uwarunkowana jest wspólnością humanistycznego stanowiska i pewnych ogólnosocjologicznych koncepcji.

Humanistyczny charakter socjologicznej teorii obu autorów ma istotne znaczenie dla formułowanych w ich ramach koncepcji kultury, wymaga zatem nieco bliższego omówienia. Dla Czarnowskiego humanizm stanowi oczywistą cechę socjologii; jego stwierdzenie nie wymaga uzasadnienia. Określenie stosunku kultury jako przedmiotu socjologii wobec natury nie wydaje się w ogóle potrzebne, sama bowiem koncepcja natury zostaje odrzucona. Przy okazji omawiania niektórych szczegółowych zagadnień socjologii kultury, np. w związku z analizą ewolucji znaczenia symboli literackich, Czarnowski rzucał wprawdzie luźne uwagi

¹⁶ S. Czarnowski, *Założenia metodologiczne w badaniu rozwoju społeczeństw* (1931), *Historia a historia kultury* (1928) [w:] *Dziela*, t. 2 i 5, Warszawa 1956.

na temat potrzeby uwzględnienia czynnika biologicznego¹⁷. Dominuje jednak w jego rozważaniach stanowisko, zgodnie z którym niezmienna natura ludzka stanowi tylko fikcję postulowaną przez racjonalistyczną filozofię XVIII w. Z tym stanowiskiem wiąże się skrajny relatywizm w ujęciu wartości, do którego jeszcze wypadnie powrócić.

Zgodnie ze stwierdzeniem Czarnowskiego ... „historyka czy socjologa interesuje człowiek li tylko jako istota współżyjąca z innymi ludźmi”¹⁸, ten zaś jest historycznie zmienny. Czarnowski całkowicie akceptował koncepcje Lévy-Bruhla co do zależności psychiki, ze zdolnościami rozumowania włącznie, od warunków społecznych. Wykluczał zatem *a limine* wszelką potrzebę sięgania do somatycznych danych, które nie mogły, jego zdaniem, tłumaczyć społeczno-kulturalnych czynności i wyobrażeń człowieka, różnorodnych i modyfikowanych w procesie historycznym.

Znanięcki niemniej kategorycznie odrzucał, zwłaszcza we wczesnych pracach, naturalne źródła uwarunkowania kulturalnych zjawisk. Głębsza kultura filozoficzna, zarówno jak silniejsza ekspozycja na wpływ psychospołecznych teorii o silnych naturalistycznych powiązaniach zmuszały go jednak do gruntowniejszej analizy tego zagadnienia. Trzy pierwsze rozdziały *Wstępu do socjologii* poświęcone zostały przedstawieniu ontologicznych podstaw jego humanistycznej teorii kultury. Znanięcki negocował tam wszelkie związki przyczynowe pomiędzy naturą i czynnościami społecznymi oraz kulturalnym tworami. Sam świat fizyczny zgodnie z jego filozoficznym stanowiskiem wczesnego okresu stanowił konstrukcję pojęciową o humanistycznym charakterze, a wszelkie działanie ludzkie miało być transpozycją procesu myślenia.

Czynności kulturalne mogły być według Znanięckiego analizowane tylko w kategoriach innych czynności kulturalnych, a wszelkie poszukiwanie wpływów biopsychicznych czynników uznane zostało za nieuzasadnione. Szczególnie dobitna była krytyka koncepcji natury ludzkiej, mniej uwikłana w filozoficzne założenia niż podstawowa ekspozycja jego poglądów. Krytyka ta jest bliska zasadniczemu stanowisku Czarnowskiego. Znanięcki odwołuje się jednak do innego nieco repertuaru naturalistycznych tez i polemizuje z nimi przy pomocy bardziej socjologicznych niż historycznych argumentów. W odniesieniu do niektórych punktów, a zwłaszcza w krytyce teorii rasowo-antropologicznych, można jednak stwierdzić całkowitą jednomysłność obu autorów.

Znanięcki również nie uznaje niezmienności natury ludzkiej, którą ujmuje w sensie społecznej manifestacji osobowości i uważa za wytwór społeczeństwa operującego określonym systemem wartości. Te wartości

¹⁷ Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, s. 197.

¹⁸ Czarnowski, *Dzieła*, t. 2, s. 200.

i akceptowane społecznie normy, nie zaś popędy naturalne decydują o manifestacji uczuć, o charakterze reakcji na tak nawet podstawowe popędy biologiczne, jak głód, popęd seksualny, potrzeba pożywienia. Z tego stanowiska formułuje Znaniecki krytykę teorii instynktów w klasycznej postaci, zarówno jak ogólnej koncepcji psychoanalizy i stanowiska behawioryzmu. Krytyka ta w wielu punktach, np. w odniesieniu do klasyfikacji zjawisk społeczno-kulturalnych wyprowadzanej z biologicznych motywacji, zachowuje po dziś dzień walor.

