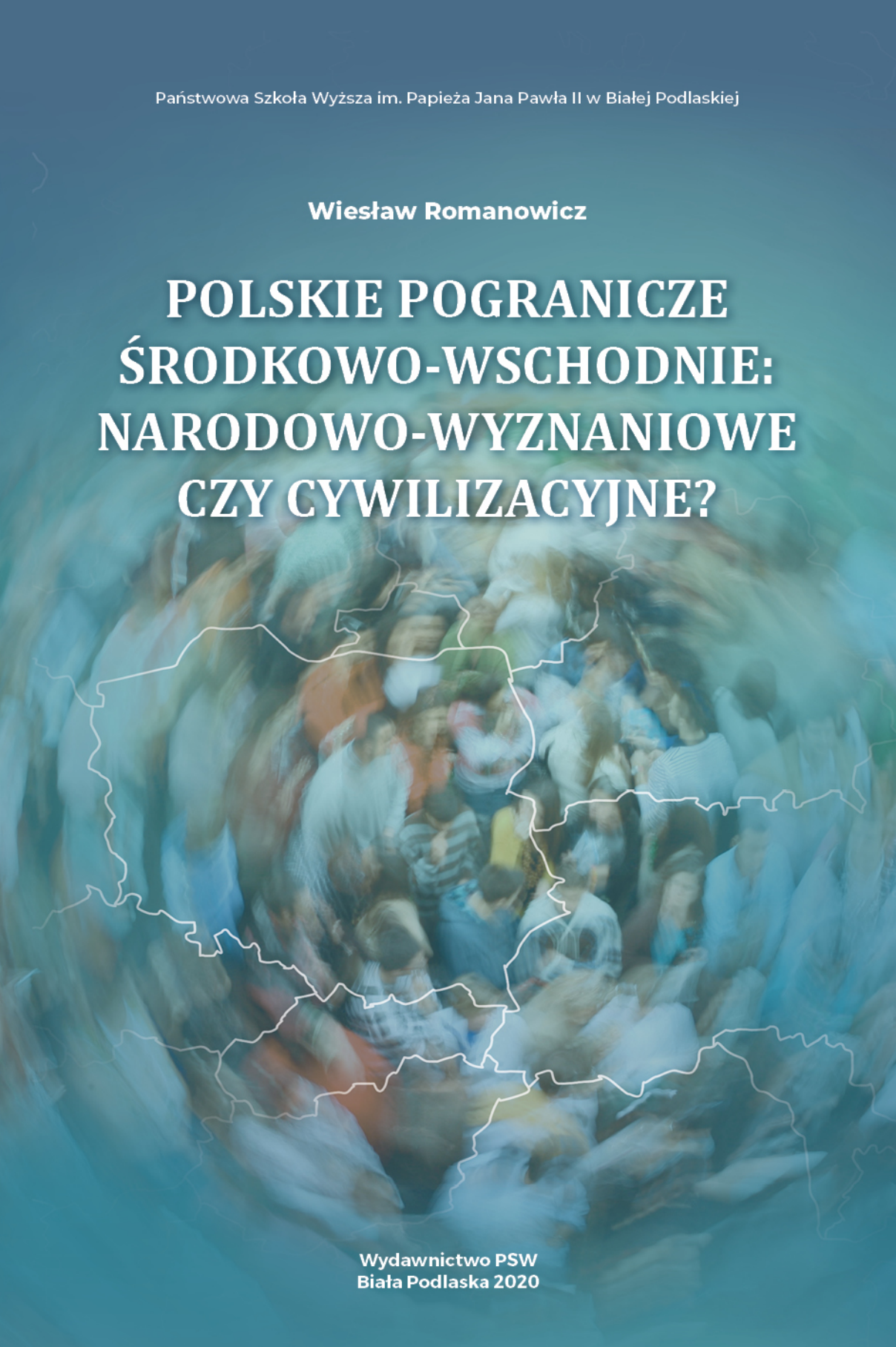
Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

Wiesław Romanowicz

POLSKIE POGRANICZE ŚRODKOWO-WSCHODNIE: NARODOWO-WYZNANIOWE CZY CYWILIZACYJNE?



Wydawnictwo PSW
Biała Podlaska 2020

Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

Wiesław Romanowicz

POLSKIE POGRANICZE ŚRODKOWO-WSCHODNIE: NARODOWO-WYZNANIOWE CZY CYWILIZACYJNE?

Wydawnictwo PSW
Biała Podlaska 2020

Wydawca
Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II
w Białej Podlaskiej

Recenzja
prof. dr hab. Andrzej Sadowski

Korekta
Grupa Dutkon.pl LTD
www.korekto.pl

Opracowanie statystyczne
dr Adam Szepeluk

Publikacja została sfinansowana w ramach projektu badawczego pt. „Wschodnie pogranicze Polski jako pogranicze cywilizacyjne" (nr PB/8/2020) Wydziału Nauk Społecznych i Humanistycznych PSW im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

© 2020 Copyright by Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

ISBN 978-83-64881-54-1

Nakład: 100 egzemplarzy

Liczba arkuszy wydawniczych: 18,5

Wydawnictwo PSW JPII
ul. Sidorska 95/97, p. 334R
21-500 Biała Podlaska
www.pswbp.pl

Skład, druk i projekt okładki
Agencja Reklamowa TOP, ul. Toruńska 148, 87-800 Włocławek
tel.: 54 423 20 40, fax: 54 423 20 80, www.agencjatop.pl

Na wschodnich obrzeżach Unii Europejskiej, obok konfiguracji granic polityczno-administracyjnych oraz społeczno-kulturowych wyróżnionych według kryteriów lokalnych, regionalnych, narodowych, religijnych, językowych, mamy do czynienia z ciągle mało badawczo wyjaśnionym fenomenem granicy i pogranicza cywilizacyjnego, których wyróżnienie może sprzyjać lepszemu zrozumieniu i interpretacji innych rodzajów granic i pograniczy skupionych na tym obszarze.

Andrzej Sadowski
Społeczeństwo wielokulturowe
z perspektywy pogranicza,
Kraków 2019

Spis treści

Wstęp 7

Rozdział 1.
Podstawowe kategorie badawcze 13
1.1. Pogranicze w koncepcjach i w badaniach socjologicznych 13
1.2. Cywilizacja jako rzeczywistość społeczno-historyczna 25
1.2.1. Pojęcie cywilizacji 26
1.2.2. Wybrane koncepcje teoretyczne cywilizacji 33
1.3. Pogranicze cywilizacyjne jako kategoria badawcza 46

Rozdział 2.
Cywilizacja zachodnia i wschodnia jako systemy kulturowe konstytuujące pogranicze cywilizacyjne 51
2.1. Kształtowanie się wschodniej cywilizacji 54
2.1.1. Chrystianizacja krajów słowiańskich 61
2.1.2. Podział Kościoła wschodniego 69
2.2. Powstanie i rozwój cywilizacji zachodniej 72
2.2.1. Podział chrześcijaństwa zachodniego 75
2.2.2. Rozwój świeckiego indywidualizmu kulturowego 77
2.3. Gospodarczo-polityczne uwarunkowania rozwoju Europy w perspektywie wschodniej i zachodniej cywilizacji 79

Rozdział 3.
Metodologiczne założenia badań 85
3.1. Cel, problemy i hipotezy badawcze 86
3.2. Organizacja i przebieg badań 89
3.3. Charakterystyka badanej próby na tle populacji powiatu bialskiego . 91

Rozdział 4.
Przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego 103
4.1. Stosunek badanych do regionu 103
4.2. Świadomość zróżnicowania kulturowego regionu 108
4.3. Autoidentyfikacja cywilizacyjna badanych a problematyka tożsamości 119
4.4. Źródła wiedzy o cywilizacjach a cechy przynależności 132

Rozdział 5.
Religijno-moralne postawy mieszkańców wschodniego pogranicza . . 139
5.1. Globalne postawy wobec religii 140
5.1.1. Deklaracje wiary 141
5.1.2. Praktyki religijne 146
5.1.3. Motywacje religijne 150
5.1.4. Przemiany religijności 154
5.2. Stosunek badanych wobec wybranych problemów moralnych 159
5.2.1. Dobro i zło jako podstawowe wymiary moralności 161
5.2.2. Religia jako uzasadnienie moralności 168
5.2.3. Wartości jako element moralności badanych 170

Rozdział 6.
Wybrane konteksty stosunków społecznych na wschodnim pograniczu 183
6.1. Stosunki międzywyznaniowe 184
6.1.1. Religie i wyznania środkowej części wschodniego pogranicza 184
6.1.2. Stosunki katolicko-prawosławne 188
6.1.3. Modele rozwiązywania konfliktów między mniejszościami a większością w opiniach badanych 194
6.2. Stosunek badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych 198
6.3. Zaufanie społeczne wobec wybranym instytucjom i dziedzinom życia społecznego 206

Rozdział 7.
Międzycywilizacyjna rzeczywistość społeczno-kulturowa 215
7.1. Stosunek do sąsiednich społeczeństw 216
7.2. Opinie badanych wobec zagrożeń cywilizacyjnych 223
7.3. Dystans społeczny wobec osób identyfikujących się z inną cywilizacją 231

Zakończenie 242
Bibliografia 250
Summary 263
Spis tabel i diagramów 265

Wstęp

W warunkach prężnych przemian globalnych, powszechnego wpływu nauki i techniki na życie codzienne i sposób myślenia ludzi, wzrostu świadomości przynależności do społeczności światowej nasuwa się nieodłączna potrzeba refleksji nad związkami cywilizacyjnymi współczesnego człowieka. Poznanie cywilizacyjne jest zorientowane na ujęcia syntetyczne bazujące na posługiwaniu się długim horyzontem czasowym i zróżnicowaniem przestrzennym. W perspektywie metodologicznej jest to wyraźny zwrot w kierunku ujęć makrostrukturalnych, czyli rozpatrywania zjawisk i procesów z punktu widzenia ogólnych prawidłowości pojawiających się w ich przebiegu (zob. Chodubski 2005, s. 55).

Podjęcie takiego namysłu jest szczególnie istotne w perspektywie pograniczy cywilizacyjnych, w których zachodzą wyjątkowo złożone interakcje. Wynikają one z wielopoziomowych uwarunkowań historycznych i różnorodnych procesów kształtowania się poszczególnych kompleksów kulturowych. Funkcjonowanie w kulturze to życie na pograniczach wyznaczanych fizycznymi bądź symbolicznymi (umownymi) granicami, których sens, powszechność, nieuniknioność i trwałość wpajane są w procesie socjalizacji. To proces socjalizacji – źródło aksjomatów, kształtuje trudno podważalne w przyszłości „prawdy" czy przekonania, nakreślające jednostce (grupie) granicę potrzeb i możliwości, tolerancji i akceptacji, granice dążeń i poznania, rzadziej granice absurdu. Zdobywamy wiedzę na temat tego, co i dlaczego definiujemy normą oraz jak cienka bywa granica oznaczająca bycie poza nią (por. Cytowska, Dziubacka 2014, s. 202).

W perspektywie historycznej „przemyślenia na temat cywilizacji wyraźnie ukonkretniają się wraz z poszerzeniem zakresu badań nad kulturą, a następnie w wyniku łączenia ich z nauką o społeczeństwie" (Labuda 2008, s. 10). Związek „kultury" i „cywilizacji" jest widoczny w pracach klasyków socjologii, m.in. Augusta Comte'a i Herberta Spencera, a także u Lewisa H. Morgana i Edwarda B. Tylora. W tym miejscu warto przypomnieć niektóre nazwiska polskich uczonych, którzy w swojej działalności naukowej byli prekursorami podejmowania problematyki cywilizacyjnej. Należą do nich Józef Szujski, Ludwik Krzywicki, Erazm Majewski, Ludwik Gumplowicz, Feliks Koneczny, Florian Znaniecki, Józef Chałasiński. Przedstawiona powyżej lista tylko wybranych postaci ze świata nauk społecznych wskazuje na ważność problematyki poruszanej w niniejszej książce. Bez wątpienia

problematyka pograniczy cywilizacyjnych jest istotna nie tylko ze względów czysto poznawczych, lecz także z perspektywy praktycznej. Pozwala bowiem lepiej zrozumieć postawy mieszkańców pogranicza wobec zmieniających się warunków społeczno-kulturowych przynajmniej w dwóch perspektywach: procesów globalnych i procesów zachodzących i formułujących społeczności lokalne.

W pracach koncepcyjno-operacyjnych dotyczących niniejszej książki przyjęto założenie, że religia pomimo intensywnych przemian w dalszym ciągu stanowi istotny element wpływający na stosunki społeczne oraz jest żywotnym nośnikiem kultury. Powyższe założenie oparto m.in. na reprezentatywnych sondażach przeprowadzonych w ramach *Ogólnoświatowych Badaniach Wartości* w latach 1981–2001, w osiemdziesięciu krajach na całym świecie. Badaniami tymi objęto wszystkie główne religie. Hipoteza kultury religijnej zakładała, że tradycje kulturowe w każdym społeczeństwie w dalszym ciągu wyraźnie wpływają na zasady moralne czy postawy społeczne (np. stosunek do homoseksualizmu, przemiany roli płci, stosunek do pracy). Badania wykazały, że „różnice kulturowe związane z rozwojem gospodarczym nie tylko nie zmniejszają się, lecz się pogłębiają. Sekularyzacja i utrzymywanie się różnic kulturowych mogą iść ze sobą w parze" (Norris, Inglehart 2006, s. 305). Ponadto uznano, że „charakterystyczne światopoglądy początkowo powiązane z tradycjami religijnymi trwale ukształtowały kulturę każdego narodu. W dzisiejszych czasach te charakterystyczne wartości są przekazywane obywatelom nawet wtedy, gdy nie chodzą do kościoła, świątyni czy meczetu" (Norris, Inglehart 2006, s. 41–46).

Wyniki przytoczonego sondażu częściowo negatywnie zweryfikowały koncepcję S. Huntingtona w sferze aktywności politycznych, okazało się bowiem, że istnieje niewielka rozbieżność, jeżeli chodzi o stosunek do demokracji pomiędzy światem islamu a Zachodem, zaś największa występuje w krajach Europy Wschodniej. Natomiast nie wykluczyły „południkowego" układu cywilizacyjnego współczesnej Europy. Jak twierdzi Zdzisław J. Winnicki, „teza Huntingtona, wielokrotnie kwestionowana i odrzucana, doznała praktycznej weryfikacji w wynikach wyborów prezydenckich na Ukrainie, by ujawnić się ostatecznie w dramatycznym, separatystyczno-militarnym starciu cywilizacji na wschodzie kraju. Na Białorusi uskok wyznacza w miarę kompaktowy zasięg parafii rzymsko-katolickich, co w danym przypadku jest niemal tożsame z zasięgiem zwartego lub znaczniejszego zamieszkania tam polskiej mniejszości narodowej, która w wyborach zasadniczo popiera współczesną prozachodnią opozycję białoruską. Powyższe upoważnia do wydzielenia (wskazania) trzech kręgów kulturowo-cywilizacyjnych «Europy Środkowo-Wschodniej»: Krąg pierwszy, a mianowicie Polska, Czechy, Słowacja, Węgry, Litwa, Łotwa i Estonia (Finlandię należy sytuować poza Europą Środkowo-Wschodnią w obrębie kulturowo-politycznego kręgu skandynawskiego), usytuowane względem siebie kompaktowo, do których dołączyć należy peryferyjne względem nich, lecz niewątpliwie bliskie cywilizacyjnie, Chorwację i Słowenię. Krąg

drugi, czyli Rumunia i Bułgaria, a także Macedonia, Serbia i Czarnogóra, to południowa część Europy Środkowej. Dominuje tam kultura prawosławna i postprawosławna ośrodka konstantynopolskiego, a zatem ideowo autonomiczna, odmienna od kulturowo-politycznego ośrodka moskiewskiego. Krąg trzeci, czyli Ukraina i Białoruś wraz z Mołdawią, to niewątpliwie Europa Wschodnia. Poza wspólnotą losu to obszar dominującej kultury prawosławnej czy postprawosławnej ośrodka moskiewskiego ze wszystkimi tego cywilizacyjnymi, a zatem i politycznymi następstwami. Krąg pierwszy jednolity cywilizacyjnie nie jest jednolity z punktu widzenia głównych ras Europy (Słowianie, Ugrofinowie, Bałtowie). W przypadku cywilizacyjnym przynależność rasowa nie ma znaczenia. Krąg drugi, za wyjątkiem Rumunii, to Słowianie. Krąg trzeci to Słowianie wraz z dosyć przypadkowym zaistniałym wskutek rozbiorów w 1940 r. substratem ludzkim Rumunów mołdawskich i Węgrów zakarpackich" (Winnicki 2017, s. 18).

Celem wyrazistego uwydatnienia pogranicza cywilizacyjnego odstąpiono w pracy od używania nazw: Europa Wschodnia, Zachodnia czy Środkowo-Wschodnia, które w przytoczonej wyżej koncepcji bardziej służyły do geopolitycznego i zderzeniowego opisu rzeczywistości cywilizacyjnej. „Mamy tutaj na myśli kwestię istnienia na obszarze i w obrębie grup mieszkańców Ukrainy i Białorusi huntingtonowskiego *uskoku cywilizacyjnego* pokrywającego się z grubsza: na Białorusi z zasięgiem polskiego władztwa okresu II RP i zasiedlenia przez polską mniejszość narodową; na Ukrainie podobnie, z tym że odnoszącego się w substracie ludzkim do zasięgu wyznania grekokatolickiego (unickiego). Huntington o takiej sytuacji (odrębności, inności, obcości, wrogości) kulturowej w obrębie jednego organizmu państwowego pisze jako o stanie «rozszczepienia» mogącego prowadzić do poważnego konfliktu, a co najmniej do destabilizacji, właśnie z uwagi na różnice kulturowo-cywilizacyjne" (por. Winnicki 2017, s. 17).

Natomiast w niniejszej pracy z uwagi na deklaratywny i społeczno-kulturowy charakter identyfikacji cywilizacyjnej respondentów postanowiono w nazewnictwie posługiwać się terminami: cywilizacja zachodnia, wschodnia oraz wschodnia i zachodnia. Powyższe uwagi pozwoliły uznać, że poszczególne nurty chrześcijańskie są determinantami kształtowania się cywilizacji zachodniej i wschodniej, a obecne usytuowanie wschodniego pogranicza Polski adekwatnie znamionuje społeczno-kulturową rzeczywistość pogranicza cywilizacyjnego.

Książka składa się ze wstępu, siedmiu rozdziałów, zakończenia, spisu bibliograficznego oraz kwestionariusza ankiety. W pierwszym rozdziale spojrzenie autora ukierunkowuje się na wyjątkową rzeczywistość społeczno-kulturową, jaką jest cywilizacja. Podstawowym elementem namysłu nad problematyką cywilizacji jest stosunkowo szeroka refleksja nad jej istotą oraz opis perspektyw znaczeniowych. Ważnym aspektem będzie również przybliżenie podstawowych koncepcji cywilizacyjnych funkcjonujących w naukach humanistycznych i społecznych. Rozdział ten jest również poświęcony ogólnym zagadnieniom związanym z problematyką

i przedmiotem dociekań badawczych socjologii pogranicza. Wymiar teoretyczno-praktyczny socjologii pogranicza uzupełniony zostaje poprzez wyznaczenie pogranicza cywilizacyjnego jako kategorii badawczej. Pomimo że literatura nauk społecznych i humanistycznych dostarcza wielu opisów cywilizacji, ich powstawania i rozwoju, to problematyka pograniczy cywilizacyjnych dotychczas nie doczekała się satysfakcjonujących i całościowych rozstrzygnięć teoretycznych, a tym bardziej empirycznych. W niniejszej pracy za pogranicze cywilizacyjne w najogólniejszej formie uznano szeroki obszar, w obrębie którego zamieszkują historycznie ukształtowane różnorodne populacje ludzkie, które z biegiem dziejów wyodrębniły zestaw ogólnych i właściwych sobie cech kulturowych określanych jako cywilizacje, a w wyniku stosunków społecznych są w stanie wytworzyć międzycywilizacyjną rzeczywistość społeczno-kulturową. Powyższe określenie posłużyło do wyodrębnienia pogranicza cywilizacyjnego w społeczno-kulturowej perspektywie.

W drugim rozdziale scharakteryzowano źródła powstania i rozwoju zachodniej i wschodniej cywilizacji jako systemów kulturowych konstytuujących pogranicze cywilizacyjne. Owej refleksji dokonano na podstawie założenia, że zasadniczą determinantą kształtowania się cywilizacji zachodniej i wschodniej było chrześcijaństwo poprzez oddziaływanie dwóch nurtów: łacińskiego, który stał się rdzeniem dla cywilizacji zachodniej, i bizantyjsko-słowiańskiego – utożsamianego z cywilizacją wschodnią.

W rozdziale trzecim zawarty jest cel pracy oraz problemy i hipotezy badawcze, których weryfikacja nastąpi podczas analizy zebranego materiału. Ponadto opisany został przebieg badań oraz dokonano charakterystyki badanej próby na tle populacji powiatu bialskiego.

Opis przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego zawiera czwarty rozdział tej książki. Podstawowymi zagadnieniami, wokół których toczą się analizy zebranego materiału, są wyodrębnienie terytorialnego zakresu danego pogranicza cywilizacyjnego oraz określenie stosunku respondentów do niego. W badaniach terenowych ową przestrzeń zazwyczaj determinuje miejsce zamieszkania i utożsamianie się respondentów z regionem. Przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego będzie rozumiana jako jeden z wymiarów rzeczywistości społecznej występujący na pograniczu cywilizacyjnym. Dlatego podstawowym problemem badawczym będzie ustalenie, czy respondenci są w stanie wyodrębnić w swojej świadomości szczególnego rodzaju przestrzeń cywilizacyjną, w której na trwale funkcjonują i którą uznają za swoją. Rozdział ten porusza fundamentalny problem określenia identyfikacji cywilizacyjnej respondentów. W przypadku podejmowania tego zagadnienia uściślić trzeba pojęcia tożsamości i identyfikacji człowieka. W literaturze socjologicznej na podstawowe składniki identyfikacji wskazuje m.in. Antonina Kłoskowska – wśród nich: „miejsce, rolę i funkcję narodowej identyfikacji i przyswojenia narodowej kultury w całej, totalnej tożsamości człowieka" (Kłoskowska 1996, s. 104). Sens nadawany tym pojęciom przez Kłoskowską według Jolanty Tambor jest zgodny z odczuciem

społecznym, ze świadomością użytkowników języka. Kłoskowska pisze wprawdzie o tożsamości narodowej, ale terminologicznie tożsamość narodową i etniczną można traktować równorzędnie, bowiem stosuje się wobec nich te same kryteria. Znaczenia wyrazów *tożsamość* i *identyfikacja* z nauki przeniknęły do potocznej świadomości, omawiane słowa używane są także w polszczyźnie ogólnej. Sensy te odnaleźć można we współczesnych popularnych słownikach języka polskiego, a potwierdzają je opinie, wypowiedzi przeciętnych użytkowników języka, przeciętnych uczestników narodowej i etnicznej kultury (por. Tambor 2018, s. 1).

Przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego i świadome lokowanie siebie w określonej perspektywie cywilizacyjnej znacząco precyzują religijno-moralne postawy mieszkańców wschodniego pogranicza. Tej problematyce jest poświęcony kolejny rozdział. Porusza on specyfikę religijności ogólnej respondentów oraz strukturalizuje postawy badanych wobec wybranych problemów moralnych. Religijno-moralny wymiar funkcjonowania społeczności jest szczególne ważny w sytuacjach pograniczy kulturowych, bowiem bardzo często otoczenie jest czynnikiem identyfikującym jednostki. Ponadto w wielu wypadkach w sposób istotny wpływa na cały system aksjonormatywny pojedynczych osób i wyróżnia całe zbiorowości.

Wybrane konteksty stosunków społecznych na wschodnim pograniczu są przedmiotem analiz w szóstym rozdziale. Stanowią obszerny system unormowanych wzajemnych oddziaływań między partnerami na gruncie wzajemnych relacji i odniesień. Z uwagi na wielość i złożoność owych interakcji oraz założenia badawcze analizy ukierunkowane są głównie na stosunki wyznaniowe. Ugruntowaniem opisu owych relacji będzie poznanie postaw badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych oraz rozpoznanie problemu zaufania społecznego.

Ostatni rozdział koncentruje się na opisie zasadniczego parametru charakteryzującego pogranicze cywilizacyjne, czyli warunków do tworzenia międzycywilizacyjnej rzeczywistości. Jako wynik stosunków społecznych stanowi przesłankę do kreowania sieci interakcji, a w konsekwencji stosunków międzycywilizacyjnych. Jest to sytuacja, w której jednostka chce przekraczać granice własnej cywilizacji i korzystać z zasobów innych cywilizacji celem ubogacenia siebie i wytworzenia nowej jakości. W rzeczywistości społecznej dotyczy to adaptacji i internalizacji elementów innych cywilizacji w wyniku bezpośredniego kontaktu i wymiany lub ich odrzucenia. Taki stan cechuje niezbyt ostre wyodrębnienie granic zewnętrznych, jedynego centrum politycznego, kulturowego czy religijnego. Jest to sytuacja wytworzenia się w miarę unormowanych stosunków międzycywilizacyjnych określających charakter współżycia mieszkańców.

Mam świadomość, że przedstawione w tej książce analizy i refleksje w żadnym wypadku nie wyczerpują skomplikowanej problematyki związanej z pograniczem cywilizacyjnym. Podczas całego procesu badawczego, niemal na każdym jego etapie uświadamiałem sobie ważność, obszerność i wielowątkowość jedynie zasygnalizowanych w niniejszej książce treści.

Jestem przekonany, że w kontekście zmian społecznych będą one przedmiotem dalszej eksploracji badawczej oraz mogą stanowić swoisty stymulator dla kolejnych badań celem sprecyzowania zjawisk społecznych zachodzących na pograniczach.

W tym miejscu chciałbym bardzo serdecznie podziękować Profesorowi Andrzejowi Sadowskiemu nie tylko za cenne uwagi i sugestie zamieszczone w recenzji, ale również za inspiracje do podjęcia tego tematu. Ponadto dziękuję wszystkim osobom i instytucjom za wszelką pomoc i życzliwość udzieloną mi w procesie prowadzenia badań oraz na etapie wydania niniejszej publikacji.

Rozdział 1

Podstawowe kategorie badawcze

1.1. Pogranicze w koncepcjach i w badaniach socjologicznych

W funkcjonowanie współczesnego człowieka są wpisane zmiany we wszystkich niemal sektorach życia społecznego. W perspektywie ogromnego zakresu rozważań i dyskusji duże znaczenie – a przez to duży wkład – w analizę współczesności mają przedstawiciele nauk społecznych. Część z nich przyczyn gwałtownych zmian upatruje w stale narastającym postępie cywilizacyjnym, który charakteryzuje się brakiem pewności i trwałości życia społecznego. Zarówno życie zbiorowe, jak i indywidualne cechuje zmienność pozycji społecznych, co w konsekwencji wymusza na dzisiejszym człowieku mobilność w odgrywaniu różnorodnych ról społecznych. Różnorodność i wielość tych ról, których granie jest elementarną cechą funkcjonowania jednostki w społeczeństwie, w zasadniczy sposób wpływa na aksjonormatywny wymiar człowieczeństwa, a ten z kolei na określenie jego tożsamości.

Obecna rzeczywistość społeczno-kulturowa już niemal od młodości, a w niektórych przypadkach od dzieciństwa sytuuje jednostkę w różnorodnej przestrzeni znaczeniowej. Kontakt ze światem następuje na drodze naśladownictwa i identyfikacji z uniwersum, a w szczególności: z symbolami, obyczajami, zwyczajami, wartościami, językiem, religią. Wyjątkowość takiego obcowania charakteryzuje się możliwością wyboru i zmiany oraz dowolnej akceptacji określonego systemu czy modelu kulturowego. Kiedy przyjrzymy się tym procesom, to doskonale zauważymy, że obecnie jednostka znacznie częściej znajduje się w sytuacji bezpośredniej odmienności niż jednorodności. Taka sytuacja ma zasadniczy wpływ na rolę wartości i norm w kontekście tworzenia się więzi międzyludzkich w społecznościach wielokulturowych. Obserwacja życia społecznego upoważnia nas do zadania pytania o naturę procesów integracyjnych i dezintegracyjnych poszczególnych jednostek lub grup społecznych. Wyjaśnienie tego problemu z pewnością nie jest łatwe i jednoznaczne, lecz spojrzenie na funkcjonowa-

nie społeczności na pograniczach, analiza zachowań jednostek i wzajemna koegzystencja odmienności, różnorodności i wielości pozwoli szerzej spojrzeć na mechanizmy zachodzące obecnie w demokratycznych i pluralistycznych społeczeństwach.

Problemy pogranicza już od kilkunastu lat są nieustannie poddawane refleksji naukowej na polu różnych dyscyplin. To, że problematyką pogranicza interesują się socjologowie, etnografowie, etnolodzy, politolodzy czy historycy, upoważnia nas do twierdzenia o ważności tego terminu, a intensywność i wielość publikacji opisujących różne sytuacje na pograniczach – o aktualności tej problematyki. Fakt, że pograniczem zajmują się badacze wielu dyscyplin naukowych, spowodował niejednolitość znaczeniową tego terminu.

Ujmując problem chronologicznie, trzeba zaznaczyć, że w połowie lat 70. jedną z pierwszych koncepcji pogranicza na gruncie polskim przedstawił J. Chlebowczyk. Według niego o pograniczu możemy mówić wówczas, kiedy na określonym terenie stykają się i współistnieją różne grupy językowo-etniczne, narodowości lub społeczności narodowe. Możemy zauważyć, iż wspomniany autor zdecydowanie pogranicze usytuował w perspektywie terytorialno-geograficznej. Konsekwencją takiego założenia jest przedstawiony podział na pogranicza stykowe i przejściowe. Do pogranicza stykowego J. Chlebowczyk zalicza obszary, na których zauważona jest zdecydowana odrębność językowo-etniczna, a za przykład podaje pogranicze polsko-niemieckie czy słowacko-węgierskie. Takie ujęcie zazwyczaj ukazuje nam niewielki obszar, jaki zajmują wymienione pogranicza z uwagi na zdecydowany i jasno określony podział. Natomiast pogranicza przejściowe dotyczą większego terenu, z powodu mało zauważalnego podziału etnicznego, gdzie w toku dziejów następował bliski, a nawet wspólny rozwój społeczeństw. Przykładem takiego typu zbiorowości są społeczeństwa słowiańskie (por. Chlebowczyk 1975).

Do istoty każdego pogranicza należy zawsze zaliczyć „teren konfrontacji różnych reprezentowanych tu postaw życiowych oraz obowiązujących wartości społecznych. Następstwem powyższego stanu rzeczy są przebiegające tu procesy promieniowania oraz wzajemnego przenikania różnorakich wpływów kulturowo-cywilizacyjnych, językowych, demograficznych gospodarczych, migracyjnych, politycznych" (Chlebowczyk 1983, s. 31).

Zatem słusznie zauważa K. Dolińska, że „z socjologicznej perspektywy tak ujętą sytuację społeczną na pograniczu można potraktować jako punkt wyjścia, pierwotne źródło refleksji, wypełniające współczesne rozważania nad pograniczem jako kategorią teoretyczną wraz z jej empirycznymi egzemplifikacjami" (Dolińska, s. 242).

Niebagatelnym stymulatorem zainteresowania się przez badaczy pograniczem był okres zmian ustrojowych w Polsce w latach 90., który spowodował wzrost zainteresowania problematyką mniejszości narodowych, religijnych czy regionalnych. Typ państwa demokratycznego umożliwiał upodmiotowienie poszczególnych społeczności czy grup społecznych.

W takich okolicznościach kategoria badawcza pogranicza stała się inspiracją do powołania, a następnie redagowania specjalistycznych periodyków. Jednym z pierwszych, który całościowo dokumentował i wytyczał drogę badaniom społecznym o pograniczu, było powołane przez Andrzeja Sadowskiego w Białymstoku czasopismo naukowe „Pogranicze. Studia Społeczne". W pierwszym tomie redaktor naczelny przedstawił profil czasopisma i zaprezentował kompleksowe ujęcie tego terminu. Pogranicze według tego badacza było „obszarem położonym na obrzeżach państw oraz zróżnicowanym etnicznie i kulturowo" (Sadowski 1992, s. 6). Wyróżnił on trzy aspekty pogranicza:

1. *Przestrzenny* – w tym ujęciu jest to obszar bądź terytorium, który znajduje się przy granicy lub daleko od centrum. Na terytorium zachodzi określony zazwyczaj specyficzny typ współżycia dwóch lub więcej grup etniczno-kulturowych.
2. *Społeczno-kulturowy* – pogranicze w tym aspekcie jest umiejscowione w tej przestrzeni jako styczność społeczno-kulturowa między dwoma lub więcej narodami lub grupami etnicznymi. Jest miejscem „kontaktu społeczno-kulturowego, zaczyna się tam, gdzie pojawiają się nosiciele (przedstawiciele) kultury sąsiedniej, a kończy się tam, gdzie występują ostatni nosiciele (przedstawiciele) naszej kultury".
3. *Osobowościowo-kulturowy* – w tym ujęciu pogranicze jest miejscem kształtowania się nowego człowieka i jego kultury. Sądzę, że w tym aspekcie istotną rolę odgrywa tożsamość społeczna związana z przenikaniem się różnych kultur. W wyniku interakcji zachodzących między mieszkańcami danego regionu następuje wzajemne oddziaływanie, wzajemna wymiana elementów kultury symbolicznej, w wyniku której kształtuje się nowa tożsamość – tożsamość pogranicza. Przykładami takich społeczności są Ślązacy, Mazurzy, Poleszucy czy Podlasiacy, wszyscy ci, u których istnieje wyraźna świadomość społecznej odrębności (Sadowski 1992, s. 5–7).

W perspektywie wieloletnich badań i wielopłaszczyznowego namysłu nad zjawiskami zachodzącymi na pograniczu, A. Sadowski dokonał reinterpretacji podstawowych terminów i pojęć. Wyodrębnił nowe terminy, które znacznie poszerzają poprzednie ustalenia. Do części składowych zmodyfikowanej koncepcji należy zaliczyć: społeczny obszar pogranicza, więź terytorialną mieszkańców rozumianą jako spoiwo łączące zbiorowości z określonym terytorium, pograniczność jako przenikanie wytworów kulturowych wkomponowane w całokształt kontaktów międzykulturowych oraz pogranicze społeczne lub społeczno-kulturowe rozumiane jako określona postać ładu ukształtowanego w następstwie realizowanej pograniczności (por. Sadowski 2008, s. 18–19).

Istotą wyodrębnienia się pogranicza według A. Sadowskiego musi być informacja służąca do „wydzielenia obszaru pogranicza, które jest zamieszkiwanie przez przedstawicieli dwóch lub więcej zbiorowości w społecznej świadomości traktowanych jako odrębne, różne" (tamże, s. 18). Ponadto za-

sugerował powiązanie pogranicza i transgranicza, konstytuowanego przez obecność granic państwowych, w jeden schemat teoretyczny ze wskazaniem zasadniczej ich odmienności. Rozgraniczenie tych pojęć wynika z faktu, że pogranicza dotyczą obszarów skupionych najczęściej przy granicach administracyjno-państwowych, zaś transgranicze dotyczy obszarów położonych po obu stronach granic administracyjno-państwowych (tamże, s. 24). Powyżej określona odmienność pogranicza i transgranicza nie oznacza odrębności społecznych fenomenów opisywanych przez te kategorie. W doświadczeniu polskiego pogranicza wschodniego, do którego odwołuje się A. Sadowski, procesy pograniczności i trasgraniczności przenikają się wzajemnie, tworząc skomplikowane układy zależności.

Zbieżną perspektywę poznawczą pogranicza przedstawił G. Babiński, który wyodrębnił trzy typy pogranicza. Pierwszy typ „to pogranicze między podobnymi, tj. podobnie ukształtowanymi całościami, takie jak pogranicze między narodowo-państwowymi kulturami znajdującymi się na podobnym poziomie rozwoju – niezależnie od tego, jak nieprecyzyjnie to brzmi. Jako przykład takiego pogranicza można tu podać pogranicze niemiecko-francuskie. Po obu stronach tego pogranicza istniały organizmy państwowe (choć historycznie się to zmieniało) i wyraźnie ukształtowane odrębne kultury, a poza tym wpływ obu centrów, choć historycznie zmienny, mniej więcej się równoważył. Do tego typu zaliczam także pogranicze polsko-niemieckie, choć w tym wypadku owa symetryczność oddziaływań była chyba mniejsza" (Babiński 1994, s. 9).

Drugi typ odpowiada według cytowanego autora sytuacji „kresów", gdzie występuje styczność między jasno określoną, dominującą instytucją polityczno-kulturową a najczęściej mniej zorganizowanymi, a przez to słabszymi zbiorowościami etnicznymi. „Najczęściej «kresy» są utożsamiane – według M. Barwińskiego – w polskiej literaturze wyłącznie z południowo-wschodnimi krańcami I i II Rzeczypospolitej. Jednak pojęcie to można zastosować do licznych obszarów pograniczy na wszystkich kontynentach, pełniących w dziejach podobną funkcję jak polskie «kresy». Określa ono obszar położony poza pierwotnym terytorium państwa, przyłączony najczęściej na drodze podboju, sukcesji lub unii personalnej, wielokulturowy, o bardzo złożonych stosunkach etnicznych, politycznych, społecznych" (Barwiński 2004, s. 8). W związku z tym kresy zazwyczaj oddzielają określone regiony lub zbiorowości, czy wręcz je izolują (zob. Beauvois 1994, Bakuła 2006, Kraszewska 2008, Szwed 2010).

Trzeci typ pogranicza to sytuacja bez wyraźnego ośrodka dominującego (Babiński 1994, s. 10). Są to okoliczności, w których występuje naturalna koegzystencja wielu zbiorowości w podstawowych sferach ludzkiego życia. Następuje wymiana kultury i tworzenie organizacji o znamionach lokalności.

Dalsze refleksje tego badacza wokół analizowanej problematyki pozwoliły sprecyzować przedmiot analiz i uznać, że „pogranicze to obszar pewnego półcienia, przestrzeń, na której występuje przenikanie i wzajemne przeplatanie się różnych ludzkich zbiorowości i ich kultur" (Babiński 1997, s. 49).

W następstwie powyższych ustaleń G. Babiński problematykę funkcjonowania zróżnicowanych kulturowo społeczności na pograniczach postuluje ujmować w kontekście zjawisk i procesów zachodzących w szeroko rozumianym społeczeństwie - „pogranicza są przede wszystkim częściami większych całości i zasadnicze przyczyny zachodzących tam zjawisk należy lokalizować poza ich granicami" (Babiński 1997, s. 51).

Analizując pojęcie pogranicza, Z. Kurcz uważa, że „pogranicze to obszary położone przy granicach państwowych, kształtowane w wyniku styczności sąsiadujących ze sobą narodów, następujących w zakresie kultury, procesów demograficznych i życia gospodarczego" (Kurcz 2013, s. 256). Jako socjolog szczególną uwagę zwraca na rolę samych mieszkańców i ich ruchliwość. Pogranicze to „obszar społeczny, na którym następują wzajemne styczności między sąsiadującymi narodami, na którym styczności te mają największą częstotliwość (...) staje się wytworem (dziełem) ludności żyjącej po obu stronach granicy. Obszar pogranicza społecznego wyznaczają swoimi podróżami jego mieszkańcy, może on ulegać zmianom, powiększać się lub zmniejszać" (tamże, s. 256).

Stąd wspomniany autor, precyzując problemowy zakres pogranicza, wyodrębnia następujące zagadnienia, które można wykorzystać w badaniach nad pograniczami:

- Analiza ruchu granicznego w zakresie wielkości, kierunku i charakteru. W tym problemie zawiera się również potrzeba określenia zakresu zasięgu pogranicza.
- Analiza migracji związana z jej wielkością, rodzajem i kierunkiem.
- Analiza wpływów kulturowych w zakresie języka, wartości, obyczajów, zwyczajów, produktów, technologii czy styków życia.
- Analiza gospodarki związana bezpośrednio ze strukturą i potrzebami mieszkańców oraz wyłonieniem się transgranicznej gospodarki.
- Analiza podmiotów gospodarczych w zakresie funkcjonowania firm i instytucji zagranicznych funkcjonujących na pograniczu.
- Analiza struktury etnicznej i stosunków międzyetnicznych.
- Analiza małżeństw mieszanych, która wynika z rozróżnienia przynależności narodowej partnerów i ich zakotwiczenia w innych kulturach.
- Analiza konfliktów etnicznych i społecznych związanych z obecnością przedstawicieli innych kultur, religii i narodów.
- Analiza rozmiarów i rodzaju przestępczości (tamże, s. 260-262).

Natomiast kulturowy kontekst pogranicza w swoim opisie preferuje A. Kłoskowska. Według autorki „pogranicze jest to terytorium położone między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzuje się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym, wynikającym z bliskości przestrzennej. W szerszym, przyjętym tu rozumieniu pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa

w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych. Jest to więc także pogranicze w sensie psychologicznym i nieterytorialnym" (Kłoskowska 2005, s. 125).

Pogranicze w wymiarze kulturowym jest rozumiane jako „sytuacja współistnienia różnych kultur, a w naukach o kulturze rozpatrywane jest jako kontakt, zderzenie lub konflikt" (Uliasz 1997, s. 10). W środowisku wielokulturowym jednostek wzajemne kontakty powodują przepływ elementów kultury występującej na danym obszarze. Przenikanie i mieszanie się kultur czyni z pogranicza obszar przejściowy, rodzaj pomostu między wzajemnymi wartościami kultury. W takiej perspektywie kultura stanowi kategorię zewnętrzną, tzw. zewnątrzkulturową (Bukowska-Floreńska 1994, s. 165–166).

Drugą kategorią będzie przeciwny sposób jej lokalizacji, a właściwie bezpośredniego jej tworzenia i uczestniczenia. W takiej sytuacji możemy mówić o kategorii wewnątrzkulturowej. Zazwyczaj występuje w obrębie społeczności lokalnych, które tworzą daną zbiorowość pogranicza. W tym sensie pogranicze stanowi samoistną wspólnotę kulturową, którą cechuje określony porządek normatywny i aksjologiczny.

Z bezpośredniego ujęcia czy koncepcji pogranicza tworzy się określona kultura. Pogranicze w takim ujęciu nadaje sens i ogromną wartość na obszarach, gdzie krzyżują się różne sposoby widzenia świata, odczuwania i reagowania na zastane zjawiska oraz kreuje się styl i sposób tworzenia nowej sytuacji społecznej (Witkowski 1991). Obecność kultury pogranicza sama w sobie nie jest jeszcze pełnią wartości. Staje się nią wówczas, gdy jednostka uzmysłowi sobie odrębność otaczającej rzeczywistości i zechce ją przyjąć, celem wzbogacenia pierwiastków kulturowych, które funkcjonują obok siebie. Nic nie rozwija tak człowieka, jak poznanie innych doświadczeń i poglądów na zasadzie pełnej swobody i szacunku dla inności.

Przyjmując analityczne zestawienie istotowych elementów pogranicza w zakresie kultury, możemy wyodrębnić kilka zagadnień, które w zasadniczy sposób charakteryzują określoną rzeczywistość:

- W warunkach pogranicza ważność zostaje nadana kategorii „inności", ponieważ to inna kultura odsłania pełnię i głębię innych kultur, w tym własnej. Jest to jedyny sposób zobaczenia siebie, swojej kultury w zwierciadle innych poglądów i znaczeń. Obcowanie z inną bądź innymi kulturami daje możliwości praktycznej nauki tolerancji.
- Pogranicze ukazuje polifoniczność i wielogłosowość społeczności. Jest to rodzaj dialogu, który realizuje się w ciągłym odnoszeniu się do siebie.
- Bycie w kulturze pogranicza to trwanie na krawędziach rzeczywistości kulturowej, która inspiruje do aktywności celem poznawania

i obcowania w dynamicznym systemie zmian. Jest to wychodzenie z jednolitości ku wielości w systemie równorzędnych podmiotów i zasad.
- Człowiek skazany jest na ciągłe wybory i ciągłe wartościowanie. Taki charakter życia odkrywa prawdę o człowieku, o jego ideach czy wartościach. Jest to ciągłe wystawianie człowieka na próbę.
- Opowiedzenie się za złożonością pogranicza to zgoda na współistnienie różnych sądów wartościujących, która pogłębia wrażliwość na odmienny sposób bycia i życia (por. Uliasz 1997, s. 15–16).