Znaniecki idzie jednak w tym kierunku bardzo daleko. Po okresie pewnych prób zastosowania teorii czterech dążeń (*four wishes*) Thomasa jako podstawy interpretacji motywacyjnej czynów ludzkich, których ślady widoczne są jeszcze w *Social Actions* (1936), dochodzi on w *Cultural Sciences* (1952) do całkowitego wykluczenia problemów motywacji poza zakres socjologicznych badań i dociekań. Ma to istotne konsekwencje dla interpretacji podstaw kultury. Jeszcze we *Wstępie do socjologii* Znaniecki napisał: „Natura człowieka jako przedstawiciela gatunku *homo sapiens* nie może wyjaśnić jego działalności jako twórcy kultury”¹⁹. Twierdzeniu temu można nadać różne interpretacje. Gdyby widzieć w nim tylko zaprzeczenie możliwości wyprowadzania różnorodnych historycznych postaci kulturowych zjawisk z biologicznych uwarunkowań, w tej postaci uznałaby jego słuszność większość współczesnych socjologów. Znanieckiemu jednak chodziło o coś więcej. Negował on wszelki genetyczny związek kultury w ogóle, kultury jako generalnego zjawiska właściwego ludzkiemu światu, z biologicznymi właściwościami gatunku. Skądinąd zaś wyrzekał się pokrewieństwa z metafizyką idealistycznej filozofii kultury. Pytanie o pierwotne źródło kultury pozostawił zatem bez odpowiedzi.

Czarnowski również nie rozwiązał problemu genezy kultury. Elementy krytyki naturalizmu zawarte w jego pracach zdradzają przy tym niemniej może radykalne humanistyczne stanowisko. W przeciwieństwie do tych fragmentarycznych uwag Znaniecki podjął jednak problem źródeł kultury w sposób szerszy i bardziej gruntowny. Mimo to nie pozostawił zadowalającego rozwiązania. Istotne różnice dzieliły ponadto stanowiska obu autorów w odniesieniu do problemu obiektywizacji kultury w zewnętrznych w stosunku do świadomości zjawiskach. Rozbieżności te wiązały się z odmiennymi ontologicznymi podstawami teorii kultury.

Zgodnie z najprostszym i najbardziej oczywistym określeniem socjologii kultury jej zadanie polega na poszukiwaniu zależności pomiędzy zjawiskami społecznymi a zjawiskami kulturalnymi, a zwłaszcza na usta-

¹⁹ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 81.

laniu uwarunkowania drugich przez pierwsze. Przy takim założeniu podstawowe znaczenie ma określenie i rozróżnienie dwóch wzajem uzależniających się dziedzin, tj. sfery społecznej i sfery kulturalnej. W tym punkcie obie rozpatrywane teorie bardzo się różnią, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Źródło różnic leży w odmienności podstawowej koncepcji socjologicznej — pojęcia społeczeństwa. Czarnowski, który jest w tym względzie ortodoksyjnym durkheimistą, zasadniczo ujmuje społeczeństwo w sposób substancjonalny²⁰. Analogicznie do durkheimowskich koncepcji masy społecznej kładzie więc nacisk na demograficzny substrat, ujmując grupę i zbiorowość jako zespół osób. Polemizując ze stanowiskiem von Wiesego Czarnowski formułował wyraźnie zasadę realizmu socjologicznego: „źródłem faktów społecznych jest sam zespół ludzi i fakty te są jakościowo różne od faktów jednostkowych, ile że fakt zespolenia jakiegokolwiek ilości elementów [...] jest czymś jakościowo różnym od każdego z tych elementów i od wszystkich razem rozpatrywanych jako suma”²¹.