Interesującą propozycję teoretycznych koncepcji pogranicza przedstawiła E. Nowicka. Według założeń tej autorki ważne staje się rozróżnienie pogranicza na zewnętrzne i wewnętrzne. Możliwe jest ich opisywanie w aspekcie terytorialnym (geograficznym, przestrzennym) i w aspekcie psychologicznym. „W aspekcie terytorialnym – jak podaje autorka – pogranicze zewnętrzne jest to mniej lub bardziej wyodrębniający się obszar, terytorium, na którym dokonuje się zetknięcie się, i zazwyczaj także przemieszanie się, kultur i ludzi. Oznacza to równolegle istnienie pogranicza kulturowego, społecznego. Zgodnie z tą koncepcją, po jednej stronie pogranicza jest względnie «czysty» kulturowo obszar, a po drugiej inne, podobnie «czyste» terytorium. To zewnętrzne, terytorialne – pozaświadomościowe – względy decydują o istnieniu tego rodzaju pogranicza. (...) Elementy tak rozumianego pogranicza kulturowego odkrywa się wszędzie tam, gdzie występują nawet drobne enklawy kulturowe, wyznaniowe czy etniczne" (Nowicka 1998, s. 13).

Natomiast w aspekcie psychologicznym istotą staje się relacja jednostki wobec kultur czy grup etnicznych. Dlatego „pogranicze zewnętrzne w perspektywie psychologicznej można określić poprzez analizę sytuacji ludzi, którzy nie są osobiście uwikłani w kontakt kultur i odmiennych grup etnicznych czy religijnych. Pogranicze wewnętrzne w aspekcie psychologicznym występuje w doświadczeniach osób, które w życiu codziennym stykać się muszą z osobami odmiennych proweniencji narodowych, mają w rodzinie osoby należące do różnych porządków etnicznych, współmałżonków i powinowatych innej grupy etnicznej, dzieci o dyskusyjnej przynależności etnicznej lub dzieci z mieszanych etnicznie związków" (tamże, s. 14).

Mając na uwadze aspekt terytorialny i psychologiczny, wspomniana autorka proponuje jako podstawowe kryterium badawcze społeczeństw na pograniczu przyjąć kryterium swojskości i obcości. Swojskość i obcość to nie tylko kryteria analityczne, ale przede wszystkim realne kryteria porządkowania rzeczywistości. Badając więc intensywność poczucia swojskości i obcości danej zbiorowości wobec innej grupy, wnika się w kluczowy problem życia społecznego. Swojskość i obcość „są bez wątpienia kategoriami porządkowania świata wzajemnie sprzężonymi: o jakiejś grupie można myśleć jako o obcej wtedy i tylko wtedy, gdy jakąś inną grupę uważa się za swoją. Wydaje się, że im silniejszy istnieje związek z jakąś grupą jako włas-

ną, tym bardziej zdecydowanie odczuwa się obcość wobec innych grup tego samego rzędu" (tamże, s. 15).

W podobnym, antropologicznym wymiarze ukazana jest problematyka badań przez V. Krawczyk-Wasilewską. Wspomniana autorka wyróżnia trzy kryteria: „geograficzne, genetyczne i kulturowe, uwypuklając przy tym problematykę mentalności. Mentalność według autorki wynika z poczucia tożsamości, które warunkuje świadome kształtowanie poglądów składających się na obraz własny («my»). Stan mentalności często bywa odzwierciedleniem harmonii z kontekstem przestrzenno-geograficznym i dysharmonii czy też kontrastu z innymi grupami etnicznymi («oni»).

Badania zatem nad mentalnością powinny koncentrować się wokół jej naturalnych i kognitywnych granic, przy uwzględnieniu aspektu geograficznego, narodowego, etnicznego, ideologiczno-politycznego, społecznego, religijnego i estetycznego" (Krawczyk-Wasilewska 1998, s. 18).

Powyższe sugestie częściowo wkomponowują się w pojęcie krajobrazów pogranicznych, które według E. Opiłowskiej „uosabiają procesualne, dynamicznie rozumienie granic w oderwaniu od terytorium oraz wpływów czynników historycznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych na kształt granic" (Opiłowska 2017, s. 44). Takie założenia i rozumienie granic z jednej strony jest bardzo interesujące i inspirujące badaczy pogranicza, jednak z drugiej nastręczać może ogromne problemy przy operacjonalizacji tak wieloznacznie rozumianego pojęcia.

Natomiast D. Błaszczak postuluje użycie do badania pogranicza scalonych różnorodnych aparatów pojęciowych oraz narzędzi empirycznych. Przykładem tego typu sugestii jest aplikacja matematycznej teorii sieci i analizy sieciowej na grunt nauk społecznych. Inkorporacja analizy sieciowej do transdyscyplinarnych podejść empirycznych w naukach społecznych umożliwia instalację podejścia statycznego i dynamicznego, służącego do opisu struktur i procesów społecznych. Implikacja analizy sieciowej na grunt socjologii pogranicza jest ściśle związana z coraz bardziej powszechną praktyką definiowania transgranicza oraz transgraniczności, odnosząc się do kategorii takich, jak: sieć, przepływy, relacje i powiązania (Błaszczak 2016).

Najczęściej poruszanym aspektem opisu pogranicza stają się problemy narodowościowe, czyli strefa kontaktu dwu lub więcej zbiorowości etnicznych. Na obraz każdego pogranicza narodowościowego bezpośredni wpływ mają aspekty historyczne, społeczne, polityczne czy kulturowe, natomiast nie każde pogranicze jest pograniczem narodowościowym. Prowadzenie analiz i badań terenowych w zakresie pograniczy narodowościowych jest sprawą dosyć złożoną, ponieważ procesy integracyjne i asymilacyjne stale zamazują różnice etniczne. Zacieranie owych różnic zachodzi w świadomości jednostek, często wśród mieszkańców tego samego miasta czy wsi. Jako że granice narodowościowe przebiegają w świadomości jednostek i brak jasno określonych zakresów, taka sytuacja często prowadzi do tworzenia się konfliktów i wzajemnych antagonizmów.

Natomiast G. Babiński, opisując problematykę narodową, uważa, że „współczesne pogranicza, a może już tylko granice kultur narodowych mają często wyłącznie subiektywny i symboliczny charakter, gdyż często nie ma tam nawet różnic językowych (...) Oznacza to, że zdecydowanie mniejszego znaczenia w tak zdefiniowanych obszarach pogranicza nabiera przestrzeń fizyczna, która przecież jest podstawowym konstytutywnym czynnikiem tradycyjnie pojmowanych pogranicz. Pogranicze staje się bardziej przestrzenią kulturową, wprost symboliczną niż fizyczną" (Babiński 1997, s. 20–22). Według tego stanowiska pogranicze nie jest utożsamiane tylko z terytorium, lecz i z pewną sytuacją, w jakiej znalazł się człowiek bądź grupa społeczna. Jest bardziej przestrzenią kulturowo-symboliczną niż fizyczną. Pogranicze jest więc nie linią dzielącą bądź odgraniczającą jakąś część od większej całości, lecz sferą przejściową między dwoma lub więcej narodami.

Niebagatelną pracę w zakresie systematyzacji i porządkowania zagadnień metodologicznych – szczególnie w zakresie badań empirycznych – wykonała M. Zielińska, która wyodrębniła następujące obszary badawcze:

1. Codzienne życie mieszkańców pogranicza. W tym obszarze celowe będzie zasygnalizowanie koncepcji A. Sadowskiego, który przedstawił zmiany funkcji miasta wobec mieszkańców. W procesie przeobrażenia miasta przygranicznego w pograniczne wspomniany badacz przedstawił trzy etapy przejścia, które charakteryzują się wyjątkowością i specyficznością. W zakresie tego obszaru należy lokalizować badania rodzin na pograniczu i młodzieży zamieszkującej pogranicze oraz ukazywać problemy takie, jak: bezrobocie, przemoc czy narkomania.
2. Stereotypy i kierunki ich przeobrażeń. Taka tematyka bywa bardzo często podejmowana przez socjologów systematycznie prowadzących badania empiryczne. Niemal na każdym polskim pograniczu w ostatnim dziesięcioleciu zostały przeprowadzone badania, które ukazały wyobrażenie Polaków o innych narodach i na odwrót. Tego typu badania są cennym źródłem wiedzy o procesach zachodzących na pograniczach.
3. Tożsamość, osobowość człowieka pogranicza. Specyfiką tego obszaru badawczego jest określenie lub przedstawienie cech „człowieka pogranicza". W tym aspekcie mamy dwie skrajne postawy. Jedną z nich jest koncepcja W. Pawluczuka określana jako radykalizm pogranicza. Przyczyną ukształtowania się takiej postawy jest kompensacja poczucia peryferyjności i zagrożenia tożsamości etnicznej czy religijnej. Zupełnie przeciwny obraz człowieka pogranicza przedstawia J. Nikitorowicz. Jest to człowiek, który posiada wysoki poziom tolerancji, akceptacji i zmian. Te cechy są kształtowane w oparciu o kulturę pogranicza, która stwarza szanse wyboru i przystosowuje do jego podjęcia.

4. Mniejszości narodowe, etniczne, religijne na pograniczach. Wyszczególniony zakres problematyki jest najczęstszym obszarem dociekań socjologów. Istnieje wiele prac dotyczących konkretnych pogranicz. Najogólniej możemy stwierdzić, że pogranicze polsko-białoruskie zostało zbadane najdokładniej i kompleksowo. Tego typu badania są często doskonałym uzupełnieniem lub wypełnieniem badań przeprowadzonych przez centralne ośrodki badające społeczeństwo polskie w zakresie postaw wobec sąsiadów.
5. Zjawiska patologiczne. Podstawowym tematem badań w tym obszarze jest ukazanie funkcjonowania „szarej strefy". Występuje tutaj różnego rodzaju przemyt towarów i ludzi, różne elementy przestępczości zorganizowanej, prostytucja i narkomania. Należy odnotować olbrzymie trudności w przeprowadzaniu tego typu badań. Zazwyczaj głównym źródłem danych stają się raporty policyjne i procesy sądowe (zob. Zielińska 2003, s. 133–150).

Inną perspektywę opisu pogranicza można przyjąć, uwzględniając model centrum – peryferie. Model ten odwołuje się do teorii zależności centro-peryferyjnych S. Rokkana (1975), która akcentuje rozróżnienie dominacji różnych wymiarów życia społecznego. Taka perspektywa zakłada sytuację, w której poszczególne centra wywierają różnorodny wpływ na peryferia i nad nimi dominują. Uwzględniając powyższe założenia i włączając do rozważań instytucję państwa, T. Zarycki rozumie centrum „jako ośrodek dominacji politycznej posługujący się aparatem państwowym w celu podporządkowania sobie całego obszaru kraju. Prowincje stawiające opór tym działaniom to właśnie peryferie (…). Tym aspiracjom przeciwstawiają się regiony peryferyjne, które nie godzą się na wyrzekanie się swoich kulturowych i religijnych odrębności" (Zarycki 2009, s. 29).

Centrum według B. Jałowieckiego i S. Kapralskiego to także „miejsce aktywności, takich jak handel oraz zarządzanie (…). Bycie w centrum stanowi jeden z wyznaczników statusu społecznego i oznacza możliwość licznych kontaktów międzyludzkich oraz co najmniej potencjalnego dostępu do różnego rodzaju dóbr materialnych, ale także do informacji i kultury" (Jałowiecki, Kapralski 2011, s. 8). Dlatego jednostka w momencie obecności lub przebywania na peryferiach może mieć poczucie krzywdy, niedowartościowania, a nawet deprywacji. Natomiast poczucie marginalizacji społecznej związanej z peryferyjnością może stać się przyczyną chęci zmiany i emigracji ze środowiska społecznego lub przyjęcia postawy izolacjonistycznej jako reakcji na taką sytuację. W takich okolicznościach na peryferiach wytwarza się specyficzny układ sił i oddziaływań, który pozwala analizować większe całości. Powyższa koncepcja umożliwia szerszą analizę konfliktów społecznych, problemów władzy, nierówności społecznych czy innych. Może być wykorzystywana do analizy funkcjonowania konkretnych regionów, euroregionów, a przede wszystkim staje się pomocna przy opisie procesów transgranicznych.

Na pogranicze jako obszar znajdujący się pomiędzy centrami, który wpływa na tożsamość człowieka zwrócił uwagę J. Nikitorowicz i wyodrębnił cztery kategorie poznawcze:

1. Pogranicze w rozumieniu terytorialnym (stykowe, przejściowe). Pogranicze w tym ujęciu jest obszarem – terytorium, na którym ma miejsce określony typ współżycia dwóch lub więcej grup kulturowych, najczęściej etnograficznych, językowych, wyznaniowych, narodowościowych.
2. Pogranicze treściowo-kulturowe. Z uwagi na występowanie na jednym terytorium wielu wzorów i tradycji kulturowych oraz w wyniku nakładania się kultur tworzy się specyficzna kultura, coś w rodzaju tygla czy polifonii. Wartości oparte na wspólnym dziedzictwie decydują o zachowaniu ciągłości i tożsamości kulturowej. Brak internalizacji przez członków społeczności wszystkich elementów różnorodnej kultury może doprowadzić do jej rozpadu. Na tym polu niezwykle istotne są działania spajające poszczególne elementy tak uformowanej kultury przez grupę dominującą i grupy mniejszościowe.
3. Pogranicze interakcyjne. Jest to proces komunikacji, który cechuje przejście od monologu do dialogu kultur, od dominacji stereotypów i uprzedzeń do wzajemnego zrozumienia i dbałość o wspólny spadek kultury pogranicza. W tym aspekcie pogranicza ważną rolę odgrywa więź społeczna, która dotyczy tego, co łączy, ale też jest ważna w kontekście zachowania inności, czyli dotyczy również elementów różniących zbiorowość.
4. Pogranicze aktów i stanów świadomości jednostek. W tym ujęciu pogranicze dotyczy obszaru myślowego i badawczego dotychczas niechcianego, zakazanego, zaniedbanego czy zapomnianego. Życie na skrzyżowaniu kultur może dowartościowywać stany uczuciowe wobec „swoich" i „obcych" lub w wyniku braku kontaktu zawężać horyzonty i utrwalać brak empatii i tolerancji (por. Nikitorowicz 1995, s. 11–15).

Dotychczasowe ustalenia terminologiczne pogranicza w zbiorczej formie ukazały się w wielu publikacjach (zob. Wojakowski 2002), a w encyklopedycznym ujęciu podsumowuje je Irena Machaj, według której pogranicze „jest obszarem, na którym kontaktują się ze sobą dwie lub większa ilość grup odmiennych kulturowo. Definicyjnymi cechami pogranicza są więc: obszar, kontakt społeczny i przenikanie kultur" (Machaj 2000, s. 125). Wspomniana autorka, prezentując socjologiczne konceptualizacje pogranicza, oprócz wymiaru historycznego i symbolicznego wskazuje na społeczno-kulturową istotę pogranicza, która występuje niemal na wszystkich pograniczach. Stąd konkluduje: „Przyjmując, że istnieje jedno zjawisko pogranicza, zarazem zgadzamy się, iż przejawia się ono w różnych formach i wymiarach. Moim zadaniem szerokość zasięgu przejawiania się tego bytu społecznego, jednocześnie zakreślając przestrzeń owego «substratu» spo-

łecznego, który jest obejmowany przez zjawisko pogranicza" (Machaj 2017, s. 56).

Przedstawione dotychczas socjologiczne konstrukty pogranicza zazwyczaj są pogłębiane o analizy dotyczące tej problematyki w perspektywie dziedzin pokrewnych. Jednym z takich jest kontekst historyczno-polityczny. Historycy ukazują problem pogranicza wkomponowany w dzieje państw, narodów czy regionów. Opisują procesy tworzenia się, zanikania i przekształcania organizmów polityczno-narodowych w określonym wymiarze dziejowym. Przeszłość ma bezpośredni związek ze współczesnością, bowiem każdy człowiek kształtuje swoją osobowość w oparciu o otaczającą rzeczywistość, której poznawanie jest podstawowym celem socjalizacji. W procesach socjalizacyjnych człowiek nieodłącznie spotyka się z przekazami, w których zawarte są treści związane z najbliższą rodziną, znajomymi, współmieszkańcami, którzy w przeszłości tworzyli określoną rzeczywistość społeczną. Pamięć o przeszłości obszaru jest stale internalizowana w świadomości kolejnych pokoleń, która rzutuje na dzisiejszy wizerunek stosunków społecznych.

Problematyką pogranicza zajmują się również przedstawiciele geografii społecznej. W ich podejściu do przedmiotu badań w porównaniu z socjologami możemy zauważyć zasadnicze różnice. Podstawowe rozróżnienie polega na tym, że socjologia bada stany, a geografia obiekty. Dlatego „przedmiotem zainteresowań geografii społeczno-ekonomicznej są więc peryferia, granice, pogranicza, przygranicza, rubieże, kresy, bariery przestrzenne, enklawy i eksklawy" (Rykiel 2011, s. 55).

Nie bez wpływu na formację historyczną pozostały procesy wytyczania bądź zmiany granic politycznych. Niekiedy delimitacja granicy politycznej, rozdzielenie jednolitego pod względem etniczno-kulturowym obszaru prowadziło do zwiększania się różnic społeczno-ekonomicznych oraz kulturowych pomiędzy rozdzielonymi społecznościami i powstania obszaru pogranicza. Z drugiej strony, likwidacja długoletniej granicy nie powoduje zaniku sfery specyficznego pogranicza wykształconego przez tę granicę. Różnice ekonomiczne, mentalne i kulturowe, spowodowane istnieniem granicy, zwłaszcza rozdzielające obszary wyraźnie różniące się pod względem gospodarczo-społecznym, z reguły utrzymują się jeszcze długo po jej likwidacji (Barwiński 2004, s. 8–9).

Do dotychczas przedstawionych problemów badawczych pogranicza zaliczam również pojęcie pogranicza cywilizacyjnego, które do tej pory nie doczekało się weryfikacji empirycznej. Jest to z pewnością bardzo złożony i trudny proces konceptualizacji i operacjonalizacji wspomnianego zjawiska z uwagi na jego wieloznaczność. Jednak warto podjąć próbę jego empirycznej weryfikacji ze względu na ukazanie rzeczywistości pogranicza w znacznie szerszej perspektywie poprzez wyodrębnienie nieznanych dotychczas uwarunkowań.

1.2. Cywilizacja jako rzeczywistość społeczno-historyczna

Opisywanie specyfiki życia społecznego oraz artykułowanie najważniejszych symptomów zmian społecznych jest przedmiotem refleksji naukowej przynajmniej od drugiej połowy XVIII wieku i bezpośrednio łączy się z postulatem naukowego poznania rzeczywistości społecznej. Od czasów A. Comte'a i H. Spencera ową rzeczywistość zaczęto utożsamiać z procesami postępu społecznego jako nieuniknionej drogi rozwoju wszystkich społeczeństw. W tym samym okresie ugruntowały się sposoby opisywania społeczeństw w perspektywie historiozoficznej i indywidualistycznej. Zróżnicowanie kulturowe społeczeństw oraz wielość perspektyw czy założeń badawczych w zasadzie wykluczyły możliwość jednolitego spojrzenia na rozwój ludzkości. Dlatego utrwalił się postulat określenia całości zróżnicowanych społeczeństw terminem „cywilizacja". „Wadą tego określenia – jak sugeruje J. Szacki – jest, po pierwsze, to, że słowo «cywilizacja» jest wieloznaczne i, co gorsza, genetycznie związane z zespołem poglądów, którzy wspomniani teoretycy usiłowali przezwyciężyć; po drugie, to, że oni sami niekoniecznie się nim posługiwali w znaczeniu, jakie chcemy mu w tym kontekście nadać: niektórzy z nich woleli mówić na przykład o «wielkich kulturach», «typach kulturowo-historycznych», «superkulturach», «supersystemach kulturowych» itp., bądź w ogóle unikając terminu cywilizacja, bądź rezerwując dla niego, jak Spengler czy Alfred Weber, jakieś całkiem specjalne znaczenie" (Szacki 2003, s. 694).

Powyżej wyartykułowane uwagi uświadomiły współczesnym badaczom trudności, z jakimi się zderzają przy opisie społeczeństw, które opierały swoje funkcjonowanie na wielości wzorów kulturowych, różnorodnych postaw czy modeli życia. Realnie obowiązujący w ciągu dziejów pluralizm kulturowy implikował istnienie pluralizmu cywilizacyjnego. Dlatego przy określaniu celów poznawczych cywilizacji ważne staje się „odkrycie specyfiki życia wspólnotowego, ujętego w swej najszerszej formie, jaką jest cywilizacja, oraz na określeniu zasad ich transformacji, uwzględniających czynniki endogenne i egzogenne, w tym wzajemne oddziaływanie na siebie cywilizacji. Wspólne dla badaczy cywilizacji jest przyjęcie założenia o eksploracyjnej wyjątkowości pola badawczego, które nie może być analizowane przez proste ekstrapolacje teorii socjologicznych, antropologicznych, historycznych czy politologicznych, a którego studia dają nowy ogląd rzeczywistości społeczno-kulturowej" (Kowalska 2012, s. 13–14).

W tym podrozdziale z uwagi na zawarte powyżej sugestie podstawowym elementem refleksji nad problematyką cywilizacji będzie w miarę możliwości szeroka refleksja nad jej istotą i opis perspektyw znaczeniowych. Dodatkowym aspektem poznawczym będzie również przybliżenie podstawowych teorii i koncepcji cywilizacyjnych funkcjonujących w naukach humanistycznych i społecznych.

1.2.1. Pojęcie cywilizacji

Pojęcie cywilizacji jest obecne w dyskursie naukowym i potocznym już od ponad dwóch stuleci. W naukach humanistycznych i społecznych jest ono na tyle nasycone wieloznacznością i obciążone emocjonalnie, iż pierwszą czynnością badacza jest podjęcie próby wyjaśnienia tego pojęcia. Pierwotnie wiązało się ono z ideą postępu jako procesu zachodzącego w historii ludzkości, opisanego przez L.H. Morgana czy A. Fergusona. Uznano wówczas, że wszystkie społeczeństwa będą przechodziły te same stadia rozwojowe, tj. od stanu dzikości poprzez barbarzyństwo do cywilizacji. W takiej perspektywie cywilizację rozumiano jako doskonalenie się wzajemnych stosunków społecznych, a także powiększenie władzy nad przyrodą czy poprawę ustroju politycznego bądź wzrost dobrobytu (por. Szacki 2003, s. 695).

Pojęcie *cywilizacja* „wywodzi się z języka łacińskiego, o czym świadczy szereg terminów o wspólnym rdzeniu: *civis*, *civitas*, *civilitas*, *civilis*. Wszystkie one odpowiadają cechom, jakie przypisywano obywatelom starożytnego Rzymu, tu więc należy szukać językowej genezy pojęcia. Zawarte w nim treści od samego początku odnosiły się, z jednej strony, do określonej społeczności, z drugiej do świadomego swych powinności obywatela" (Skoczyński 1998, s. 101).

Po raz pierwszy słowo *cywilizacja* (*civilisation*) zostało użyte przez Gabriela H. de Mirabeau w dziele *L'ami des hommes ou traité de la population* w kontekście wpływu religii na rozwój i funkcjonowanie cywilizacji (zob. Jabłoński, Obirek 2004, s. 102). W połowie XIX wieku o cywilizacji mówiono jako o szczególnym okresie życia społeczności, w którym znajdowały się narody europejskie. Stąd J. Bańka zauważa, że takie określenie „stawia wszystkie narody europejskie na jednakowym poziomie rozwoju, niezależnie od stopnia ich uprzemysłowienia i rozwoju społeczno-kulturalnego" (Bańka 1986, s. 15).

Wraz z utrwaleniem się w Europie społeczeństw przemysłowych i postępującym zróżnicowaniem społecznym w refleksji naukowej cywilizacja stała się kategorią opisującą rzeczywistość społeczną z perspektywy techniczno-instytucjonalnej. Taki sposób interpretacji tego pojęcia wynikał w dużym stopniu z możliwości szerszego niż dotychczas korzystania przez członków społeczności z dóbr materialnych, zróżnicowanego sposobu życia, powstania nowych warstw społecznych oraz wzrostu możliwości rozwojowych. Cywilizacja w tej perspektywie mogła mieć charakter wartościujący i występować jako „lepsza" bądź „gorsza".

W XX wieku nastąpiła zasadnicza zmiana w pojmowaniu cywilizacji. Wraz z rozwojem nauk humanistycznych i społecznych cywilizację zaczęto ujmować jako wielość i różnorodność wspólnot ludzkich, pomijając element wartościujący. W rozwoju teorii cywilizacji „nieustannie obecne są dwa nurty myślenia: z jednej strony naturalistyczno-pozytywistyczna potrzeba odkrycia porządku w sferze historii społeczno-kulturowej, z drugiej anty-

pozytywistyczna potrzeba «oddania głosu życiu»; z jednej strony logika przyczynowości, z drugiej poetycka intuicja" (Kowalska 2012, s. 15).

Encyklopedyczne ujęcia cywilizacji ukazują głęboki jej związek znaczeniowy z pojęciem *kultura*. Przykładowo według *Encyklopedii Britannica* „cywilizacja jest stopniem w rozwoju kultury ludzkiej, rezultatem serii procesów w historii ludzkości, określających poziom życia danej grupy społecznej. Charakteryzuje się ona rozwojem języka, literatury, sztuki, techniki, ekonomii, wiedzy itp.".

Na podstawie *Słownika socjologicznego* cywilizację możemy określić jako część kultury, która „obejmuje ogół wytworów materialnych oraz umiejętności technicznych i produkcyjnych uzyskanych przez dane społeczeństwo w kumulatywnym procesie rozwoju, umożliwiających opanowanie przyrody, a także realizację rozmaitych celów praktycznych" (Olechnicki i Załecki 1999, s. 37).

Natomiast *Słownik języka polskiego* dystansuje się od utożsamienia cywilizacji z tzw. kulturą duchową i kładzie nacisk na rozwój technologiczny związany z działalnością człowieka; o cywilizacji mówi jako o „stanie rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym, uwarunkowanym stopniem opanowania przyrody przez człowieka: ogóle dóbr materialnych, środków i umiejętności produkcyjnych oraz instytucji społecznych" (S.J.P., 1988, s. 325).

W podobnej konwencji wypowiedział się również Władysław Tatarkiewicz, który w eseju *Kultura i cywilizacja* z 1976 roku przypisywał kulturze cechy duchowości – miała obejmować naukę, sztukę i literaturę, a cywilizację utożsamiał z poziomem życia i to przede wszystkim w technicznym wymiarze (zob. Tatarkiewicz 1976, s. 42–50).

Aby przedstawić istotę cywilizacji, J. Bańka twierdzi, że jej „najgłębszy sens sprowadza się do tego, iż stanowi ona forum, na którym każdy wytwór człowieka staje się przedmiotem społecznej oceny. O rozwoju kultury świadczy z jednej strony jej związek z cywilizacją, bowiem do jej funkcji należy utrzymanie człowieka na odpowiednim poziomie życia. O rozwoju cywilizacji świadczy z drugiej strony jej związek z kulturą, bowiem do jej funkcji należy determinacja sposobów życia danej grupy społecznej i dostarczanie całego bogactwa wartości (…) zaś kultura obejmuje wszelki dorobek człowieka w zakresie nauki, sztuki, moralności, budownictwa, techniki itd." (Bańka 1986, s. 16).

Uprzednio sformułowane uwagi poniekąd wymuszają próbę rozróżnienia pojęć *cywilizacja* i *kultura* również dlatego, że praktycznie do XVIII wieku w dyskursie naukowym obowiązywał tylko termin *kultura* (łac. *cultura*). Termin ten korzeniami sięga czasów antycznych, pochodzi od Marka Tulliusza Cycerona i pierwotnie oznaczał uprawę roli (zob. Tarasiewicz 2011, s. 72).

W epoce nowożytnej pojęcie to znacznie zmieniło zakres semantyczny i oznaczało cały dorobek ludzkości, w tym instytucje społeczne oraz ubiory, język, wiedzę, moralność kierowaną rozumem, obyczaje itp. Jednocześ-

nie Samuel von Pufendorf przeciwstawiał stan kultury, w którym człowiek znajduje się pod ochroną reguł życia społecznego, stanowi natury, w której żyje człowiek dziki, pozbawiony jakichkolwiek zasad zbiorowego życia. Powyższa definicja pozwoliła na wyodrębnienie dwóch wątków znaczeniowych: dynamicznego i statycznego, co w konsekwencji w warstwie semantycznej umożliwiło sprecyzowanie terminu *cywilizacja* (zob. Krąpiec 2005, s. 132).

Współczesne znaczenie słowa *cywilizacja* – według P. Jaroszyńskiego – było neologizmem powstałym w osiemnastowiecznej Francji (Jaroszyński 1998, s. 14) i pochodziło od słów *cywilizowany*, *cywilizować*, które znajdowały się w powszechnym użyciu już od XVI wieku (Braudel 1993, s. 3).

Z biegiem dziejów wyłoniły się dwa sposoby interpretacji terminu *cywilizacja*, tzw. wzorzec francuski i niemiecki. Francuski termin *civilisation* wyraźnie odnosił się do wzorów łacińskich jako starożytnego ideału rzymskiego obywatela, *civis*, i jako wzorca osobowego *civillitas*, który charakteryzował się dobrym wychowaniem, uprzejmością i nienagannymi manierami (por. Jaroszyński 1998, s. 21, Jabłoński, Obirek 2004, s. 101). Stąd ugruntowała się tradycja rozróżniająca stan cywilizowany (kulturowy) od stanu dzikości czy barbarzyństwa, który jest synonimem stanu natury. Przeciwstawienie cywilizacji rozumianej jako kultura barbarzyństwu łączy się z przekonaniem, że poszczególne ludy, składające się na całość rodzaju ludzkiego, muszą wcześniej lub później przebyć podobne szczeble rozwoju od pierwotnego stanu do etapu cywilizacji, aby móc dalej się doskonalić. Dlatego kultura stanowiła nieodłączny element życia, który towarzyszył człowiekowi na wszystkich etapach jego rozwoju, a cywilizacja jest zwieńczeniem rozwoju kultur. Stąd logiczna słuszność twierdzenia, które mówi, że każda cywilizacja jest kulturą, lecz nie każda kultura jest cywilizacją. Dalszą konsekwencją powyższego rozumowania jest pytanie o określenie takiego poziomu rozwoju kultury, aby można było mówić o cywilizacji.

Do częściowego rozwiązania tego problemu przyczynili się badacze niemieccy, którzy cywilizację utożsamili z rozwojem technologiczno-materialnym, a kulturę z elementami kultury wysokiej, wartościami, moralnością czy ideałami. Według I. Kanta cywilizacja jest tym, co istnieje poza człowiekiem i bytuje w materii jako jego wytwór. Kultura natomiast to odseparowana od zewnętrznego świata duchowa rzeczywistość człowieka obejmująca wytworzone przez niego wartości (powinności) (por. Kant 1995, s. 570).

W wyniku takiego rozumowania doszło do oddzielania kultury od cywilizacji, którą zaczęto utożsamiać z zespołem środków technicznych i technologicznych oraz sposobów panowania nad naturą, czy też – jak dobitniej ilustruje F. Adamski: cywilizacja „obejmuje całokształt dorobku w zakresie techniki, nauki, urządzeń politycznych, będącego wskaźnikiem stopnia opanowania sił przyrody i wyzyskania jej bogactw dla potrzeb ludzkości w określonej epoce historycznej" (por. Adamski 2014, s. 743). Utrwaliły się dwie optyki ujęcia tego problemu: na cywilizację rozumianą jako domenę

wytwórczości i kulturę – domenę twórczości (bez kultury można wytwarzać, ale nie można tworzyć). Powyższy schemat myślowy według Kazimierza Krzysztofka jest mało użyteczny, wprowadza bowiem sztuczne podziały w jakościowo jednorodną sferę procesów i zjawisk. Jaką drogę zatem wybrać? Otóż nie ma w omawianej tu kwestii ujęć podręcznikowych, które zyskałyby powszechną aprobatę. Problem pozostaje otwarty i, być może, szczęśliwie nierozstrzygnięty. Każdy badacz ma prawo ująć go po swojemu (Krzysztofek 1991, s. 17).

Dlatego też pojęcia *cywilizacja* i *kultura* w bywają znaczeniowo bardzo bliskie, ich treści dotyczą bowiem zbiorowego dorobku wielu pokoleń. Ten związek jest szczególnie bliski w perspektywie nowoczesnego społeczeństwa i procesów globalizacyjnych, które w dużym stopniu unifikują sposoby i style życia współczesnych społeczeństw.

Systematyzacji znaczenia pojęcia *cywilizacja* podjął się Włodzimierz Pawluczuk, który przedstawił je w trzech perspektywach. Po pierwsze, bywa ona rozumiana jako etap w dziejach ludzkości. Ściśle wiążę się to z koncepcjami okresów rozwojowych L.H. Morgana, a okres cywilizacji rozpoczyna się od wynalezienia pisma i pojawienia się pierwszych osiedli typu miejskiego.

W drugim rozumieniu cywilizacja występuje jako opozycja do kultury. W tym rozróżnieniu kultura utożsamiana jest ze sferą wartości duchowych i autotelicznych, a cywilizacja dotyczy sfery wartości materialnych i instrumentalnych. Stąd fabryki, budowle, drogi, autostrady, urządzenia mechaniczne nie są budowane i wykorzystywane z czystej przyjemności, z potrzeby duchowej, ale z życiowej, zewnętrznej konieczności.

Cywilizacja może być rozumiana także jako typ etnosu. Pojęcie to może być użyte do określenia różnego typu grup połączonych więzią kulturową, takich jak: plemiona, grupy etniczne, narody, cywilizacje. Tradycje plemienne, z których powstają cywilizacje, a w ich ramach tworzą się narody, ukazują ciągłość i niezmienność pewnych cech dających się badaczowi wykryć i traktowanych jako zasadnicze. Cywilizacje w tym znaczeniu są zatem najszerszym typem etnosu, charakteryzującym się długim trwaniem i oporem przeciwko zmianom pod wpływem czynników zewnętrznych (por. Pawluczuk 2008, s. 7–8).

Na konstruktywny charakter cywilizacji zwraca uwagę J. Siewierski, uznając, że „cywilizacja obejmuje to, co podlega konstrukcji i transplantacji. Można skonstruować kodeks prawa, zasady organizacji, struktury polityczne i gospodarcze, osiągnięcia naukowe oraz techniczne. To w gruncie rzeczy instrumenty, których wspólną cechą jest możliwość ich skonstruowania, wynalezienia, wdrożenia, kopiowania i przenoszenia (…) nie da się natomiast wprowadzić, skonstruować, przenieść z kraju do kraju kultury, ponieważ ta stanowi dziedzictwo historyczne (…) kultura jest sferą dziedzictwa, wzrastania, wartości, cywilizacja sferą konstrukcji, zastosowań, interesów" (Siewierski 2009, s. 12–13).

Natomiast według Mariana Golki cywilizację możemy opisywać z kilku punktów widzenia. Pierwszy dotyczy traktowania cywilizacji jako synonimu kultury. W tym znaczeniu wskazuje się na uwarunkowania językowe. Dla przykładu na określenie podobnych znaczeń w języku niemieckim używa się słowa *kultura*, zaś w języku francuskim *cywilizacja*.

Drugie określenie traktuje cywilizację jako sferę „materialną" (czy szerzej – użytkową), kulturę zaś jako tzw. sferę duchową. Cywilizacja, według Alfreda Webera, to racjonalizacja i intelektualizacja ludzkiego życia przyczyniająca się do rozszerzenia możliwości życiowych człowieka i sposobów zaspokajania potrzeb, które mają podłoże biologiczne. Kultura zaś miałaby się cechować niezależnością od owych życiowych i biologicznych potrzeb. Kultura w tym znaczeniu odnosiłaby się do wartości i norm, a cywilizacja wiązałaby się z techniką, władzą, zyskiem, czyli środkiem do osiągania celów.

Jednak tak radykalny podział podważa wielu badaczy. Antonina Kłoskowska stwierdziła, że „nawet przy najostrożniejszym użyciu rozróżnień kultury materialnej i duchowej implikacje zawarte w tych terminach prowadzą do powikłań i nieprzezwyciężalnych komplikacji" (Kłoskowska 1980, s. 73). Również Stefan Czarnowski pisał, że „podział faktów na psychiczne i materialne jest w odniesieniu do wszystkich zjawisk społecznych, a zatem i do kultury, podziałem bezzasadnym. W rzeczywistości społecznej nie mamy nigdy do czynienia z czystym psychizmem ani z czystą materią" (Czarnowski 1956, s. 16–17).

Trzecie ujęcie traktuje cywilizację jako sferę obyczajową opierającą się na mechanizmach uspołecznienia, a kulturę jako sferę intelektualną i estetyczną. W tym miejscu można przywołać poglądy chociażby Immanuela Kanta, który uważał, że „ludźmi kulturalnymi" stajemy się dzięki sztuce i nauce, a „ludźmi cywilizowanymi" przez nabywanie poloru i ogłady, czy Norberta Eliasa, który kulturę odnosił do faktów duchowych, artystycznych i religijnych, a cywilizację łączył z postępującym ruchem, czymś, co jest powierzchowne, co jest na zewnątrz jednostki.

Postrzeganie cywilizacji jako zaawansowanego stadium rozwoju kultury ludzkiej jest czwartym ujęciem tego problemu. Pogląd ten traktował cywilizację jako przejaw postępu i rozwoju ludzkiej kultury. Zwolennikami tej koncepcji byli m.in. Adam Ferguson, Jean A. Condorcet czy ewolucjoniści, jak Lewis H. Morgan. Generalnie ewolucjoniści sądzili, że przechodzenie od okresu dzikości do barbarzyństwa i od barbarzyństwa do cywilizacji oznacza przy okazji przyspieszenie tempa ewolucji, które ma zachodzić jednak do pewnej tylko granicy, jaką są zdolności przystosowawcze. Należy dodać, że z pojmowaniem cywilizacji w kategorii postępu łączyło się traktowanie jej jako wyłącznie kultury europejskiej na pewnym etapie jej rozwoju. W XIX wieku często używano określenia *cywilizacja* w odniesieniu do Europy (zwłaszcza zachodniej), natomiast terminu *kultura* w odniesieniu do kultur nieeuropejskich – nawet tak wielkich jak chińska czy indyjska. To europocentryczne nastawienie w pojmowaniu cywilizacji, europejskie

„zmonopolizowanie" cywilizacji, kojarzonej z rzekomo lepszym prawem, moralnością, postępem, było ideologicznym uzasadnieniem wyższości europejskiej, a przy okazji europejskiego kolonializmu, a nawet imperializmu i eksterminacji kultur nieeuropejskich oraz rozpowszechniania europejskiego „ideału" cywilizacyjnego.

W piątym ujęciu cywilizację utożsamia się ze schyłkową lub gorszą fazą rozwoju kultury. Orędownikiem takiej interpretacji jest m.in. Jan Jakub Rousseau, który był krytycznie nastawiony wobec rzekomego postępu kultury-cywilizacji. Postęp miał się przyczynić do zniszczenia szlachetnych pierwotnych wartości i sposobów funkcjonowania człowieka. Taki sam pogląd prezentował Oswald Spengler. Według niego cywilizacja oznacza degenerację kultury, będąc w istocie nieuniknionym kresem jej rozwoju (por. Golka 2012, s. 11–13).

Przytoczone powyżej koncepcje w ujęciu M. Golki nie wydają się przekonujące i w związku z tym ujmuje on cywilizację jako kulturę specyficzną. Definiuje cywilizację „jako kulturę rozciągającą się na dużym obszarze geograficznym, obejmującą dużą populację i trwającą wiele wieków" (tamże, s. 14). Również Arnold Toynbee w swoim dziele *Studium historii* uznaje, że cywilizacja jest całością, która wytwarza najszerszy kontekst, a poszczególne składowe cywilizacji nabierają sensu dopiero w obrębie owej całości (por. Toynbee 2000). Taki sens terminu *cywilizacja* przyjmuje również autor niniejszej pracy, uznając cywilizację za najszerszy wymiar kultury.

Powyższe stanowisko jest bardzo pojemne i w pojęciu cywilizacji zawiera się jedna lub kilka kultur. Dlatego należy przyjąć, że jest pewną całością tworzącą wspólny mianownik dla rożnych kultur składowych. Cywilizacja zawsze dąży do ujęcia rzeczywistości społecznej w ramach pewnego uniwersalizmu, dlatego „cywilizacje historycznie są wtórne wobec kultur: nie ma cywilizacji bez wcześniejszego istnienia kultury. Z natury rzeczy kultury powstawały i powstają bardziej spontanicznie, żywiołowo, ahistorycznie, gdy zaś cywilizacje powstawały i rozszerzały się w procesie bardziej świadomym, można je było wybrać czy narzucić. Nadto, kultury są bardziej zróżnicowane, cywilizacje zaś są prostsze, a idee i wartości w nich obecne czy dla nich charakterystyczne są mniej liczne. Nadto, jednostki na co dzień tkwią zazwyczaj bardziej w swych lokalnych, regionalnych czy narodowych kulturach niżeli w treściach i wartościach cywilizacji, które są od jednostek nieco bardziej odległe (...). Tak więc pojęcie kultury (przynajmniej w jego dystrybutywnym rozumieniu) akcentuje różnorodność świata; pojęcie cywilizacji akcentuje istnienie większych i relatywnie jednorodnych całości. Pojęcie kultury jest semantycznie szersze; pojęcie cywilizacji jest zaś empirycznie obszerniejsze, lecz węższe pod względem znaczeniowym. Kultur jest i było bez liku (nie da się nigdy stworzyć ich pełnego atlasu); cywilizacji było najwyżej kilkanaście" (zob. Golka 2012, s. 18).

Należy zauważyć, iż współcześnie wzrasta zainteresowanie problematyką funkcjonowania poszczególnych cywilizacji, szczególnie ze strony polityków czy wojskowych. Odkrywanie na nowo wielkich struktur społecz-

nych wynika z zagrożeń i obaw o dalszy kierunek rozwoju świata i ludzkości. Szczególny rodzaj zagrożeń implikuje wzmożenie zamachów terrorystycznych, o które posądza się osoby identyfikujące się z innymi lub obcymi cywilizacyjnie społeczeństwami. Taki stan jest wynikiem rozszczelnienia się granic międzypaństwowych oraz wzrostu ich przenikalności. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera problem granic cywilizacyjnych, które według Z. Zagórskiego „stają się w istocie nadrzędnymi, megapoziomowymi wspólnotami wartości uznawanych, jakkolwiek nie zawsze do końca konsekwentnie praktykowanych" (Zagórski 2011, s. 12). Wspomniany powyżej autor w swoich rozważaniach o współczesnej cywilizacji mówi o budowaniu „megapoziomowych systemów demokracji", które mają reprezentować określoną cywilizację, a ponadto wyróżnia systemy subcywilizacyjne oraz cywilizacyjne jako podrzędne układy społeczne (tamże, s. 14–15).

Według Alvina Tofflera ludzkość wkroczyła obecnie w nową fazę rozwoju cywilizacyjnego. Po epoce agrarnej (przedprzemysłowej) oraz industrialnej (przemysłowej) najbardziej rozwinięte kraje świata wkroczyły w okres rozwoju postindustrialnego (poprzemysłowego), a okres ten określa mianem „cywilizacji trzeciej fali" (zob. Toffler 1997). Rozwój cywilizacji charakteryzuje się m.in. zmianą sposobu produkcji, zmniejszaniem się roli tradycyjnego przemysłu na rzecz wysoko rozwiniętych technologii i sektora usług oraz wzrostem roli wiedzy i kwalifikacji. Cywilizacja poprzemysłowa, którą Alvin Toffler określił mianem cywilizacji trzeciej fali, jest nierównomiernie większa niż konsekwencje dwóch poprzednich. Rozwój telekomunikacji wraz z techniką komputerową przyspieszył proces globalizacji i wyeliminował ograniczenia, jakie dotychczas stwarzał czynnik geograficzny. Ludzie uważają, że świat jest czymś trwałym. Przyszłość widzą jako kontynuację teraźniejszości. Według Tofflera gwałtowne przemiany, których jesteśmy świadkami, nie są chaotyczne, lecz układają się w pewien spójny wzorzec. Przemiany te kumulują się, przyczyniając się do wielkiej transformacji, której podlega nasze życie, praca, rozrywka, myślenie. Jesteśmy ostatnią generacją starej cywilizacji, a zarazem pierwszym pokoleniem nowej. Toffler posługuje się pojęciem fali, gdyż uważa, że każdy przełom nie zachodzi natychmiast, nie dokonuje się od razu, przypomina więc wzbierającą falę (por. Mojsiewicz 2003, s. 34).