Nie miejsce tutaj na szczegółowe rozważania, czym różni się ujęcie społeczeństwa jako masy i jako syntezy jednostek. Oba te określenia można uznać za substancjonalne, wiążące pojęcie społeczeństwa z jego ludzkim substratem. W wielu ustępach swoich dzieł Czarnowski tak właśnie rozumie społeczeństwo czy grupę społeczną i na tej zasadzie łatwo może określać stosunek między społeczeństwem a kulturą jako dwiema odrębnymi kategoriami zjawisk. Zgodnie ze znaną definicją kultury zawartą w zbiorze *Kultura* analizowane zjawisko określone jest jako zobiektywizowany dorobek wspólny szeregowi grup społecznych. Gdzie indziej znów mówi Czarnowski o społeczeństwach ludzkich i wytwarzanych przez nie kulturach. Kultura jest więc pojęta jako to, co wytwarzają społeczeństwa ludzkie, a może także jako sposób ich działania; społeczeństwo — jako zespół działający. Konsekwencją tego stanowiska jest fakt, że w szkicu poświęconym metodologicznym założeniom badania rozwoju społecznego Czarnowski zajmuje się w istocie rozwojem kultury i stale posługuje się przy tym pojęciem kultury. Pojęciowe rozróżnienie między kulturą a społeczeństwem jest jednak w tym ujęciu

²⁰ Tę cechę poglądu Durkheima na społeczeństwo uwypukla zwłaszcza N. Assorodobraj w posłowie do pism Czarnowskiego. Por. *Dzieła*, t. 5, s. 133, 137. W teorii Durkheima zawiera się jednak także inne ujęcie społeczeństwa, operujące koncepcją świadomości zbiorowej, której treść stanowią wyobrażenia zbiorowe. Przy tym ujęciu rozgraniczenie społeczeństwa od kultury nie jest możliwe lub przynajmniej staje się nader skomplikowane (por. P. Bochanan, *Conscience Collective and Culture*, w tomie *Essays on Sociology nad Philosophy*, by E. Durkheim, New York 1960).

²¹ S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 2, s. 218.

wyraźne. Oparte na podobnych zasadach rozróżnienie jakkolwiek nie odnosi się do wszystkich prac Czarnowskiego, podobnie jak nie ma podstaw w całości rozważań Durkheima o społeczeństwie, jest jednak możliwe na gruncie tej teorii. Nie jest natomiast możliwe w teorii Znanickiego.

Koncepcja zjawisk społecznych sformułowana przez Znanickiego jest bliska stanowisku Simmla i Webera oraz interakcyjnym teoriom socjologii amerykańskiej. Już we *Wstępie do socjologii* Znanicki określa czynność jako podstawowy element wszelkich zjawisk społecznych, pojmując ją jednak w sposób metafizyczny. W *Social Actions* koncepcja czynności staje się bardzo realistyczna, nie bez wpływu kontaktów z behawiorystyczną psychologią i socjologią, jakkolwiek i wówczas Znanicki daleki jest od identyfikacji z tym stanowiskiem. Czynność stanowi według niego podstawowy układ społeczny i jest elementem wszystkich bardziej złożonych układów. Chociaż Znanicki nie podziela redukcjonistycznego stanowiska Webera, widzi zarówno w stosunkach, jak osobowościach i grupach społecznych układy oparte o podstawowy schemat czynności z ich dwoma kategoriami wartości. Jak w teorii Simmla społeczeństwo realizuje się zatem dla niego w działaniu ludzi na ludzi. Nie można przy tym stanowisku oczekiwać rozróżnienia społeczeństwa od kultury jako substratu od funkcji. Sprawa jest bardziej skomplikowana, podobnie jak w teorii Parsonsa, wykazującej uderzającą analogię pod tym względem z teorią Znanickiego. Substancjalną koncepcję społeczeństwa krytykuje Znanicki zwłaszcza we *Wstępie* równie stanowczo, a bardziej obszernie niż Czarnowski formalistyczne ujęcie społeczeństwa jako zespolonych działań indywidualnych. Stanowiska obu autorów wyraźnie się więc tutaj rozchodzą.

Stosunek kultury i społeczeństwa rozpatruje Znanicki pierwotnie przede wszystkim w odniesieniu do nauk zajmujących się tymi przedmiotami. Socjologia jest w jego rozumieniu jedną ze szczegółowych nauk o kulturze, zajmującą się jedną wydzieloną dziedziną kulturalnej rzeczywistości. W przeciągu trzydziestu lat dzielących *Wstęp* od *Cultural Sciences* w poglądach Znanickiego dokonuje się jednak znaczna ewolucja. W *Cultural Sciences* kultura określona jest przy znacznej redukcji właściwej *Wstępowi* metafizycznej filozoficznej oprawy jako „porządek stosunków pomiędzy wszystkimi rodzajami czynności ludzkich”²². Obok tego formułuje zresztą Znanicki prostą definicję wyliczającą w stylu klasycznej etnologicznej definicji Tylora. Odnosi się ona oczywiście do globalnego pojęcia kultury. Socjologię interesuje zwłaszcza część po-

²² F. Znanicki, *Cultural Sciences. Their Origin a. Development*, Urbana 1952, s. 10.

rzędu kulturalnego, „stanowiąca porządek stosunków pomiędzy tymi czynnościami ludzkimi, które nazywa się «społecznymi»”²³. Sama zaś socjologia z kolei zostaje uznana za podstawową naukę o kulturze.