W perspektywie ukazanych powyżej określeń i uwarunkowań należy przyjąć, że cywilizacja uosabia w sobie określone formy ludzkich zachowań i działań wynikające z funkcjonowania w określonym wymiarze kultury lub szeregu kultur. Z racji tego, że cywilizacja stanowi najobszerniejszy jej wymiar, stąd nie wszystkie elementy kulturowe muszą być adekwatne i ciągle obecne w życiu codziennym. Ponadto nie muszą na co dzień uaktywniać swojej obecności w jaźniach poszczególnych jednostek. Dlatego w perspektywie zewnętrznych i wewnętrznych zróżnicowań kulturowych, podstawowym czynnikiem identyfikującym jednostki stają się ich wewnętrzne przekonania wobec faktu przynależności do konkretnej zbiorowości zwa-

nej cywilizacją. W obecnej rzeczywistości społecznej, rozstrzygającym czynnikiem przynależności staje się proces samointerpretacji jednostek w perspektywie adopcji konkretnych norm, wartości i wzorów kulturowych. W końcowym etapem tego procesu, zawiązuje się związek łączący jednostkę z konkretną strukturą określonej cywilizacji. W rzeczywistości społecznej może on się urzeczywistnić obiektywnie lub występować wyłącznie w subiektywnym wymiarze.

Uwzględniając przedstawione powyżej określenia i interpretacje pojęcia „cywilizacja", proponuję uznać cywilizację za specyficzną formę życia społecznego opartą na podzielanych i wyodrębnionych przez daną zbiorowość i ugruntowanych w świadomości jednostek, charakterystycznych cechach kulturowych umożliwiających jednostkom dokonanie autoidentyfikacji cywilizacyjnej. Sądzę, że zaproponowana definicja pozwala na konstruowanie wielu problemów poznawczych, występujących w różnorodnych konfiguracjach oraz umożliwia przystosowanie jej do celów operacyjnych w niejednolitych warunkach badawczych.

1.2.2. Wybrane koncepcje teoretyczne cywilizacji

Na bazie wspomnianych koncepcji teoretycznych i postulatów badawczych naukowe zainteresowania cywilizacjami można rozpatrywać na gruncie różnych nauk i przyporządkowywać je poszczególnym badaczom. W historii nauki polskiej problematyka cywilizacji była już wielokrotnie podejmowana, można tu przytoczyć chociażby koncepcje badawcze F. Znanieckiego, E. Majewskiego czy F. Konecznego. Również obecnie coraz częściej pojawiają się poszczególne zespoły badawcze bądź pojedynczy uczeni, którzy starają się opisywać przemiany cywilizacyjne – jak to ujmuje Z. Zagórski – „w kontekście innych równoległych procesów współczesności, szczególnie: globalizacji, (dez)integracji europejskiej, jako procesu subcywilizacyjnego (w ramach cywilizacji zachodniej), transformacji postkomunistycznych, regionalizacji" (Zagórski 2016, s. 9). W tym kontekście wspomniany autor formułuje wielowariantowy model rzeczywistości społecznej, który może być pomocny „nie tylko w porządkowaniu wiedzy o cywilizacjach, lecz także w rekonstruowaniu map obecności i stopnia trwania cywilizacji w poszczególnych sferach, zwłaszcza w długich procesach historycznych jako procesach stawania się" (Zagórski 2014, s. 20). Pisząc o „procesach stawania się", autor koncentruje się głównie na systemach wartości charakteryzujących poszczególne cywilizacje. Jest to założenie nawiązujące do koncepcji F. Konecznego, w którym postuluje się potrzebę prowadzenia badań w ramach nauki o cywilizacjach zwanej cywilizacjologią (zob. tamże, s. 27–30).

Oparcie się na modelu opisu poszczególnych cywilizacji F. Konecznego jest bliskie również J. Kosseckiemu. W swojej pracy *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach* postuluje on zastosowanie cybernetyki społecznej do analizy cywilizacji. Istotą tego przedsięwzięcia jest analiza

procesów sterowania normami etycznymi i prawnymi oraz związanymi z nimi bodźcami motywacyjnymi. Zakłada się, że stosunek etyki do prawa może być stosowany jako wyróżnik cywilizacyjny (Kossecki 2003).

W literaturze naukowej poszczególne koncepcje badawcze najczęściej są rozpatrywane na gruncie filozofii, historii czy socjologii. W tym kontekście niezwykle ważną próbę refleksji filozoficznej nad cywilizacją podniósł niemiecki uczony Oswald Spengler. W swoim opublikowanym w 1918 roku dziele *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* podjął się odkrycia sensu i porządku w dziejach świata, a zaproponowana przez niego metoda badawcza miała służyć poznaniu ukształtowania dziejów. Podstawowym założeniem tego naukowca stało się wskazanie i wyjaśnienie kierunku dziejów, czyli dotarcie do ideowych i symbolicznych wymiarów kultury, a nie tylko historiograficzny opis losów ludzkości. W swoich poglądach wyraźnie rozróżniał pojęcie kultury od cywilizacji, podkreślał, że cywilizacja jest nieuchronnym przeznaczeniem kultury. Stąd dla O. Spenglera „cywilizacje są najbardziej zewnętrznymi i sztucznymi stanami, do których jest zdolny wyższy rodzaj ludzkości. Stanowią zakończenie; następują po stawaniu się jako to, co się stało; po życiu jako śmierć; po wsi i duchowym dzieciństwie jako intelektualna starość oraz kamienne, petryfikujące umysły i serca metropolie. Stanowią nieodwołalny kres, ku któremu wciąż wiedzie droga najgłębszej konieczności" (Spengler 2001, s. 48).

Specyfiką propozycji O. Spenglera – według A. Kowalskiej – jest ujęcie relacji kultura–cywilizacja. „Kultura jest tu bowiem rozumiana jako swoisty żywy organizm biologiczny. Podlegając uniwersalnym prawom przyrodniczym, rodzi się, wzrasta i umiera. Rozwój każdej kultury przebiega więc poprzez fazy schematu: okres wstępny, rozkwit i schyłek. Faza końcowa wyznacza moment przekształcenia się kultury w cywilizację. Pojęcia te wyznaczają zatem chronologiczny porządek przekształceń kulturowych, społecznych, politycznych" (Kowalska 2012, s. 17–18).

Oswald Spengler dla określenia cywilizacji oprócz porównań biologicznych używał również pór roku, stąd rozwój cywilizacji ujmował w perspektywie wiosny, lata, jesieni i zimy. W swoim dziele *Zmierzch Zachodu* wyróżnił nastanie cywilizacji europejskiej i schyłek rozwoju kultury europejskiej, a także jeszcze siedmiu wielkich kultur: babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej, antycznej i rosyjskiej. Trzeba zauważyć, że „echa niemieckiej metafizyki odniesionej do zjawisk kultury pobrzmiewają w «duchowej» konstytucji każdej cywilizacji. Wyrazem specyfiki kultury/cywilizacji jest ich duch dający się uchwycić poprzez charakterystyczne rozwiązania natury artystycznej, intelektualnej oraz zasady określające relację człowiek–świat. Mimo wyróżnienia przytoczonej listy ośmiu cywilizacji Spengler dostrzega jedynie trzy typy owych dusz: apollińską – uchwytną w europejskim antyku, faustyczną – w zachodnioeuropejskiej cywilizacji, a także magiczną (arabską) – obecną we wszystkich pozostałych wymienionych cywilizacjach. Człowiek apolliński zorientowany jest na konkret, kieruje nim rzeczowość, zmysłowość, cielesność, brak

samowiedzy i refleksyjności, poczucie integracji w ramach wspólnoty *polis*. Człowiek faustyczny zaś poddaje refleksji swoją relację z otoczeniem, buduje konstrukty myślowe oddalające go od realności życia, co czyni go samotnym i tragicznie rozdartym. Rekompensatę utraconej naturalności przynosi dynamizm, aktywizm i historyczność (por. Kowalska 2012, s. 18; Kołakowski 1981, s. 103–104).

Istotą kultury, która w historii integrowała różne zbiorowości, była znormalizowana i obyczajowo interpretowana religia silnie osadzona w tradycji. Cywilizacja, negując te wartości, przyczyniła się do powstania postaw areligijnych czy wyłonienia się religijności zracjonalizowanej. Jej efektem jest rozpowszechnianie się indywidualistycznych poglądów na wszystkie wymiary życia społecznego, a szczególnie przewartościowanie się dotychczasowych ustaleń moralnych. Człowiek oddala się od własnych naturalnych, instynktownych pragnień i potrzeb. Racjonalizm, stając się obligatoryjną dyrektywą funkcjonowania w cywilizacji, dostarcza nowego modelu wiedzy, nauki i nowych norm postępowania, których konieczna asymilacja równoznaczna jest z utratą ludzkiego jestestwa. Konsekwencją urbanizacji są uniformizacja, czyli ujednolicenie sposobów życia, oraz kosmopolityzm, jeszcze bardziej odsuwający człowieka od jego pierwotnego środowiska. Przytłaczająca technicyzacja przekształca stosunek człowieka do pracy i jej produktów. Dwoma wymiarami zmian w sferze instytucjonalno-politycznej są narodziny „cezaryzmu", władzy absolutnej opartej na osobistym zwierzchnictwie despoty, oraz imperializmu realizowanego poprzez wzrost roszczeń terytorialnych. W tym kontekście ekspansywna wojna zyskuje znamiona konieczności dziejowej, jest efektem transformacji kulturowej. Należy przypomnieć, że poniekąd rolą syntez dziejowych, szczególnie powojennych, było właśnie odnalezienie sensu czy uzasadnienia tragedii wojen światowych poprzez ulokowanie ich w szerszym planie historii powszechnej (por. Kowalska 2013, s. 19–20). W tym kontekście widocznymi znakami cywilizacji będą: urbanizacja, zanik więzi międzyludzkich, etycyzm, intelektualizm, uniformizacja, kosmopolityzm, technicyzacja, dyktatura, demokracja i imperializm.

Należy zauważyć, że na początku XX wieku problematyka cywilizacyjna nie cieszyła się zbytnim zainteresowaniem polskich myślicieli. W tym kontekście można powiedzieć, że Erazm Majewski był prekursorem badań nad teorią cywilizacji, stąd istnieje potrzeba poddania analizie konkretnego prądu myślowego. Erazm Majewski w swej koncepcji łączył w jedną całość ówczesną wiedzę prehistoryczną z filozofią człowieka i teorią społeczeństwa. Z przekonań pozytywista i naturalista, z praktyki przyrodnik, należał do generacji myślicieli stawiających sobie pytanie o przyszłość cywilizacyjną kraju. Zainteresowania miał wielokierunkowe. Jego pasję rozwikłania zarówno zagadki cywilizacji, jak i człowieka należy ujmować w kontekście innych jego dociekań badawczych, takich jak etnologiczne, językoznawcze, przyrodnicze, archeologiczne (zob. www.studio-noa.pl).

Podobnie jak inni myśliciele, opisując istotę cywilizacji, Majewski podkreśla jej złożoność. „Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem bardzo złożonem i tajemniczem, którego istota nie została zbadana. Każde więc określenie z tych, które były dane, musi być jednostronne i niezupełne; obejmuje te tylko cechy, które w danej chwili i dla danych potrzeb (celów), narzucają się pierwej badaczowi i zasłaniają inne, może niemniej ważne, ale chwilowo obojętne lub niedostrzegalne" (Majewski 1903, s. 37). Według Majewskiego każda cywilizacja podlega trzem prawom rozwoju: prawu natury, które mówi, że nie ma jednakowego tempa rozwoju społeczeństw, prawu stopniowego rozwoju, które przebiega od formy zwierzęcej, poprzez fazy przejściowe, w toku których wytworzyła się mowa i struktury społeczne, po etap ukształtowanego społeczeństwa, które wytwarza autonomicznego człowieka, oraz prawu asymilacji i dysymilacji. Prawo to polega na odpowiednim formowaniu dzieci dla społeczności, zaś czynnikiem dysymilacji są osoby niezdolne do funkcji ludzkich. „Zdaniem Majewskiego cywilizacja jest jedna, natomiast zauważalne różnice stanowią jedynie różne objawy tej samej idealnej cywilizacji" (Jabłoński, Obirek 2004, s. 104).

Cywilizacja według Majewskiego „obejmuje sumy wszelkich objawów życia zbiorowego i indywidualnego, sumę idei, będących w obiegu, sumę objawów działalności społecznej, odkryć, wynalazków i ich zastosowań, stan ustroju rodzinnego, klasowego i w ogóle społecznego, ustroju wszelkich instytucji i.t.d. Otóż jeżeli będziemy stosować to określenie do któregokolwiek z najniższych bodaj społeczeństw, czy hord ludzkich, okaże się, że w każdym znajdziemy te cechy i zjawiska, które obejmujemy w pojęciu cywilizacji, okaże się, że, właściwie biorąc, niema ani ludzi, ani społeczeństw bez cywilizacji" (Majewski 1903, s. 38).

Grażyna Szumera, analizując teorię cywilizacji E. Majewskiego, zauważyła, że „czynnikiem wyjaśniającym tworzenie cywilizacji była również walka o byt, ta walka o byt znalazła wyraz w tym, że ród ludzki utrzymał się przy życiu, że wyrósł nawet ponad inne typy. Według Majewskiego walka o byt utrzymuje w skupieniu części składowe społeczeństwa, także początku cywilizacji nie można sobie wyobrazić bez walki o byt. Gdy człowiek zdobywa i rozwija ze źródeł społecznych dobra duchowe, walka o byt toczy się nie tylko o dobra materialne, ale i o dobra duchowe, służące życiu społecznemu. Jednocześnie walka o byt nie pokrywa się z koniecznością zwycięstwa silniejszego, nie tylko lepiej rozwiniętemu społeczeństwu przypada zwycięstwo nad społeczeństwem słabszym (…). Zjawiskami społecznymi rządzą specjalne prawa socjologiczne. Aby je zrozumieć, trzeba brać pod uwagę prawa fizyczne i biologiczne, bo one są ich rozwinięciem i transformacją, właściwą nowemu środowisku" (Szumera 1992, s. 163–164).

Erazm Majewski pojęciu *cywilizacja* nadał wybitnie społeczny charakter, postulując, że społeczeństwo dlatego jest cywilizacją, że jest ono nie tylko producentem cywilizacji, nie tylko narzędziem cywilizacji, lecz także dziełem (produktem) cywilizacji pokoleń poprzednich. Społeczeństwo zatem najpierw jest produktem cywilizacji pokoleń poprzednich, a potem dopiero

producentem. Oczywiście, treścią cywilizacji jest „istność" niematerialna, która jednak występuje w ścisłej zależności od materialnego podkładu.

Praca Erazma Majewskiego *Nauki o cywilizacji* stała się cenną inspiracją dla badań Feliksa Konecznego. Dla E. Majewskiego, jak i później samego F. Konecznego, proces ewolucji nie ma charakteru przyrodniczego, lecz cywilizacyjny. Feliks Koneczny w przeciwieństwie do innych historiozofów zajmujących się analizą cywilizacji, odrzucał metodę dedukcyjną wiodącą do spekulatywnych teorii dziejów, uznając metodę dedukcyjną za nieprzydatną, zarzucając jej, że pomija doświadczenie i dzięki medytacji dochodzi do formuł, do których nagina następnie życie rzeczywiste, choćby wypadało je złamać (zob. Kofin 2017, s. 21). Według F. Konecznego metoda indukcyjna w tworzeniu syntezy historycznej jest dla historii najwłaściwsza; twierdził on, iż „problem ładu dziejowego wymaga nie pomysłów medytacyjnych, lecz mozolnych studiów indukcyjnych około zrzeszeń ludzkich, od rodziny aż do cywilizacji" (Koneczny 1991, s. 20), oraz że bez dedukcji nie byłoby rozumu ludzkiego, zaś bez indukcji byłby on tylko połowiczny (Białkowski 2009, s. 107). Metoda zastosowana przez F. Konecznego jest różnie oceniana. Według Leszka Gawora „nie jest teorią obiektywną, mającą powszechne (w odniesieniu do świata społecznego) zastosowanie i bezstronne (bez ukrytych założeń wartościujących) do niego podejście" (Gawor 2002, s. 138). Natomiast przeciwnego zdania jest Ryszard Polak, według którego „przesadzone stanowisko L. Gawora po przeanalizowaniu dzieł F. Konecznego należy odrzucić" (Polak 2015, s. 119).

Przechodząc do poglądów Konecznego – uważał on, że błędem jest założenie o nieuniknionym zaniku wszelkich cywilizacji. Powołując się m.in. na cywilizacje chińskie czy hinduskie, udowadniał, że ciągła aktywność i zaangażowanie jednostek może zapewnić długie trwanie i rozwój cywilizacji. W swoich pracach nie krył przywiązania do cywilizacji łacińskiej, a Polsce nadawał pierwszoplanowe znaczenie w kreowaniu specyficznych idei w tej cywilizacji.

Założeniem koncepcji F. Konecznego było nieoddzielanie duchowych od materialnych przejawów życia społecznego. Dlatego nie przeciwstawiał cywilizacji kulturze, uznał ich łączność i nierozerwalność we wszelkich przejawach ludzkiej działalności. Cywilizację rozumiał jako „naturalne zrzeszenie największej miary (...) suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem suma tego wszystkiego, czem się taki odłam różni od innych" (Koneczny 1996, s. 154).

Z uwagi na to, że cywilizacje i kultury mają równocześnie wymiar duchowy i materialny, nie różnicuje ich aspekt jakościowy, lecz ilościowy. Cywilizacja to najrozleglejsza płaszczyzna identyfikacji kulturowej i „metoda ustroju życia zbiorowego" (tamże, s. 154). Natomiast metoda jest formą, którą na zewnątrz przybierają prawno-instytucjonalne rozwiązania wynikłe z charakteru ustroju życia zbiorowego, czyli struktury porządku organizującego byt społeczny (por. Skoczyński 1991, s. 49). „Pełnia cywilizacji polega na tem, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowe-

go, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów" (Koneczny 1996, s. 155).

Uwzględniając organizację życia społecznego, zauważył, że tylko w cywilizacji łacińskiej istnieje możliwość swobodnego zrzeszania się jednostek. Natomiast cywilizacje wschodnie charakteryzuje życie gromadnościowe oparte na kulcie silnego wodza czy znacznym pomniejszeniu roli jednostek. Urzeczywistnieniem tego typu cywilizacji jest „cywilizacja turańska", a jej obrazem ludy Centralnej Azji, które organizują się w oparciu o kult silnego wodza i wspólnotowy styl życia.

Rozwój życia gromadnościowego wyznaczają czynniki egzogenne względem człowieka (opanowanie ognia, hodowla zwierząt, troska o potomstwo) i endogenne, konstytuujące byt duchowy (język, „poczucie śmierci", tradycja). W dalszej kolejności krystalizują się stabilne zrzeszenia ludzkie. Przejście od poligamii do monogamii, od rodu do emancypacji rodziny, od „jednoklasowości" do zróżnicowania społecznego wyznaczają początkowe etapy genezy cywilizacji. Formalnym wyrazem tego procesu jest wykształcenie się (lub nie) tak zwanego trójprawa – familijnego, spadkowego i majątkowego, których charakter i zakres stanowią podstawę orzekania o stopniu komplikacji danego układu społecznego, jego wewnętrznym zróżnicowaniu, a w konsekwencji odrębności cywilizacyjnej, bowiem „od rozmaitości w trójprawie poczyna się różniczkowanie cywilizacyj" (Kowalska 2013, s. 21).

Przebieg idiomatyczności cywilizacji winien być analizowany również w aspekcie „kolektywnego samookreślenia się względem «quincunxa», czyli «pięciu kategorii bytu człowieczego»: Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia Dobra (moralności) i Prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną przypadają sprawy Zdrowia i Dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie Piękna, wspólne ciału i duszy. Jest to «quincunx» człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego. Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch, a nawet więcej. Należy tu każdy fakt i myśl wszelka. Nie zdoła nikt wymyślić niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia. Znać stan danego zrzeszenia – od rodziny poczynając aż do państwa i narodu – jest to znać stan jego quincunxa". (Koneczny 1991, s.12–13).

Do porządkowania typów życia zbiorowego autorowi *O ład w historii* posłużyło również określenie układów cywilizacyjnych przeciwieństw. Dychotomie te przedstawiają się następująco:

- personalizm – gromadność (określa relacje między jednostką a zbiorowością);
- organizm – mechanizm (określa zasady tworzenia zrzeszeń);

- rozmaitość – jednostajność (określa stopień wymaganego konformizmu);
- historyzm – „medytacyjna improwizacja" (określa stosunek do czasu);
- wolność – przemoc (reguły postępowania);
- rozwój – stagnacja (zasada działania).

Stworzona przez F. Konecznego typologia obejmuje dwadzieścia cywilizacji Starego Świata i dwie Świata Nowego. Siedemnaście cywilizacji starożytnych to: egipska, chińska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, sumeryjska, punicka, egejska, numidyjska, turańska, attycka, spartańska, hellenistyczna i rzymska. Do tego dochodzą dwie starożytne cywilizacje amerykańskie: inkaska i aztecka. Jako aktualnie istniejące badacz wymienia: bramińską, chińską, żydowską, turańską (wywodzące się jeszcze ze starożytności) oraz arabską, bizantyjską i łacińską. Cztery z nich charakteryzuje ustrój rodowy (bramińska, chińska, turańska, arabska), dwie są oparte o quincunx (żydowska, bizantyjska), a tylko w cywilizacji łacińskiej można mówić o logosie.

Według W. Pawluczuka „logos cywilizacji realizuje się w ethosie. Ważnym czy może najważniejszym jest ustrój państwowy (…) idealne państwo ma być, rzecz oczywista, państwem prawa, wolności, sprawiedliwości społecznej itp. Jednak nie do końca. Wartością najwyższą, do chronienia której powołane jest państwo, należą chrześcijańskie wartości moralne. Konieczny odrzuca zatem idee oddzielenia Kościoła od państwa. Stąd też Polska, według niego, musi być państwem katolickim" (Pawluczuk 2003, s. 37).

Takie poglądy mają bezpośrednie odniesienie do koncepcji narodu polskiego. Według Konecznego istota narodu polskiego tkwi w jego katolickim charakterze i jest silnie osadzona na cywilizacji łacińskiej. Dlatego aby zachować odrębność polityczną, należy budować państwo narodowe, które realizuje prawa boskie eksponowane przez Kościół katolicki. Realizacja tego postulatu polegać ma na obronie polskiej tożsamości narodowej, która jest w jednakowym stopniu katolicka i łacińska. Zatem prawa boskie stoją wyżej praw stanowionych, w takim samym stopniu i zależności jak Kościół katolicki stoi ponad instytucjami świeckimi.

Inny polski uczony tego okresu, Florian Znaniecki, pojmował cywilizację jako wynik zwycięstwa pewnych ideałów nad dążeniami, które ludzkość podzieliła z innymi gatunkami zwierzęcymi. Cywilizację odczytuje jako specyficzny związek wspólnoty kulturowej i grupy społecznej. „Zachodzi to wtedy, gdy jakaś swoista grupa społeczna łączy w jedno społeczeństwo wszystkie grupy, do których należą uczestnicy pewnej wspólnoty, i zarazem jednoczy wszystkie systemy i wzorce kulturalne, któremi żyją członkowie tych grup, jako wspólną cywilizację tego społeczeństwa. Taką grupę nazywamy grupą kulturową, gdyż podstawą jej jedności i odrębności społecznej jest właśnie ta więź, którą między jej członkami wytwarza uczestniczenie w tym samym całokształcie kulturalnym" (Znaniecki 1934, s. 18).

Wymienia dwie grupy kulturowe: lud i naród, którym odpowiednio przyporządkowuje cywilizacje ludowe i narodowe. Cywilizację ludową – według F. Znanieckiego – cechuje dążenie do jednorodności i niezmienności. „Lud usiłuje narzucić wszystkim swoim członkom te same systemy lub wzory religiji, moralności, strukturze rodzinnej i rodowej, ekonomji, technice, sztuce, wiedzy, z uwzględnieniem tylko różnic płci i niewielu różnic stanowisk społecznych" (tamże, s. 19). Ważnym elementem funkcjonowania tej cywilizacji jest tradycja, która umożliwia zachowanie całej kultury odziedziczonej po przodkach, niedopuszczenie do zmian oraz przekazanie dorobku w zastanej formie kolejnym pokoleniom.

Wspomnianych cech nie posiada cywilizacja narodowa, ponieważ w jej granicach może istnieć „różnorodność systemów i wzorów, z których każdy stosuje się tylko do pewnej części narodu; chodzi o to tylko, aby wszystkie one podlegały kontroli narodu i dopełniały się nawzajem, tworząc organiczną całość cywilizacji" (tamże, s. 20). W tym ujęciu naród popiera rozwój kultury poprzez rozbudowę istniejących systemów i budowę nowych poprzez przyjęcie niektórych elementów z innych cywilizacji.

Budowę nowej cywilizacji łączy z „twórczością ludzką", czyli jednostkami ludzkimi, które tworzą systemy kulturalne, i grupami społecznymi, które jednoczą te systemy w całość cywilizacyjną (tamże, s. 94). Do budowy cywilizacji wszechludzkiej trzeba nowych ludzi i nowych grup społecznych. Nie można tego dokonać przez dawnych ludzi i w starych typach ustrojowych lub przez niszczenie dawnych starych struktur, budzenie antagonizmów, przymusu czy tłumienia niepożądanych działań ludzkich. Powstanie nowej cywilizacji musi być w całym swym przebiegu zgodne z przyszłą jej istotą. „Jedyną skuteczną działalnością, która doprowadzić może do zaistnienia nowej cywilizacji, jest świadome rozwijanie, dziś i bezustannie w przyszłości, tych właśnie a nie innych sił kulturalnych, których ta cywilizacja potrzebuje do istnienia" (tamże, s. 96).

Socjologia jako nauka społeczna poprzez zainteresowania swoich przedstawicieli realizuje postulat badań i refleksji nad cywilizacjami. Z grona myślicieli należy wymienić m.in. Émile'a Durkheima, Marcela Maussa, Maksa i Alfreda Webera, Pitirima Sorokina, Norberta Eliasa, Benjamina Nelsona, Samuela Huntingtona, Shmuela Eisenstadta czy Francisa Fukuyamę. Z uwagi na charakter niniejszej publikacji skupię się na opisie poglądów ostatnich trzech uczonych.

Poglądy Francisa Fukuyamy, które zawarł on w eseju z 1989 roku *Koniec historii*, nabrały szerszego znaczenia w perspektywie upadku komunizmu i głębokiej zmiany politycznej zachodzącej na początku lat 90. Jego teza mówiąca o końcu procesu historycznego, którego wymiernym znakiem jest upadek komunizmu i zakończenie zimnej wojny przez ówczesne główne mocarstwa, uprawomocnia do stwierdzenia, że od tego momentu większość demokratycznych państw będzie budowała system demokracji liberalnej. Taka teza jest po części odniesieniem do koncepcji Hegla, która mówiła o upadku niewolnictwa, a właściwie zaniku różnic pomiędzy pa-

nem a niewolnikiem. Ustrój liberalnej demokracji opartej na gospodarce rynkowej według Fukuyamy miał być najlepszym z dotychczasowych systemów funkcjonowania społeczeństwa. Jego urealnieniem jest społeczeństwo otwarte powołujące instytucje demokratyczne określające zasady funkcjonowania społeczeństw.

Podstawowymi czynnikami procesów cywilizacyjnych jest rozwój nauk przyrodniczych oraz naturalne tendencje ludzkości do funkcjonowania w perspektywie wolności jednostki. Postęp technologiczny jest nieodwracalny i będzie trwał nawet w obliczu kataklizmów czy nieszczęść nim spowodowanych. Z uwagi na szerokie zaangażowanie się w postęp technologiczny ludzi wywodzących się z wielu kultur następuje jej homogenizacja. Wymiernym zjawiskiem są procesy globalizacji. Zatem należy na nowo zinterpretować zjawisko kultury czy religii. Fukuyama pisze, że „człowiek wierzący, na przykład, realizuje potrzebę uznania poprzez żądanie szacunku dla swych bogów i praktyk religijnych; nacjonalista z kolei wymaga uznania języka narodowego, kultury lub grupy etnicznej. Te dwie przykładowe formy uznania są mniej racjonalne od uniwersalnego uznania proponowanego przez państwo liberalne, gdyż opierają się na arbitralnych rozróżnieniach między grupami ludzi, bądź też między sacrum i profanum. Dlatego religię, nacjonalizm, a także pewien zestaw uznawanych za moralne zachowań i zwyczajów (a więc szeroko rozumianą lokalną «kulturę») traktowano jako przeszkody na drodze ku demokratycznym instytucjom politycznym i gospodarce wolnorynkowej" (Fukuyama 1996, s. 19).

Jednak idealistyczne poglądy głoszące spokojne życie i pokój na świecie nie we wszystkich sytuacjach mogą być zrealizowane. Liberalna demokracja w skali globalnej napotyka najróżniejsze przeszkody. Fukuyama zalicza do nich silne przywiązanie do tradycji religijno-kulturowych wielu społeczeństw oraz niedorozwój ekonomiczny. Widzi negatywne konsekwencje nieprzemyślanego trendu rozwojowego nacechowanego postępem, m.in. rozwój chorób, kataklizmów, informatyzacja i robotyzacja ludzkości. Ponadto widzi olbrzymie trudności moralno-społeczne w tworzeniu tzw. nowego człowieka przy nieodpowiednim wykorzystaniu metod dostępnych współczesnej genetyce. Dlatego w kolejnej książce *Koniec człowieka* pisze, że „poczłowieczy świat może być światem, w którym pojęcie «wspólnego człowieczeństwa» zatraci swój sens, ponieważ zmieszamy geny ludzkie z genami tak innych gatunków, że nie będziemy dokładnie wiedzieć, czym jest człowiek (…) nie musimy postrzegać siebie jako niewolników nieuchronnego postępu technicznego, jeśli postęp ten nie służy ludzkim celom. Prawdziwa wolność oznacza wolność społeczności od chronienia tych wartości, które uważają za najważniejsze – i właśnie z tej wolności musimy skorzystać dziś, w obliczu rewolucji biotechnologicznej" (Fukuyama 2004, s. 287).

Francis Fukuyama mówi, że obecnie istnieje potrzeba bronienia człowieczeństwa w imię godności ludzkiej, a W. Pawluczuk w taki sposób streszcza bieg jego myśli: „gdyby u wszystkich realnie żyjących ludzi odjąć

wszystkie cechy «przypadkowe», uwarunkowane historyczne, kulturowo, ich biografią, sytuacją życiową itp. – to wówczas ukaże się nam nasze prawdziwe «człowieczeństwo». Tego człowieczeństwa powinniśmy bronić i to jest naszą ludzką godnością" (Pawluczuk 2008, s. 55).

Natomiast w kolejnej książce *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie* F. Fukuyama częściowo modyfikuje swoje poglądy oraz ustosunkowuje się do uwag krytycznych wobec swoich dotychczasowych sugestii zawartych w *Końcu historii i Końcu człowieka*. Podkreśla dwie zmiany, które dokonały się w jego interpretacji rzeczywistości. Po pierwsze, mówi o trudnościach w rozwoju nowoczesnego, bezosobowego państwa i po drugie, możliwości, że nowoczesna demokracja liberalna ulegnie rozkładowi lub cofnie się w rozwoju (zob. Fukyama 2019, s. 13).

Wskazuje na dwa podstawowe problemy z którymi dotychczas nie uporała się współczesna demokracja. Jeden z nich dotyczy pragnienia jednostki, aby być szanowanym na równi z innymi. Pisze, że „współczesne demokracje liberalne obiecują i w dużej mierze zapewniają wszystkim minimum równego poszanowania, ucieleśnienie w prawach jednostki, prawach wyborczych i rządach prawa. Nie gwarantują jednak, że ludzie żyjący w demokracji, zwłaszcza grupy marginalizowane, będą się cieszyć równym szacunkiem w praktyce. Lekceważone mogą się czuć całe kraje, co napędza rozwój agresywnego nacjonalizmu, podobnie jak ludzie wierzący, którzy uważają, że ich wiara jest umniejszana i obrażana"(tamże, s. 14).

Drugi problem również mieści się w perspektywie godnościowej człowieka i dotyczy pragnienia bycia uznanym za kogoś lepszego od innych. To pragnienie wynika z potrzeby osiągania wyższych celów, dążenia za ideałami nawet za cenę poświęcenia. Takie wartości jak pokój czy zapewnienie dobrobytu współczesnemu człowiekowi już nie wystarczają, potrzebuje być wyjątkowy, chce angażować się w monumentalne zmagania, dążyć do wielkich rezultatów, tylko po to aby być uznany za lepszego. Niekiedy prowadzi to do wyłonienia bohaterskiego przywódcy a innym razem do pojawienia się tyrana (zob. tamże, s. 14-15).

W pespektywie makrospołecznej F. Fukuyama podkreśla ważność tożsamości i jej rolę w polityce społecznej. Widzialnym efektem prowadzenia polityki tożsamościowej jest gwałtowny wzrost nacjonalizmu oraz upolitycznienie islamu. W tym kontekście uznaje, że „rozkwit polityki tożsamościowej we współczesnych demokracjach liberalnych jest jednym z głównych założeń, z jakimi muszą się one zmierzyć, i jeśli nie zdołamy powrócić do uniwersalnego rozumienia ludzkiej godności, będziemy skazani na nieustający konflikt" (tamże, s. 17).

Natomiast teoria cywilizacji opracowania przez Shmuela N. Eisenstadta częściowo jest oparta na koncepcji religii M. Webera oraz czasu osiowego Karla Jaspersa. Jest ważnym konstruktem intelektualnym i w kontekście rozważań nad zmianami społecznymi zachodzącymi w społeczeństwach nowoczesnych jest ważnym punktem odniesienia wszelkich analiz. Cywilizacja jest relacją między podzielaną w danej grupie ontologiczną (lub kos-

mologiczną) wizją porządku a jej realnym i aktualnym wcieleniem. To założenie spowodowało przyjęcie typologicznego rozróżnienia na cywilizacje osiowe (aksjalne) i nieosiowe, które warunkuje i wyjaśnia różnorodność modeli wewnętrznej dynamiki tych formacji. Innymi słowy cywilizacje stanowią wypadkową interakcji między symbolicznym i instytucjonalnym porządkiem, między wyobrażonym i rzeczywistym ładem społecznym (por. Eisenstadt 2009, s. 34).

Rdzeniem cywilizacji jest „wzajemna relacja między sferą symboliczną i instytucjonalną danej zbiorowości, między ontologiczną i ideologiczną wizją, a organizacją życia politycznego, ekonomicznego, rodzinnego, społecznego, wyłonionymi autorytetami i zbiorowymi tożsamościami. Są zatem areną starcia kulturowo sformułowanych znaczeń, struktury społecznej i ludzkiej sprawczości. Zmiana cywilizacyjna, rozpatrywana jako wariant zmiany społecznej, wynika z ciągłego wzajemnego oddziaływania wskazanych trzech płaszczyzn. Koncepcja Eisenstadta, czerpiąc z tradycji Weberowskiej i współczesnej socjologii, jako pierwsza tak silnie zaznaczyła aktywną i autonomiczną rolę człowieka w przeobrażeniach procesu cywilizacyjnego. Pełna czy właściwa artykulacja tożsamości cywilizacyjnych nastąpiła w Epoce Osi. Nazwa ta odnosi się do okresu między 500 rokiem p.n.e. a I wiekiem naszej ery, kiedy w łonie wielu cywilizacji powstały nowe wizje ontologiczne sprzyjające narastaniu rozziewu między porządkiem transcendentnym i ziemskim. Elementem wyobrażeń o życiu ziemskim stał się niedościgniony, lepszy, ważniejszy, istotniejszy wzorzec życia transcendentalnego, a elementem porządku instytucjonalnego – ponawiane próby rekonstrukcji czy wdrożenia owego wzorca" (Kowalska 2013, s. 45–46).

Na bazie powyżej poczynionych uwag możemy skonstatować, że cywilizacje są w ciągłym ruchu i podlegają nieustannej zmianie. Przyczyn owych zmian należy szukać zarówno w wewnętrznym, tzw. transcendentnym porządku – co w założeniu bezpośrednio nawiązuje do „epoki osi" – oraz kontaktów z innymi cywilizacjami. Cywilizacje osiowe tym się różnią od nieosiowych, że w tych pierwszych występuje „napięcie transcendentalne", które jest źródłem tworzenia się ruchów społecznych, herezji, utopii czy protestów, a te z kolei stymulują rozwój społeczny. Taki stan rzeczy powoduje tendencje do wewnętrznego różnicowania, co było cechą każdej cywilizacji osiowej. Nie cechowały tylko cywilizacji europejskiej. Jako przykłady rozwoju herezji czy tendencji schizmatyckich w łonie cywilizacji osiowych przywoływane są: „heterodoksje judaizmu z okresu Drugiej Świątyni i wygnania, spór ikonoklastyczny w cesarstwie bizantyjskim, podział islamu na szyitów i sunnitów, reakcja protestancka w chrześcijaństwie" (Eisenstadt 2009, s. 80).

Nowoczesność dla S. Eisenstadta jest formą cywilizacji. W wyniku procesów globalizacyjnych wyobrażenie tożsamości nie stanowiło już narzuconego modelu bycia, a stało się przestrzenią do negocjacji, nawet kwestionowaną przez aktorów sceny społecznej: polityków, intelektualistów, ideologów. Powołane do życia ruchy społeczne o charakterze narodowym czy

narodowo-etnicznym stały się odpowiedzialne za radykalne przekształcenie formuły przynależności zbiorowej, w której na pierwszym miejscu pojawiła się płaszczyzna narodowa. U podstaw tworzenia nowoczesnego państwa narodowego stała ideologia nacjonalistyczna promująca integralność polityczno-kulturową i geograficzną, operująca symboliczną wizją identyfikacji z powołanym centrum i zbiorowością. Tożsamości etniczne, regionalne czy religijne stały się wtórne względem narodowych i ograniczone do sfery prywatnej. Relacje między tymi poziomami przynależności pozostawały elastyczne i otwarte na negocjacje, stając się źródłem konfliktów, ale i pozytywnych regulacji obywatelskich w utrwalaniu związku państwo – naród. „Eisenstadt w tym aspekcie wysuwa uogólnienie wskazujące na korelację między formułą relacji państwo – naród a ustrojem politycznym czy kierunkiem rozwoju politycznego państw: im bardziej pluralistyczny i otwarty model tożsamości zbiorowej, im bardziej jest ona dopasowana do tożsamości «pierwotnych», tym mniej narażone jest państwo na konflikty wewnętrzne. Powołana tożsamość narodowa silnie akcentowała rolę granic zbiorowości, jednak nie niwelowała całkowicie poczucia przynależności pojmowanego w szerszych, między innymi cywilizacyjnych kategoriach" (Kowalska 2013, s. 48).

Postępująca nowoczesność, której cechą jest wzrost ekspansji ekonomicznych, politycznych oraz uniwersalizacji religii, powoduje rekonstrukcje lub całkiem nowe konstrukcje tożsamości zbiorowych i indywidualnych. Nowoczesność ma globalny i ekspansywny charakter, co sprawia, że w wielu miejscach na świecie pojawiły się całkiem nowatorskie konstrukty instytucji ogólnoświatowych. Tworzenie takich instytucji jest koniecznością wynikającą z potrzeby realizacji osiągnięć technologicznych. Przeobrażenia systemowe w sposób zasadniczy zmieniły dotychczasowe możliwości funkcjonowania tradycyjnych cywilizacji. Dlatego S. Eisenstadt nie utożsamiał nowoczesności tylko z Europą, co prawda dawał jej status pierwszeństwa, ale jedynie w wymiarze historycznym. Twierdził, że nowoczesność w Europie była tylko początkiem w procesie tworzenia się kolejnych nowoczesnych cywilizacji, zarówno tych osiowych, jak i nieosiowych.

Podobnie jak u F. Fukuyamy, zmiany na scenie politycznej związane z upadkiem komunizmu były istotną przesłanką do opracowania koncepcji cywilizacji przez Samuela Huntingtona. W swojej książce *Zderzenie cywilizacji* wydanej w 1996 roku zwraca on uwagę na trwałość cywilizacji, które pomimo ogromnego wpływu cywilizacji Zachodu na ogólnoświatowy system gospodarczy czy polityczny zachowały swoją odrębność. Podstawą wyodrębnienia każdej z cywilizacji jest religia, którą Huntington traktuje niemal synonimicznie. Warto przy tym nadmienić, że bliżej nie określa istoty religii, traktuje ją jako trwanie bądź zachowanie szeroko rozumianej tradycji religijnej, w której mogą funkcjonować różne wyznania bądź nurty. Twierdzi, że we współczesnym świecie można wyodrębnić następujące cywilizacje: chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną, zachodnią, latynoamerykańską i afrykańską (por. Huntington 2008, s. 54).

Możliwość zachowania odrębności przez poszczególne społeczeństwa upatruje w trwałości kultury, która swoją specyfikę opiera na zachowaniu własnego języka, tradycji czy religii. Dlatego pomimo ujednolicenia we współczesnym świecie modeli gospodarczych i politycznych zakłada rozwój alternatywnych wzorców rozwoju społeczno-kulturowego. Pomimo gwałtownej i zakrojonej na szeroką skalę nowoczesności cywilizacja europejska nie będzie jedyną centralą, obok której gdzieś na peryferiach będą funkcjonowały inne kultury. To w wyniku zachowania istniejącego pluralizmu cywilizacyjnego poszczególne społeczności będą śmielej dążyły do bardziej wyraźnego artykułowania swojej odrębności i tożsamości.

W takich okolicznościach S. Huntington prognozuje, że „w świecie, który tworzy się na naszych oczach, stosunki między państwami i grupami państw należącymi do różnych cywilizacji nie będą zażyłe, a często przybiorą charakter antagonistyczny. Jednakże na styku niektórych cywilizacji konfliktów tych może być więcej. W skali mikro najbardziej konfliktogenne linie graniczne między cywilizacjami to te, które oddzielają świat islamu od prawosławnych, hinduskich, afrykańskich i chrześcijańskich (zachodnich) sąsiadów. W skali makro główny podział przebiega między Zachodem i całą resztą" (Huntington 2008, s. 307).

Mówiąc o cywilizacji zachodniej, Huntington wymienia jej osiem cech: dziedzictwo starożytności klasycznej, katolicyzm i protestantyzm, języki europejskie, rozdział władzy duchowej i doczesnej, rządy prawa, pluralizm społeczny, gremia przedstawicielskie i indywidualizm (Huntington 2008, s. 100–103).

Jednak rozwój cywilizacji europejskiej, którą najpełniej zobrazowuje modernizacja, nie jest bezwarunkowym modelem zmiany w innych społeczeństwach. Cywilizacje niezachodnie nie odrzucają elementów modernizacyjnych, takich jak: masowa edukacja, rozwój komunikacji, transportu czy technologii, wręcz odwrotnie, kładą ogromny nacisk na postęp w wielu wymiarach życia społecznego, jednak przy tym nie odrzucają swojej kultury. W dalszym ciągu swój rozwój opierają na wartościach i normach charakterystycznych dla własnych cywilizacji i zdecydowanie odrzucają westernizację jako model zachodni. Stąd modernizacja umacnia kultury niezachodnie, a cywilizacja zachodnia raczej chyli się ku upadkowi. Dlatego w takich uwarunkowaniach kulturowych oraz przy stale rosnącej obojętności religijnej Europejczyków narzucanie uniwersalnych zasad Zachodu innym kulturom i tradycjom może spowodować wzrost tendencji imperialistycznych, a te z kolei doprowadzą do konfliktów, z których Europa może wyjść pokonana. Dlatego aby uniknąć zderzenia cywilizacji, niezbędna staję się rezygnacja z prób narzucania innym cywilizacjom zachodniego modelu organizacji społeczeństwa oraz tolerancja dla innych cywilizacji.