Określenie kultury jako porządku stosunków pomiędzy czynnościami wymaga niewątpliwie dalszej interpretacji. Na porządek ten składają się idealne modele postaw, z którymi są zgodne lub ku zgodności z którymi zmierzają działania ludzkie. Działania te układają się w aksjonormatywne zorganizowane systemy. Każdy czyn lub działanie „jest ograniczonym, dynamicznym systemem wzajem od siebie zależnych, zmieniających się wartości”²⁴. Czyny zaś noszą charakter społeczny, jeśli zarówno podmiotem jak przedmiotem, tj. pierwotnymi wartościami systemu, są ludzie.

W świetle teorii Znanieckiego problem wyodrębnienia zjawisk społecznych od kulturalnych nie może być w ogóle postawiony, pierwsze bowiem stanowią pewną klasę drugiej, wszechobjmującej kategorii zjawisk. Problem separacji pewnej klasy zjawisk kulturalnych od społecznych nie rysuje się natomiast jasno w ostatniej redakcji teorii w związku ze stwierdzeniem roli socjologii jako podstawowej nauki o kulturze. Analogiczna trudność nawet analitycznego rozdziału obu sfer występuje także w teorii Parsonsa, mimo że orzeka on — inaczej niż Znaniecki — o odrębności systemu społecznego i kulturalnego.

Błędem byłoby jednak przyjąć, że w całości teorii Czarnowskiego wyodrębnienie sfery społecznej i kulturalnej jest równie zdecydowane, jak w rozpatrywanych dotąd jej fragmentach. Czarnowski, ani tym bardziej Durkheim nie poprzestawali na koncepcji zjawisk społecznych wyrażającej się w substancjonalnym ujęciu. W interpretacji faktu społecznego dokonanej przez Czarnowskiego w związku z polskim przekładem pracy R. Mauniera (1932) pojawiają się komplikacje związane z behawioralnym ujęciem zjawisk społecznych.

Behawioralne ujęcie, którego nie należy mieszać z behawiorystycznym, właściwe jest najpopularniejszej durkheimowskiej definicji faktu społecznego jako sposobu działania (*manière de faire*), zawartej w *Les Règles de la méthode*. Podobnie Maunier określając fakt społeczny jako zwyczaj usankcjonowany wiązał zjawiska społeczne z regularnościami działania. Komentując i krytykując to stanowisko również Czarnowski używa w odniesieniu do faktów społecznych określenia „zachowanie się” ludzkie i próbuje klasyfikować różne jego formy ustalając warunkujące je czynniki²⁵. Posługując się dalej durkheimowską koncepcją morfo-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 192.

²⁵ Czarnowski, *Dzieła*, t. 2, s. 226 i nast.

logii i fizjologii społecznej zarówno substrat ludzki, jak jego funkcje wyrażające się w działaniu włącza do kategorii faktów społecznych.

Co pozostaje w takim razie dla kultury? Na to pytanie odpowiada zdanie, w którym kultury zostają określone jako fakty społeczne wspólne wielu grupom²⁶. Do faktów społecznych zostają przy tym *explicitie* zaliczone nie tylko czynności kulturalne o charakterze bezpośredniej interakcji, jak język, lecz także zjawisko noszące postać *wytworów*: książka, odezwa. Pojęcia kultury i społeczeństwa są tu zatem równie ściśle powiązane jak u Znanieckiego, ale na innej zasadzie. Sfera społeczna w rozwoju dziejowym pojawia się wcześniej, stanowi zatem dla Czarnowskiego kategorię szerszą niż kulturalna, która całkowicie się w niej mieści. Obie teorie przyjmują więc istnienie rozległej kategorii zjawisk społeczno-kulturalnych, która dla Czarnowskiego obejmuje całą klasę zjawisk kultury, dla Znanieckiego zaś całą klasę zjawisk społecznych.

Pojęcie kultury określane w sposób podobny na gruncie socjologii, a ponadto funkcjonujące w innych jeszcze rozumieniach w szeregu pokrewnych nauk humanistycznych, budziło opory i sprzeciwy. Stanisław Ossowski u schyłku lat trzydziestych w związku z analizą dziedzictwa kulturowego grupy ubolewał nad mętnością pojęcia kultury. Główne źródło powikłań widział w łączeniu w jednej kategorii pojęciowej wzorów reakcji właściwych członkom danej zbiorowości społecznej (tzw. kultury osobistej) oraz wytworów lub innych przedmiotów, do których owe społecznie ujednoczone indywidualne reakcje się odnoszą. Dla uniknięcia tego połączenia zalecał przedmioty nazywać korelatami, nie zaś elementami kultury. Kulturę zaś określał jako zespół dyspozycji powstających w pewnym specyficznym stosunku do korelatów, jako funkcję owych przedmiotów wyznaczoną przez społecznie ukształtowane dyspozycje jednostek²⁷.

W późniejszych dyskusjach prowadzonych w latach sześćdziesiątych Stanisław Ossowski zgadzał się na zastąpienie określenia dyspozycji przez zachowanie lub działanie, rozumiane właśnie jako aktualizacja dyspozycji. Nie akceptował natomiast w dalszym ciągu traktowania przedmiotu, także w rozumieniu obiektu lub wytworu owych działań lub „wartości” jako elementu kultury. Niezależnie od tego ostatniego zastrzeżenia koncepcja kultury jako funkcji postaw lub działań ludzkich zdaje się najlepiej rozwiązywać problem stosunku sfery społecznej i kulturalnej. Ujęcie to wskazuje zasadę związku obu sfer i pozwala wyjaśnić zmienność „treści” mimo trwania niezmiennych zobiektywizowanych

²⁶ *Ibidem*, s. 192.

²⁷ S. Ossowski, *Więź społeczna a dziedzictwo krwi*, Warszawa 1948.

„form” kulturowego korelatu czy przedmiotu. Z tego zjawiska nie zdawała dostatecznie sprawy popularna definicja Czarnowskiego zawarta w *Kulturze*, chociaż i ona implikuje to właśnie ujęcie kultury określone tutaj jako behawioralne.

Ujęcie to odnosi się oczywiście do globalnego rozumienia kultury, od którego trzeba koniecznie zacząć poszukiwanie podstaw socjologii kultury, na którym jednak nie można poprzestać. Socjologia kultury jako wyodrębniona dziedzina badawcza realizowana jest od dawna w praktyce, jakkolwiek jej podstawy określone są najczęściej intuicyjnie, zgodnie raczej z potocznym, nie akademickim antropologicznym pojęciem kultury globalnej. Dążąc do krystalizacji kryteriów jej wyodrębnienia należy zatem rozpatrywać nie tylko i nie tyle teorie, ile zastosowania w pracach włączanych do zakresu socjologii kultury, a noszących empiryczny charakter w najszerszym rozumieniu, tj. operujących zarówno materiałami historycznymi, etnograficznymi, jak zebranymi przez samych socjologów w terenowych badaniach lub zaczerpniętymi z różnych pokrewnych sfer humanistyki.

Z rozpatrywanych tutaj autorów znacznie obfitszego materiału do tego typu rozważań dostarcza Czarnowski niż Znaniecki, który rzadko wychodził poza sferę ogólnoteoretycznych analiz. Czarnowski pozostał natomiast szereg monograficznych opracowań. Niektóre z nich, np. liczne studia nad literaturą celtycką, wchodzą raczej w zakres historii lub teorii szczegółowych dziedzin kultury. Inne natomiast, jak *Święty Patryk*, a zwłaszcza studia zawarte w zbiorze *Kultura*, noszą charakter ściśle socjologiczny. Wbrew sugestiom nasuwanym przez tytuł pracy nie byłoby jednak słuszne włączanie całości rozważanej w tym zbiorze problematyki do socjologii kultury. Zwłaszcza zagadnienia wędrówki narzędzi i oporów kultury wykraczają poza ten intuicyjnie określony zakres socjologii szczegółowej. Tyczą one przecież podstawowych, ogólnych problemów zależności między techniką a strukturą społeczną, między środkami produkcji a stosunkami wytwórczymi i elementami organizacji społecznej. Gdybyśmy przyjęli, że badania mające za przedmiot wpływ zmiany systemu uprawy ryżu na rodzinę chińską oraz przekształcenia struktury autorytetów w rodzinie i wsi bretońskiej w rezultacie wprowadzenia pługa należą do socjologii kultury, należałoby uznać tożsamość socjologii kultury z socjologią w ogóle.