Przedstawiona powyżej analiza współczesnych teoretycznych koncepcji cywilizacji ukazuje wielość możliwych rozwiązań opisu zmian społecznych, które funkcjonują we współczesnym dyskursie naukowym. W tym podrozdziale nie przedstawiono krytycznych opinii czy alternatywnych

sugestii wobec prezentowanych poglądów, a skupiono się jedynie na prezentacji głównych założeń poszczególnych myślicieli. Już wstępna analiza treści tego zagadnienia wskazuje na doniosłość i ważność problematyki w nim zawartej. Wskazuje na potrzebę ciągłych reinterpretacji zastanych i budowę nowych teorii wyjaśniających przemiany cywilizacyjne. W chwili obecnej wyraźnie brakuje badań empirycznych, które w wymiarze praktycznym mogłyby zweryfikować formułowane tezy. Mam świadomość, że owe trudności wynikają z możliwości precyzyjnego określenia obszaru badań oraz z przyjęcia stosownej konceptualizacji. Próbę opisu i wyjaśnienia zarysowanych problemów mogą stanowić badania prowadzone na pograniczach kulturowych, gdzie wyraźniej można dostrzec i opisać zmiany cywilizacyjne – szczególnie w perspektywie autoidentyfikacji cywilizacyjnej mieszkańców konkretnych regionów. Pogranicza cywilizacyjne traktowane jako fenomeny społeczne nadają się do badań przy wykorzystaniu socjologicznego aparatu pojęciowego i użyciu stosownych dla tej dziedziny nauki metod i narzędzi badawczych. Dlatego też w dalszej części pracy wszelkie analizy i interpretacje wyników badań będą czynione w kontekście powyższych założeń.

1.3. Pogranicze cywilizacyjne jako kategoria badawcza

Uwzględniając liczne koncepcje i teorie dotyczące formułowania się cywilizacji należy zaznaczyć, że nie stanowią one zamkniętych systemów, lecz ciągle podlegają przeróżnym zmianom. Stąd terminu pogranicza cywilizacyjnego nie należy ujmować statycznie, a raczej dynamicznie. Natomiast z powodu występowania wielu cywilizacji w ogólnej perspektywie powinniśmy mieć na uwadze istnienie różnorodnie skonfigurowanych pograniczy cywilizacyjnych. Założeniem przedstawionej koncepcji jest to, aby zaproponowany termin odnosił się nie tylko do przestrzeni społeczno-kulturowej warunkowanej czasem, lecz aby mógł uwzględniać specyficzność konkretnego pogranicza cywilizacyjnego w wymiarze: politycznym, etnicznym, prawnym, moralnym, gospodarczym czy religijnym.

Literatura nauk społecznych i humanistycznych dostarcza nam opisów wielu cywilizacji, ich powstawania i rozwoju. Zazwyczaj tymi problemami zajmują się przedstawiciele nauk związanych z historią, filozofią, politologią i socjologią, a w mniejszej skali tą problematyką zajmuje się ekonomia, nauki techniczne i przyrodnicze. Jednak problematyka pograniczy cywilizacyjnych dotychczas nie doczekała się satysfakcjonujących i całościowych rozstrzygnięć teoretycznych, a tym bardziej empirycznych. Zazwyczaj artykułowane są typowo przyczynkarskie uwagi przy okazji opisów przemian społecznych czy kulturowych. Brakuje kompleksowych rozwiązań koncepcyjnych oraz przynajmniej prób zoperacjonalizowania tego zjawiska.

W literaturze polskiej problemem cywilizacji pogranicza zajął się R.B. Woźniak, który uznał, że „istotną cechą cywilizacji pogranicza jest jej wszechludzki i światowy charakter" (Woźniak 2003, s. 103). Natomiast precyzując przedmiot socjologii pogranicza, w jego zakresie umieszcza „zjawiska i procesy tworzenia się, rozwoju i pośredniczenia różnych zbiorowości społecznych, instytucji, sił i środków. Mieści się w nim również regulowanie procesów społeczno-kulturowych, ekonomicznych, militarnych, edukacyjnych, zdrowotnych, czy też towarowo-usługowych wpływających na efektywność bądź destrukcyjność sił na pograniczu, jak również współżycie i współdziałanie, konflikt i sprzeczności interesów ludzi i instytucji zlokalizowanych na tym obszarze bądź w jego obrzeżu i lokalnych skupiskach centrystycznych o charakterze narodowym" (tamże, s. 103).

Nowatorskie spojrzenie na opis i interpretację pojęcia pograniczy cywilizacyjnych rzucił Andrzej Sadowski, który zwrócił uwagę na istnienie „obszarów pograniczy cywilizacyjnych ulokowanych na znacznej przestrzeni między poszczególnymi cywilizacjami (…) i postuluje określić relacje między cywilizacją a innymi zbiorowościami wyróżnionymi na zasadzie kulturowej i tożsamościowej, zwłaszcza po to, aby ustalić wskaźniki o charakterze cywilizacyjnym, przynajmniej nieco odrębne od religijnych, narodowych, etnicznych, językowych i innych" (Sadowski 2013, s. 279).

W swoich syntezach koncepcyjnych – podobnie jak W. Pawluczuk – przyjmuje założenie, że pogranicze cywilizacyjne stanowi najszerszy typ pogranicza społeczno-kulturowego, stąd wywodzi logiczny postulat prowadzenia badań za pomocą kategorii i metodologii wypracowanej na gruncie dotychczasowych badań nad pograniczem narodowo-etnicznym. Pogranicze cywilizacyjne definiuje jako „zmienny historycznie, znajdujący się między wyróżnionymi cywilizacjami obszar szczególnego zagęszczenia granic historycznych, etnicznych, religijnych, politycznych, językowych i innych, które stanowią czynne (będące składnikiem współczesnej świadomości lub pamięci społecznej mieszkańców danego obszaru) wyposażenie mieszkańców zróżnicowanych kulturowo i które służą do realizacji społecznych procesów włączania i wyłączania, spoiwem konstytuującym pogranicze cywilizacyjne jest wielość dokonujących się tam trwałych kontaktów transkulturowych (transcywilizacyjnych), czyli transgraniczność cywilizacyjna" (tamże, s. 282).

Ujmując pogranicze w perspektywie samoistności, w sposób szczególny należy wyróżnić i ukonkretnić następujące cechy konstytuujące pogranicze cywilizacyjne. Po pierwsze, perspektywiczne ujęcie obszaru cywilizacyjnego, które określa szeroki zakres granic cywilizacyjnych, wynikające z faktu wspólnego zamieszkania przez zbiorowości należące do różnych cywilizacji. Jako że granice cywilizacyjne zazwyczaj mają charakter przejściowy, w praktyce istnieje możliwość jedynie określenia stosunkowo szerokiego pasa pogranicza cywilizacyjnego. Dlatego w kontekście badań empirycznych celowe będzie szerokie wyodrębnienie terytorialnego zakresu danego pogranicza cywilizacyjnego oraz określenie stosunku/więzi do nie-

go mieszkańców. W zakres tej cechy wchodzi również symboliczne wyróżnienie specyficznych różnorodności kulturowych (wielość różnorodnych granic) występujących na określonym terytorium.

Wielość różnorodnych granic społeczno-kulturowych w zmieniających się uwarunkowaniach historycznych ukształtowały poszczególne społeczeństwa i społeczności na zasadzie przyjęcia za swoje określonych konfiguracji kulturowych. W takim układzie drugą cechą wyróżniającą pogranicze cywilizacyjne będzie określenie podstawowych zasobów kulturowych ukazujących specyficzność danych cywilizacji. W tym względzie przyjęcie uznanych za swoje podstawowych (ogólnych) treści kulturowych charakteryzujących daną cywilizację będzie determinantą włączenia lub wyłączenia jednostki lub zbiorowości w obszar określonej cywilizacji. Oznacza to uświadomienie sobie przez określone zbiorowości przynależności do konkretnej cywilizacji. Za Braudelem trzeba podkreślić, że „podstawowe wartości, owe struktury psychologiczne są tym, co decyduje o niesprowadzalności jednych cywilizacji do innych, tym, co oddziela i najbardziej różni. Poza tym są one niezwykle odporne na działanie czasu. Zmieniają się bardzo powoli, przeobrażają po długich, mozolnych, nieuświadomionych przygotowaniach" (Braudel 2006, s. 56).

Nawet gdy uzna się za ważną autoidentyfikację cywilizacyjnych poszczególnych populacji oraz terytorium, na którym funkcjonują, cechą najbardziej wyrazistą, która konstytuuje pogranicze cywilizacyjne, jest fakt występowania lub tworzenia interakcji, a w konsekwencji stosunków międzycywilizacyjnych przebiegających w wielu kierunkach i z różnym natężeniem. Jest to sytuacja (chęci) przekraczania granic własnych cywilizacji i korzystania z zasobów innych cywilizacji celem ubogacenia siebie i wytworzenia nowej jakości. W rzeczywistości społecznej dotyczy to adaptacji i internalizacji elementów innych cywilizacji w wyniku bezpośredniego kontaktu i wymiany lub ich odrzucenia. Taki stan cechuje niezbyt wyraziste wyodrębnienie granic zewnętrznych, jedynego centrum politycznego, kulturowego czy religijnego. Jest to sytuacja wytworzenia się w miarę unormowanych stosunków międzycywilizacyjnych, określających charakter współżycia mieszkańców (por. Sadowski 2019, s. 43–46).

Stopień identyfikacji poszczególnych jednostek i zbiorowości cywilizacyjnych może być również analizowany z perspektywy stanu obecnego, zagrożeń i kierunku zmian konkretnej cywilizacji. Dlatego istotą opisu w tym zakresie stosunków społecznych na pograniczu cywilizacyjnym jest konieczność uwzględnienia czasu i przestrzeni. Powolne zmiany i znacznie szerszy obszar pogranicza cywilizacyjnego niż innego rodzaju pogranicza powoduje zamazywanie się różnic pomimo możliwości występowania lokalnych i krótkotrwałych konfliktów międzycywilizacyjnych. Również procesy globalizacyjne, dynamiczny rozwój technologii komunikacyjnych i tworzenie się społeczeństwa sieciowego w najbliższej perspektywie diametralnie nie zmienią charakteru i specyfiki poszczególnych cywilizacji. Wynika to z tego, że procesy dyfuzji kulturowej dotyczą zazwyczaj poje-

dynczych elementów kultury i w rzeczywistości mają wpływ na oblicze jednej kultury, natomiast dyfuzja cech cywilizacyjnych przebiega znacznie wolniej, bowiem na cywilizację składają się całe kompleksy kultur i w takich warunkach wszelkie zmiany przebiegają znacznie wolniej. Niskie tempo zmian, które bezpośrednio nie jest warunkowane zmianą granic politycznych, narodowych i działań indoktrynacyjnych, daje możliwość głębszego zakotwiczenia się i ugruntowania w świadomości zbiorowej podstawowych cech konkretnej cywilizacji. W takiej perspektywie opisane uwarunkowania determinują zachowanie ciągłości cywilizacyjnej pomimo różnorodnych oddziaływań ideologicznych, wojskowych, gospodarczych czy państwowych.

Przyjmując, że terminu pogranicza nie należy wyłącznie utożsamiać z położeniem przygranicznym w rozumieniu granic państwowych, a przede wszystkim z faktem zamieszkiwania na określonym terytorium przynajmniej dwóch różnorodnych zbiorowości, między którymi w oparciu o kontakty społeczne dochodzi do przenikania kultur, to za pogranicze cywilizacyjne w najogólniejszej formie należy uznać szeroki obszar zamieszkany przez historycznie ukształtowane różnorodne populacje ludzkie, które w toku dziejów wyodrębniły zestaw ogólnych i właściwych sobie cech kulturowych określanych jako cywilizacje, a w wyniku stosunków społecznych są w stanie wytworzyć międzycywilizacyjną rzeczywistość społeczno-kulturową.

W tym rozumieniu za pogranicze cywilizacyjne nie możemy uznawać tylko wyodrębnionej przestrzeni społeczno-kulturowej, w której członkowie zbiorowości wyłącznie identyfikują się z określoną cywilizacją, ponieważ przy takim rozumieniu problemu mamy jedynie sytuację zróżnicowania cywilizacyjnego, która jest bliska pojęciu pluralizmu cywilizacyjnego, który z kolei nie przedstawia cech podstawowego rozróżnienia, jakim jest usytuowanie terytorialne. Stąd istotnym elementem pełnego wyodrębnienia pogranicza cywilizacyjnego staje się uświadomienie obszaru lokalizowania odmienności cywilizacyjnych, ukształtowanych w procesie wieloletniego przenikania zróżnicowanych elementów kulturowych kształtujących poszczególne cywilizacje.

Przedstawiona powyżej próba szerokiego zdefiniowania terminu pogranicza cywilizacyjnego ukazuje duże możliwości interpretacyjne. Stosunkowo duża rozbieżność znaczeniowa i szeroki zakres pojęciowy jest spowodowany złożonością i zakresem materii definicyjnej. Trzeba zaznaczyć, że analizowany termin praktycznie łączy dwa elementy, tj. pogranicze i cywilizację, a zarówno jedno, jak i drugie w istocie stanowi pojęcie bardzo pojemne i złożone. Trudności dodatkowo nawarstwiają się z uwagi na to, że dotychczas powstała nieliczna literatura, w oparciu o którą można by było bardziej krytycznie spojrzeć na formalizację tego terminu. Pozostaje dalsza praca nad jego doprecyzowaniem w perspektywie prowadzenia badań empirycznych i analityczne wkomponowanie tych koncepcji w przedsięwzięcia operacyjne. W sferze dalszych prac koncepcyjnych przygotowujących

do przeprowadzenia badań uznaję pogranicze cywilizacyjne za społeczno-kulturową rzeczywistość, uwarunkowaną wieloma czynnikami historycznymi, geograficznymi, politycznymi i gospodarczymi, które można wyróżnić spośród innych rzeczywistości i zjawisk społecznych celem poddania naukowemu opisowi.

Rozdział 2

Cywilizacja zachodnia i wschodnia jako systemy kulturowe konstytuujące pogranicze cywilizacyjne

Podejmując refleksję dotyczącą wyodrębnienia się dwóch sąsiadujących cywilizacji europejskich, które w sferze terminologicznej funkcjonują jako zachodnia i wschodnia, należy podkreślić, iż sam termin *cywilizacja* odnosi się do wielkich i bardzo złożonych kultur, które znacznie wykraczają poza ramy jednej kultury, zbiorowości państwowych czy narodowych. Dlatego za cywilizacje uznawane są wspólnoty uniwersalne, uznające zmaterializowane wartości, które stanowią megapoziomową całość. Analizując procesy zachodzące we współczesnym świecie, Z. Zagórski wyodrębnia trzy formy ładów cywilizacyjnych, które określa jako ład subcywilizacyjny, ogólnocywilizacyjny i międzycywilizacyjny (por. Zagórski 2011, s. 15–17).

W mowie potocznej bardzo często rozróżnia się ludzi na „cywilizowanych" i „pierwotnych" czy „prymitywnych", jednak bardzo niewielu uczestników tego dyskursu nie jest w stanie precyzyjnie wskazać kryteriów takiego podziału. Taki stan namysłu wynika stąd, że znacznie częściej i chętniej poszczególni aktorzy życia społecznego operują pojęciem *kultura*, które ma znacznie węższe konotacje znaczeniowe. Natomiast cywilizacja pozostała częściowo terminem niedookreślonym i właściwie ciągle czekającym na semantyczne wypełnienie. Dlatego w celu doprecyzowania pojęć cywilizacji, które ukształtowały współczesną Europę, niezmiernie ważne staje się dotarcie do genezy oraz prześledzenie dróg rozwoju cywilizacji zachodniej i wschodniej. Próba określenia cech charakteryzujących wymienione cywilizacje będzie w dalszej konsekwencji rzutować na wypracowanie i przyjęcie określonej perspektywy badawczej. W opisie tych cywilizacji będą brane pod uwagę nie tylko podobieństwa, ale i różnice. Dlatego perspektywy porównawcze proponowane m.in. przez F. Konecznego, S. Huntingtona,

A.J. Toynbee'ego czy P. Bagby'ego będą najskuteczniejszym sposobem dotarcia do istoty owych cywilizacji.

Przy ujmowaniu problemu uformowania się cywilizacji fundamentalnym elementem staje się określenie punktu wyjścia, czyli miejsca i czasu odniesienia. W perspektywie opisu cywilizacji wschodniej i zachodniej interesującym odniesieniem staje się koncepcja sformowana przez P. Bagby'ego – listy cywilizacji. Spośród dziewięciu cywilizacji wydziela on trzy pary „na zasadzie sąsiedztwa geograficznego oraz współczesności trwania: egipska z babilońską, chińska z indyjską, peruwiańska ze środkowoamerykańską" (Bagby 1975, s. 238). Ponadto zaznacza, że „pomiędzy członkami każdej pary można dostrzec podobieństwa nie tyle kultury, ile ogólnego charakteru czy też stopnia rozwoju" (tamże, s. 238). Ten element ładu autor określa terminem „bliźniactwo", który staje się podstawowym czynnikiem umożliwiającym określenie cywilizacji. Ważnym przedsięwzięciem określenia mapy cywilizacji jest umieszczenie na niej cywilizacji klasycznej oraz bliskowschodniej i zachodnioeuropejskiej.

Na cywilizacje w perspektywie historii śródziemnomorskiej zwraca uwagę F. Braudel i wyróżnia ich trzy rodzaje. Pierwsza dotyczy Zachodu. Autor ten utożsamia ją z romańskością, ponieważ Rzym był i jest nadal ośrodkiem tego starego *uniwersum* latyńskiego, później katolickiego, które rozciąga się aż po granice świata protestanckiego, po Atlantyk i Morze Północne, po Ren i Dunaj – rzeki, wzdłuż których kontrreformacja postawiła barokowe kościoły niby czujnych strażników, i aż po światy zaatlantyckie, jakby przeznaczeniem Rzymu w czasach nowożytnych było zachowanie w swej ruchomości imperium Karola V, nad którym słońce nigdy nie zachodzi.

Druga wiąże się z islamem. Islam w jakimś stopniu to anty-Zachód, a jego terytorium zaczyna się w Maroku, sięgając po Ocean Indyjski i wyspy Archipelagu Malajskiego, częściowo podbite i nawrócone na mahometanizm w XIII wieku naszej ery. Przeciwstawność wobec Zachodu łączy się z wzajemnymi animozjami, wrogością i współzawodnictwem.

Trzecie uniwersum obejmuje świat grecki i ściśle związane jest z prawosławiem. Obecnie zawiera cały Półwysep Bałkański, Rumunię, Bułgarię, większość byłej Jugosławii, Rosji (por. Braudel 1982, s. 98).

Ważnym terminem porządkującym dzieje i źródła dzisiejszych cywilizacji w Europie jest pojęcie cywilizacji klasycznej zwanej również grecko-rzymską, która stanowi podstawę do bliższego określania cywilizacji zachodniej i wschodniej. Grecy i Rzymianie byli twórcami cywilizacji, której dorobek ukształtował oblicze kulturowe współczesnej Europy. Mówimy o szerokim kręgu kultury śródziemnomorskiej, którego esencję stanowi dorobek Grecji i Rzymu. Pod wieloma względami dorobek ten traktowany jest jako klasyczny, czyli wzorcowy. Przykładem jest klasyczna architektura grecka, do której Europa odwołuje się także współcześnie. Technika, prawo, literatura, teatr, sport, filozofia – to tylko przykłady sfer zainteresowania starożytnego Greka i Rzymianina.

Jednak podstawowym impulsem kształtowania się różnych wymiarów cywilizacji klasycznej było pojawienie się myśli filozoficznej w starożytnej Grecji. W wyniku podkreślenia przez filozofów wyższości jakości nad ilością refleksja filozoficzna ukierunkowała rozwój kultur europejskich w stronę nauki. Duże znaczenie w kształtowaniu cywilizacji klasycznej odegrała religia. „Grecy bowiem nie mieli ksiąg świętych i nie posiadali stałej kanonicznej dogmatyki. Niepotrzebna więc im była kasta kapłańska, która by ich strzegła. Brak stróżów dogmatyków pozostawiał duży margines dla myśli spekulatywnej. Grecka religijność opierała się na dwóch typach religii: religii publicznej, czyli mitologii, oraz religii misteriów" (Podgórski 2012, s. 16).

Historyk J. Kłoczowski mówi o ukształtowaniu się w Europie we wczesnym średniowieczu „dwóch wielkich kręgów cywilizacyjnych, wschodniego i zachodniego. Krąg wschodni skupił się wokół Konstantynopola, już od IV wieku stanowiącego nieprzerwanie stolicę Cesarstwa Rzymskiego. Mimo że językiem panującym był grecki, świadomość kontynuacji starożytnego Cesarstwa Rzymskiego, władzy uniwersalnej i w założeniu zwierzchniej nad światem, stanowiła w Bizancjum czynnik zasadniczej wagi" (Kłoczowski 2007, s. 11).

Powyższe uwagi dotyczące natury cywilizacji europejskich w kontekście wschodniego pogranicza Polski w sposób dość jednoznaczny formułuje wielu badaczy pogranicza i cywilizacji. Większość z nich podkreśla ścieranie się na wschodnim pograniczu dwóch kręgów cywilizacyjnych – zachodniego, potocznie kojarzonego z przestrzeganiem prawa, stabilności i porządkiem, oraz wschodniego – charakteryzującego się nieobliczalnością, przypadkowością i bezwzględnością. Ten podział ukształtował się przede wszystkim poprzez oddziaływanie dwóch nurtów chrześcijańskich – łacińskiego, który stał się rdzeniem dla cywilizacji zachodniej, i bizantyjsko-słowiańskiego – utożsamianego z cywilizacją wschodnią (por. Braudel 1982, Davies 1997 i 2007, Flis 2012, Halecki 2002, Kieniewicz 2003, Kieniewicz 2014, Kirienko 2004, Kłoczkowski 1997 i 2007, Konieczny 1996, Kurcz 2002, Mironowicz 2000, Pawluczuk 1999, Raźny 2009, Siewierski 2009, Schramm 2013). W wyniku takich uwarunkowań celowe będzie przedstawienie ogólnego modelu obu cywilizacji w kontekście funkcjonowania i roli religii chrześcijańskiej oraz ukazanie roli Kościołów łacińskiego i prawosławnego w procesie formułowania się poszczególnych cywilizacji. Powyższe założenie wpisuje się również w koncepcję S. Huntingtona – opisania współczesnego świata z podziałem na obszary cywilizacyjne wyodrębnione przez dominujące religie czy wyznania.