W zbiorze studiów Czarnowskiego zawierają się tymczasem szkice dotyczące rozwoju twórczości literackiej robotników niemieckich, charakteru religijności chłopów polskich, przenoszenia się w czasie i przestrzeni pewnych wątków literackich. Przemianom literackich symboli poświęcił Czarnowski także osobny szkic. Wszystkie wymienione zjawiska badał z punktu widzenia ich społecznych uwarunkowań, ujmował je za-

tem ze stanowiska socjologicznego. I te właśnie, i podobne jego prace ze względu na przedmiot wchodzą w zakres socjologii kultury w ścisłym rozumieniu specjalnej dziedziny socjologicznych dociekań. Dziedzina ta była Czarnowskiemu szczególnie bliska i w związku z jego studiami z historii sztuki i porównawczymi badaniami literatur celtyckich oraz religii stanowiła sferę jego szczególnej kompetencji.

Aparat pojęciowy stosowany przez Czarnowskiego nie ułatwiał mu jednak świadomego wyodrębnienia tej dziedziny, obejmował bowiem tylko jedno niezróżnicowane pojęcie kultury. Czarnowski nie był skłonny do akceptacji przyjmowanego np. przez Bystronia rozróżniania kultury materialnej i duchowej, wdział bowiem niebezpieczeństwo jego metafizycznych implikacji. Pisał więc, że „oddzielenie materii od ducha jest abstrakcją metodycznie dogodną, lecz której wynik potrzebuje poprawki. Fakt konkretny, zupełny jest całością. Jest materialno-duchowy”²⁸.

Nie poszukując innych kryteriów różnicujących bardzo szeroki zakres pojęcia kultury, zaniechał wyodrębnienia takich zjawisk kulturalnych jak pług, motyka, kocioł parowy od innej przecież, choć również w szerokim sensie kulturalnej kategorii szczególnie interesujących go faktów, na którą składały się rytuały i wierzenia, dzieła literackie i systemy wiedzy.

Idealistyczne implikacje i formalistyczne tendencje socjologii Znanińskiego stawiały go wobec innych problemów.

W okresie, gdy Znaniński traktował współczynnik humanistyczny jako zasadę nie tylko metodologiczną, lecz przede wszystkim teoriopoznawczą, całą rzeczywistość kulturalną ujmował jako wewnętrzną, wyobrażeniową sferę świadomości. Podział kultury na materialną i duchową w żadnym znaczeniu nie był więc dla niego możliwy. Obiektywizacje kultury uważał za sprawę nieistotną (*Wstęp*, s. 105—106). Pewne ślady tego stanowiska zachowały się jeszcze w *Cultural Sciences* (np. s. 203). We wczesnym okresie koncepcja czynności społecznych jako zamkniętego układu nie pozwalała mu także dopuścić socjologicznej analizy kulturowych treści. Stąd wynikły liczne ograniczenia, jakimi obwarował socjologiczną analizę kultury symbolicznej. Szczególnie wyraźnie stanowisko to manifestuje się w studium o rolach społecznych uczonych, gdzie Znaniński protestuje przeciw próbom socjologicznej analizy systemów wiedzy, zalecając ograniczyć się w badaniach do jedynie, jego zdaniem, uprawnionej analizy społecznych układów związanych z działalnością poznawczą, a więc np. do badania ról ludzi wiedzy.

²⁸ Czarnowski, *Dzieła*, t. 2, s. 230.

To stanowisko w *Cultural Sciences* uległo jednak pewnej rewizji. Znaniecki mocniej akcentował tutaj przekonanie, że partnerzy społeczni są dla siebie ważni nie tylko ze względu na czysto społeczne interakcje, lecz także ze względu na inne działania kulturalne, np. religijne, techniczne, intelektualne czynności wchodzące w zakres ich ocen wzajemnych. W konkluzji zaś stwierdził, że porządek interakcji warunkuje aksjonormatywny porządek wszelkich dziedzin kultury²⁹. Przytoczona egzemplifikacja czynności kulturalnych nie wskazuje oczywiście na tendencje wyodrębnienia z zakresu kultury globalnej węższej określonej dziedziny kultury jako przedmiotu odrębnych socjologicznych badań. W *Cultural Sciences* Znaniecki używał już pojęcia kultury symbolicznej, coraz to bardziej rozpowszechniającego się w socjologii współczesnej. Rozumienia tego pojęcia nie wyjaśnił jednak wyraźnie. Bywa zaś ono interpretowane dość rozmaicie.

Warto zwrócić w związku z tym zagadnieniem uwagę na stanowisko Sorokina. Swoją trójdzelną typologię kultur, odnoszącą się w istocie do stylu kulturowych systemów Sorokin uzupełnia następnie koncepcją trzech form manifestacji kultury³⁰. Kultura może według niego mieć postać wyłącznie ideologiczną, polegającą na uformowanym w świadomości zespole znaczeń, wartości i norm, którym przyznaje się egzystencję całkowicie niezależną od obiektywizacji zewnętrznej, podobnie jak to było we *Wstępie do socjologii* Znanieckiego. Według Sorokina tak pojęta kultura ideologiczna może przybrać formę behawioralną, gdy uznawane znaczenia i wartości stają się podstawą określonego sposobu działania, i może wcielać się w przedmioty stanowiące realizację jej materialnej formy.

Przy tym ujęciu podstawową formą kultury jest kultura znaczeń, którą można by określić nie używanymi przez Sorokina terminami kultury semiotycznej lub symbolicznej. Zachowania i przedmioty materialne o tyle tylko wchodzą do systemu kultury, o ile stanowią obiektywizację znaczeń, wartości i norm, które skądinąd mogą istnieć niezależnie od wszelkiej obiektywizacji i materialnych podstaw. Przyjęta w tym artykule, a rozwijana na innym miejscu koncepcja rozróżnienia kultury symbolicznej i zewnętrznej nie jest zgodna z takim stanowiskiem³¹.

²⁹ Znaniecki, *Cultural Sciences*, s. 396.

³⁰ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1941. W zbiorze *Modern Historical a. Social Philosophies* (1950). Sorokin operował głównie podziałem na kulturę ideologiczną, kulturę behawioralną i kulturę materialną. Zgodnie z tą koncepcją wszystkie działania wchodzące w skład kultury są uznane za znaczące (semiotyczne).

³¹ Por. Kłoskowska, *Kultura masowa*, cz. 1; Kłoskowska, *Semiotyczne kryterium kultury*.

Z jednej strony wyklucza ona rozważanie zjawisk kultury oderwanej od rzeczowych materialnych podstaw, z drugiej zaś strony nie traktuje całej kultury jako wyrazu znaczeń i wartości, rozróżniając kulturę znaków od kultury zewnętrznej, której elementy, np. narzędzia, pokarmy i wszelkie w ogóle środki zaspokojenia biologicznych potrzeb, nie są pierwotnie znakami-symbolami o konwencjonalnie określonym charakterze i zmiennej funkcji. Jeśli posiadają one niekiedy także znaczenie, to jest ono wtórnie im przydane i nie ma zasadniczego związku z ich pierwotną i podstawową funkcją zaspokajania biologicznych potrzeb.

Kultura symboliczna, na którą składają się znaki w postaci czynności i wytworów, obejmuje dziedzinę wiedzy, sztuki, religii, systemów etycznych, ideologii. Jest to swoista sfera ludzkiej aktywności, która zasługuje na wyodrębnienie jako osobna dziedzina socjologicznych badań, oczywiście nie bardziej odgraniczona od innych dziedzin socjologii niż takie specjalne działy, jak socjologia pracy, socjologia organizacji, wsi, miasta, rodziny, wojska itd. Do takiego wyodrębnienia, jak sądzę, dają podstawę socjologiczne koncepcje Marksa³².

Czarnowski ani Znaniński nie wprowadzili w swych rozważaniach żadnego rozróżnienia, które wskazałoby teoretyczną podstawę wyodrębnienia kultury tak pojętej jako specjalnego przedmiotu socjologicznych badań, mimo że dla Czarnowskiego kultura symboliczna stanowiła właśnie główny przedmiot zainteresowań, a Znaniński również do tego zakresu głównie sięgał, gdy podejmował próby empirycznych zastosowań swojej teorii (*Social Role of the Man of Knowledge, Modern Nationalities*).

W omawianych systemach teoretycznych zagadnienia kultury globalnej zajmowały niewątpliwie wiele miejsca. Z tego jednak względu wydaje się właściwe określić ich charakter jako socjologię kulturalistyczną, nie zaś jako socjologię kultury. Socjologia kulturalistyczna charakteryzuje się stanowiskiem wyrażonym dobitnie przez Znanińskiego, według którego czyny społeczne są powiązane w systemy przez podporządkowanie określonym wzorom i normom kultury.

Krańcowo przeciwne, akulturalistyczne stanowisko zajmuje np. Homans uznający, że elementarne formy ludzkiego zachowania są całkowicie w swych prawidłowościach niezależne od kultury i mogą być analizowane poza jego obrębem³³.

Kulturalistyczna teoria socjologiczna stanowi oczywiście lepszą podstawę dla specjalnych badań socjologicznych nad kulturą. Nie powinna

³² A. Kłoskowska, *Koncepcja kultury w pracach K. Marksa*, „Studia Filozoficzne”, 1968, nr 1.

³³ G. Homans, *Social Behavior, Its Elementary Forms*, New York 1961. W innych, bardziej opisowych pracach Homansa (*The Human Group*) stanowisko to nie jest równie mocno akcentowane.

być jednak utożsamiana z socjologią kultury jako działem socjologii szczegółowej.

Rozwój empirycznych badań socjologicznych, który dokonał się w Polsce w ciągu ostatnich kilkunastu lat, przyczynił się do znacznego wzbogacenia zarówno liczby prac monograficznych, zbliżonych do dziedziny antropologii kulturalnej, jak prac wchodzących w zakres socjologii kultury w węższym, właściwym rozumieniu. Do pierwszej kategorii należą zwłaszcza prace Stefana Nowakowskiego poświęcone ziemiom zachodnim, studia Władysława Markiewicza, monografia Zbigniewa Wierzbickiego nawiązująca bezpośrednio do bujakowskich tradycji.

Drugą kategorię reprezentują przede wszystkim liczne opracowania Ośrodka Badań Opinii Publicznej (później OBOP i Studiów Programowych), opracowania Instytutu Książki i Czytelnictwa, Ośrodka Badań Prasoznawczych i inne indywidualne opracowania podobnego typu materiałów, zbieranych często poprzez aparaturę badawczą wymienionych instytucji. Prace te mają za przedmiot recepcję treści przekazywanych przez określone środki komunikowania. Cechuje je na ogół znikomość lub brak teoretycznej refleksji. Dostarczają one natomiast materiałów do dalszych analiz. Odmienny typ reprezentują studia dotyczące wybranych środowisk twórców i pośredników kultury, artystów, literatów, dziennikarzy, pracowników naukowych.

Próby formułowania socjologicznej teorii kultury dopiero się zaczynają w tej fazie historii socjologii polskiej. Celem niniejszego artykułu było wskazanie punktu wyjścia, który stanowi dla nich dorobek dotychczasowy. Jak starano się wskazać, większość formułowanych przez socjologię międzywojennego okresu koncepcji odnosiła się do szerokiego, globalnego pojęcia kultury i tego zakresu, przenikającego się z zakresem antropologii kulturalnej, tyczyła też większość badań. Socjologiem, który poświęcał wiele uwagi zagadnieniom kultury w węższym rozumieniu, był spośród uprawiających teorię, Stanisław Ossowski. Jego studia nad zjawiskami sztuki zawarte w „Przeglądzie Socjologicznym”, w *U podstaw estetyki* oraz uzupełnieniach do tego dzieła stanowią przykład interpretacji zjawisk artystycznych w terminach socjologicznych i psychospołecznych uwarunkowań. Nie dostarczają jednak rozwiniętej koncepcji socjologii kultury jako osobnej dziedziny socjologicznych badań opartych na ogólnej kulturalistycznej teorii socjologicznej.

Koncepcja ta wymaga również określenia w stosunku do teorii kultury i teoryj poszczególnych dziedzin kultury; przy czym określenie to powinno się dokonać zarówno przez wskazanie związków jak i rozgraniczenie. Stanowisko teoretyczne zakładające wyodrębnienie kultury w węższym rozumieniu na zasadzie semiotycznego kryterium oczekiwać może wiele na naszym gruncie szczególnie od współpracy z podobnie

zorientowaną teorią literatury i innych dziedzin sztuki oraz z językoznawstwem. Zasadniczy problem rozwoju socjologii kultury stanowi niewątpliwie połączenie nurtu teoretycznych aspiracji z empirycznymi badaniami, których dalsza proliferacja bez określenia teoretycznej orientacji musi się okazać jałowa, podobnie jak jałowe byłyby teoretyczno-pojęciowe spekulacje prowadzone w izolacji od badań. Niewątpliwą jednak potrzebę i wagę refleksji, która doprowadzić ma do możliwie jasnego określenia pojęcia kultury i socjologii kultury oraz jej przedmiotu, niechaj uwypukli cytat z pracy Stanisława Ossowskiego: „Jest rzeczą znaną, że analiza pojęć nie jest tylko środkiem doskonalenia języka naukowego i usuwania nieporozumień: przy odpowiednim pogłębieniu takiej analizy często odsłaniają się problemy, których przedtem się nie dostrzegało”³⁴.

³⁴ Ossowski, *Więź społeczna...*, s. 7.