2.1. Kształtowanie się wschodniej cywilizacji

Wracając do historii i kontekstu ukształtowania się cywilizacji wschodniej, wypada podkreślić, iż jest ona silnie osadzona na cywilizacji greckiej, która funkcjonuje już trzy tysiąclecia. Faktem jest, że „Grecja i świat hellenistyczny upadły w konfrontacji z rzymskimi legiami. Zwyciężeni wychodzą jednak ze stanu poddaństwa, z tej niewoli trwającej cztery czy pięć wieków, gdy Konstantyn zakłada w roku 330 po Chrystusie miasto Konstantynopol. Jest to początek imperium chrześcijańskiego, równego co do obszaru imperium rzymskiemu" (Braudel 1982, s. 100).

Kultura grecka odrodziła się po przeniesieniu stolicy do Konstantynopola i dominowała w Europie prawie do 1453 roku, czyli do czasu zdobycia tego miasta przez Turków. Kultura bizantyjska w okresie swojego rozwoju, jak również podczas stagnacji, świadomie nawiązywała do kultury greckiej. Nawet wtedy, kiedy adaptowała idee chrześcijańskie. Jest to szczególnie widoczne w perspektywie tworzenia się tradycji chrześcijańskiej w dziedzinie architektury sakralnej, obrzędów religijnych, wystroju świątyń i interpretacji dogmatycznych. Trzeba zaznaczyć, że w okresie X–XI wieku niemal pod każdym względem cesarstwo bizantyjskie górowało nad zachodnim, a Konstantynopol stanowił największy ośrodek ekonomiczny i kulturalny, dochodząc być może do prawie niewiarygodnej wówczas liczby miliona mieszkańców (por. Kłoczowski 2007, s. 12).

Bizantyjskie dziedzictwo kulturowe umocniło się w szeroko pojętym obszarze Morza Śródziemnego. Jego obecność szczególnie wywarła duży wpływ na południowe Włochy, gdzie funkcjonowało wiele klasztorów i rozwijał się handel. Związki Bizancjum z Italią są szczególnie widoczne zarówno w sztuce włoskiej, jak i zachodnioeuropejskiej. Wschodnie i zachodnie Kościoły chrześcijańskie miały poczucie jedności, które wynikało ze wspólnej historii i pochodzenia. Na cywilizację bizantyjską szczególne wpłynął ruch monastyczny, stanowiący podstawę kultury bizantyjskiej, do której przenikały wartości chrześcijańskie. Chrześcijaństwo u swoich początków związane było ze śródziemnomorskim kręgiem cywilizacyjnym i panowaniem Rzymu. „W granicach imperium rzymskiego znalazło się bogate dziedzictwo cywilizacji hellenistycznej powstałej z zetknięcia się i zmieszania się pierwiastków greckich, egipskich, syryjskich, mezopotamskich i perskich. Rzym przejął i utrwalił kulturę hellenistyczną, nadając jej własne piętno. Odtąd można mówić o cywilizacji grecko-rzymskiej, z przewagą elementów hellenistycznych (greckich) na Wchodzie, a łacińskich (rzymskich) na Zachodzie" (Olszewski 1983, s. 12).

W tym kontekście, gdy pisze się o początkach chrześcijaństwa jako nowej religii, nieuzasadnione jest wiązanie jej powstania i rozwoju z konkretnym Kościołem, a raczej z regionem i kręgiem cywilizacyjnym. Należy pamiętać, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie uformowały się w Jerozolimie wśród Izraelitów, którzy w dalszym ciągu byli silnie związani z judaizmem i nadal w życiu codziennym przestrzegali Prawa Mojżeszowego.

Członkowie nowo powstałego Kościoła przez długie lata głosili wiarę w Jezusa Chrystusa i wierność nakazom judaizmu. Stąd bez nadmiernej przesady należy stwierdzić, iż judaizm był kolebką chrześcijaństwa i pozostawił głęboki ślad w wewnętrznej i zewnętrznej organizacji Kościoła.

John N.D. Kelly twierdzi, że „do połowy drugiego wieku, kiedy hellenistyczne idee zaczęły się wysuwać na czoło, teologia chrześcijańska była formowana głównie na wzorach żydowskich, a kategorie myślowe niemal wszystkich chrześcijańskich pisarzy przed apologetami były w dużym stopniu żydowskie. To wyjaśnia, dlaczego na przykład nauka Ojców apostolskich, choć ściśle biorąc nie jest nieortodoksyjna, często pobrzmiewa obcą nutą, kiedy się ją ocenia według późniejszych wzorów. Jest też rzeczą pewną, że ta «judeo-chrześcijańska» teologia wywierała ciągle potężny wpływ znacznie poza drugim wiekiem" (por. Kelly 1988, s. 17).

Tak intensywny rozwój wspólnot chrześcijańskich w cesarstwie rzymskim spowodowany był ogromnym zapotrzebowaniem ówczesnego społeczeństwa na nowego typu religie. „Wszelkiego rodzaju zachowane świadectwa mówią o odczuwalnym przez wszystkie warstwy rozpaczliwym pragnieniu zabezpieczenia się przed śmiercią i przeznaczeniem, odkupienia od zła, duchowego oczyszczenia, zjednoczenia z Bogiem. Stare, klasyczne religie miały niewiele do ofiarowania dla zaspokojenia tych potrzeb. Mimo podejmowanych w pewnych okresach prób (na przykład przez Augusta) ożywienia starej pobożności bogowie greccy i rzymscy stracili wszelką siłę ożywczą, jaką kiedyś posiadali" (tamże, s. 20).

Wraz z ekspansją terytorialną Kościoła zmieniła się jego struktura organizacyjna. Cesarstwo, po którym podróżowali pierwsi misjonarze, było, szczególnie we wschodniej części, imperium miast i właśnie to zadecydowało o strukturze administracyjnej Kościoła pierwszych wieków. „W każdym mieście jednostką podstawową była wspólnota kierowana przez jej wspólnego biskupa, wspomaganego przez prezbiterów lub kapłanów oraz diakonów. Cała otaczająca miasto okolica podlegała Kościołowi w mieście. Tego rodzaju model, z potrójną posługą biskupa, kapłana i diakona ukształtował się w niektórych miejscach już w końcu pierwszego wieku" (Ware 2002, s. 19). O tym możemy dowiedzieć się z listów świętego Ignacego, który podkreślał szczególną rolę biskupa i eucharystii w funkcjonowaniu Kościoła (zob. Starowieyski 1988, s. 121–150).

Ten kierunek myślenia i nauki św. Ignacego czy św. Cypriana nieustannie pielęgnuje prawosławie, które interpretuje Kościół jako społeczność eucharystyczną. Kościół – według K. Ware – „urzeczywistnia swoją prawdziwą naturę wtedy, gdy celebruje Wieczerzę Pańską, przyjmując w tym sakramencie Ciało i Krew Chrystusa. Eucharystia jest czymś, co może wydarzyć się tylko lokalnie – w każdej ze wspólnot zebranych wokół swojego biskupa. W każdej lokalnie celebrowanej Eucharystii obecny jest cały Chrystus, a nie tylko Jego część. Kościołem w całej jego pełni jest każda lokalna wspólnota, która co niedzielę celebruje Eucharystię. (…) Prawosławie ciągle pojmuje Kościół jako społeczność eucharystyczną, której zewnętrzna

organizacja, jakkolwiek niezbędna, jest jednak drugorzędna w odniesieniu do wewnętrznego życia sakramentalnego. Prawosławie ciągle kładzie nacisk na zasadnicze znaczenie lokalnej wspólnoty w strukturze Kościoła" (Ware 2002, s. 20).

Takie ujęcie Kościoła istotnie różni się od współczesnej interpretacji tej kwestii przez Kościoły Zachodu, które generalnie rozumieją Kościół jako ogólnoświatową organizację, której każda wspólnota jest częścią większej całości.

Ogromne zmiany w kwestii prześladowań zaszły po 313 roku w związku z podpisaniem przez Konstantyna tzw. edyktu mediolańskiego, który formalnie zakończył okres prześladowań chrześcijan. Ten fakt mógł zajść dopiero po uprzednim nawróceniu się cesarza Konstantyna, co w niedługim czasie zrównało wszystkie religie w cesarstwie, a po jego śmierci nawet przyznano chrześcijaństwu statusu jedynej religii w cesarstwie rzymskim1. Podpisanie w Mediolanie przez cesarza Konstantyna i współcesarza Licyniusza edyktu nie tylko zakończyło prześladowanie chrześcijan, lecz także wyznaczyło okres formułowania się doktryny i organizacji Kościoła. Zwrot Konstantyna ku chrześcijaństwu miał kolejne konsekwencje. W 324 roku zdecydował się on przenieść stolicę cesarstwa rzymskiego do jego wschodniej części – z Italii na wybrzeże Bosforu. „Tutaj, na miejscu greckiego Bizancjum zbudował nową stolicę, którą nazwał swoim imieniem – *Konstantinoupolis.* Motywy tego posunięcia były po części ekonomiczne i polityczne, ale miało ono również podłoże religijne – Stary Rzym zbyt głęboko skażony był pogańskimi skojarzeniami, aby mógł stanowić ośrodek chrześcijańskiego cesarstwa, o którym myślał. W Nowym Rzymie wszystko miało wyglądać inaczej. Po uroczystym otwarciu miasta w roku 330 zarządził, iż w Konstantynopolu nigdy nie będą sprawowane żadne pogańskie obrzędy" (tamże, s. 25).

Chrześcijaństwo pojawiło się w świecie jako religia objawiona i przez to rościło sobie prawo do nadprzyrodzonej genezy swego posłannictwa. Jego ostateczne źródło, jak to pojmowali jasno teologowie wczesnych wieków, znajduje się w Osobie, słowach i czynach Jezusa Chrystusa w związku z objawieniem, którego On był punktem kulminacyjnym. Formułowanie się zasad doktrynalnych jako teoretycznej sfery religii w chrześcijaństwie niezmiennie łączyło się z ciągłością nauczania niepodzielonego Kościoła powszechnego, począwszy od końca pierwszego wieku. W kontekście religii objawionej niezmiernie trudno określić, w jaki sposób i przy pomocy jakich środków to objawienie było przekazywane w Kościele. Trudności te dotyczyły sformułowania jasnych i czytelnych kryteriów oceny. W innym przypadku mogło dochodzić do różnorodnych, a nawet sprzecznych interpretacji podstawowych zasad doktrynalnych. Aby temu zapobiec, cesarz Konstantyn, będąc odpowiedzialnym za własny rozwój nowej religii,

[1] Należy podkreślić, iż pierwszym władcą, który przyjął chrześcijaństwo w 301 roku, był Tiridates III. Jako władca Armenii został nawrócony przez św. Grzegorza Oświeciciela. W roku 315 Grzegorz został wyświęcony na biskupa i tym samym został pierwszym patriarchą (katolikosem) Kościoła ormiańskiego.

ogłosił w 325 roku I sobór powszechny Kościoła w Nicei. Skoro cesarstwo rzymskie miało być cesarstwem chrześcijańskim, Konstantyn pragnął widzieć, iż mocno opiera się ono na jednej ortodoksyjnej wierze. Zadaniem soboru w Nicei było dokładne i szczegółowe opracowanie treści wiary. Nic nie mogłoby symbolizować nowej relacji między Kościołem i państwem tak wyraźnie, jak zewnętrzna oprawa tego zgromadzenia w Nicei. „Sam cesarz przewodniczył mu «jak niebiański posłaniec Boga» – takiego porównania użył jeden z obecnych, biskup Euzebiusz z Cezarei" (tamże, s. 25).

W praktyce sobór w Nicei ekskomunikował Ariusza i wszystkich popierających jego poglądy. Ojcowie soborowi wspólnie ustalili datę święcenia Wielkanocy i spisali dwanaście kanonów dyscyplinarnych, w których między innymi usankcjonowali istnienie trzech głównych stolic chrześcijaństwa (Rzymu, Aleksandrii i Antiochii). „Orzeczenia soborowe zostały zatwierdzone oficjalnie przez cesarza i zyskały status obowiązującego w państwie prawa. Jednakże ani potępienie herezji przez sobór, ani poparcie władzy nie zapewniły jedności w Kościele. Arianizm przetrwał aż do V wieku wśród ludów germańskich nawróconych przez jego zwolennika – biskupa Wulfilę" (Przybył 2006, s. 12–13).

Zwoływanie kolejnych soborów miało z jednej strony sformalizować i ujednolicić doktrynę w jej ortodoksyjnej postaci, a z drugiej potęgowało podział i rozłamy pomiędzy różnymi stanowiskami. Można powiedzieć, że dzieje chrześcijaństwa w jego zewnętrznym wymiarze to dzieje rozłamów i zazwyczaj nieudolnych prób ich likwidacji. W takich okolicznościach powstaje, a następnie potęguje się rozejście tzw. chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu. „Dwie części cesarstwa rzymskiego zawsze się różniły: jedna z nich oparta była na języku i filozofii greckiej skłonnej do spekulacji teologicznych (Wschód), a druga na języku i kulturze łacińskiej, gdzie mniej uwagi poświęcano dysputom teologicznym, a więcej tworzeniu formuł prawnych" (Runciman 1963, s. 7).

Na wschodzie kładziono nacisk raczej na łączność doktrynalną pomiędzy patriarchatami i na prawowierność kultu, co zostało wyrażone w samej nazwie przyjętej przez Kościoły wschodnie, które nazywają siebie Kościołami ortodoksyjnymi, od greckich słów *ortho* – prawdziwy, i *doksa* – oznaczający równocześnie wiarę, naukę i sposób oddawania czci. W językach słowiańskich tę samą relację oddaje określenie „prawosławny", oznaczające prawdziwy sposób sławienia Boga, czyli prawowierny kult. „Nie przypadkiem więc jeden z największych i najbardziej gwałtownych kryzysów w Kościele bizantyjskim, trwający ponad sto lat (726–843), związany był nie z doktryną, lecz kultem i dotyczył sporu wokół ikon. W tym samym czasie Kościół rzymski coraz bardziej ukierunkowuje się na dokładne i jasne określenie doktryny poprzez coraz głębsze definiowanie prawd wiary. W taki też sposób Kościół zachodni będzie rozumiał samo pojęcie «prawowierności» – jako wierność definicjom doktrynalnym" (Przybył 2006, s. 14–15).

W IV wieku, kiedy załamała się jedność administracyjna, zaczęły pogłębiać się również różnice na polu kultury. Na Zachodzie łacina wypiera gre-

kę, z kolei Wschód posługuje się wyłącznie greką. Wraz z różnicą językową pogłębia się podział w płaszczyźnie kultury tak dalece, że każdy z tych kręgów kultury chrześcijańskiej żyje odtąd własnym życiem. W tym czasie na Wschodzie (IV–VI w.) krystalizuje się organizacja patriarchatu, tak bardzo charakterystyczna dla chrześcijaństwa wschodniego. Powstają patriarchaty w Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimie i nowy, ale rychło zyskujący szczególne znaczenie patriarchat w Konstantynopolu. „Chrześcijaństwo wschodnie traktuje siebie jako federację pięciu wielkich patriarchatów. Zachód ma natomiast tylko «patriarchę» – biskupa rzymskiego. Wprawdzie omawiane różnice występują jeszcze w obrębie jednego Kościoła, są one jednak tak istotne, że doprowadzają w najbliższych stuleciach do podziału na chrześcijaństwo wschodnie i chrześcijaństwo zachodnie" (Olszewski 1983, s. 60).

Rozbieżności doktrynalne po raz pierwszy silnie dały znać o sobie w okresie ikonoklazmu. Mimo że w czasie trwania sporów obrazoburczych papieże konsekwentnie opowiadali się za kultem ikon, uchwały II soboru nicejskiego z 787 roku zatwierdzające ich cześć zostają na Zachodzie opacznie zinterpretowane. Powstałe w toku dyskusji nad tym problemem tak zwane Księgi karolińskie, poparte autorytetem synodów we Frankfurcie w 794 roku i w Paryżu w 852 roku, wprowadzają ostre rozróżnienie pomiędzy naturą ikony i jej pierwowzorem, przyznając ikonie rolę wyłącznie ozdobną. Od tego czasu Kościół zachodni sprowadzał znaczenie obrazów wyłącznie do roli użytkowej („Biblia ubogich"). Elementy doktrynalne zyskują nieco większe znaczenie podczas drugiego w dziejach zerwania łączności pomiędzy Kościołami, które miało miejsce w latach 867–870. Spór pomiędzy patriarchą Konstantynopola Socjuszem i papieżem Mikołajem I miał dwa aspekty: jurysdykcyjny, spowodowany mieszaniem się papieża w wewnętrzne sprawy Kościoła bizantyjskiego oraz sporem o zwierzchnictwo nad Bułgarią, i doktrynalny, gdyż Socjusz w swojej encyklice skierowanej do patriarchów wschodnich uznał za herezję wprowadzenie przez Kościół rzymski *filioque* do Symbolu wiary. Dokument ten, zgodnie z doktryną Kościoła, winien być zachowywany w całości i bez jakichkolwiek zmian. Pomimo że łączność pomiędzy Kościołami została przywrócona w dość krótkim czasie, efektem tego podziału było narastanie wyraźnej niechęci Bizantyjczyków do Rzymu i polityki papieży. Niechęć ta z czasem będzie się coraz bardziej pogłębiać (por. Przybył 2006, s. 16–17).

Tak natomiast K. Ware opisuje wydarzenia bezpośrednio poprzedzające oficjalny rozłam pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, które doprowadziły do „wielkiej schizmy"[2]: „W 1054 roku doszło do ostrej sprzeczki. Gdy Normanowie zmuszali Greków bizantyjskiej części Italii, aby dostosowali się do łacińskich zwyczajów, Michał Cerulariusz, patriarcha Konstan-

[2] Użycie terminu „wielka schizma" wydaje się z ekumenicznego punktu widzenia najbardziej odpowiednim określeniem rozłamu chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie. Jest to sensowny kompromis, ponieważ u autorów związanych z Kościołem rzymskokatolickim to wydarzenie funkcjonuje w literaturze jako „schizma wschodnia", co wskazuje na odejście/odłączenie Kościoła prawosławnego, natomiast autorzy związani z Kościołem prawosławnym używają terminu „schizma zachodnia", co interpretowane jest odwrotnie. Dlatego dla potrzeb tego opracowania będę używał terminu „wielka schizma", który oznacza rozłam Kościoła chrześcijańskiego z 1054 roku.

tynopola, zarządził, aby łacińskie kościoły tego miasta przyjęły praktyki greckie, a gdy te odmówiły, w 1052 roku nakazał je zamknąć. Z pewnością było to przykre posunięcie, ale jako patriarcha miał do tego prawo. Jedną z praktyk, wobec której Michał i jego stronnicy sprzeciwiali się w szczególności było łacińskie użycie «opłatka», przaśnego chleba, w Eucharystii, zagadnienie, które nie pojawiło się w sporach IX wieku. W 1053 roku Cyrulariusz przyjął jednak bardziej pojednawczą postawę i w liście do papieża Leona IX wyraził gotowość przywrócenia imienia papieża w dyptychach. W odpowiedzi na tę propozycję i w celu uporządkowania spornych kwestii greckich i łacińskich zwyczajów, w 1054 roku papież Leon wysłał do Konstantynopola trzech swoich legatów, którym przewodniczył kardynał Humbert, biskup Silva Candida. Wybór kardynała Humberta był niefortunny, bowiem podobnie jak i Cerulariusz był on człowiekiem trudnego i nieprzejednanego charakteru, i trudno było oczekiwać, aby ich wzajemne spotkanie miało przysłużyć się przyjaznym relacjom pomiędzy Wschodem i Zachodem. Swoim pojawieniem się u Cerulariusza legaci nie wywołali korzystnego wrażenia. Rzucając weń listem od papieża, wycofali się bez przekazania zwyczajowych pozdrowień, a sam list chociaż podpisany przez Leona, w rzeczywistości sporządzony był przez Humberta i miał wyraźnie nieprzyjazne brzmienie. Po tym incydencie patriarcha nie chciał mieć więcej do czynienia z legatami. Ostatecznie Humbert stracił cierpliwość i na ołtarzu świątyni Mądrości Bożej złożył bullę z ekskomuniką przeciwko Cerulariuszowi. Pośród innych zawartych w tym dokumencie bezpodstawnych oskarżeń Humbert zarzucił Grekom pomijanie Filioque w Symbolu Wiary! Nie udzielając żadnych wyjaśnień co do swego postępowania, Humbert bezzwłocznie opuścił Konstantynopol, a po powrocie do Italii przedstawił całe to wydarzenie jako wspaniałe zwycięstwo Rzymu. Cerulariusz i jego synod odwzajemnił się anatematyzując Humberta (bynajmniej nie Kościół Rzymu). Próba pojednania dodatkowo pogorszyła i tak trudną sytuację" (Ware 2002, s. 67–68). Jest charakterystyczne – jak podaje D. Olszewski – że gdy w 1054 roku konflikty między najwyższymi autorytetami zdolne były doprowadzić do rozłamu, to w okresie późniejszym wzajemne porozumienia na szczeblu najwyższych autorytetów kościelnych nie mogły doprowadzić do zjednoczenia obu Kościołów. Zadecydowały o tym – jak zobaczymy – późniejsze wydarzenia historyczne. One właśnie utrwaliły i pogłębiły wzajemną niechęć w świadomości społecznej obu wspólnot chrześcijańskich i uczyniły schizmę faktem dokonanym na całe stulecia (por. Olszewski 1983, s. 84).

Bizancjum miało ogromne znaczenie dla zachowania tradycji greckiej, jednak w kontekście budowy państwa chrześcijańskiego bardziej odnosiło się do cesarstwa rzymskiego niż do Hellenów. Takie stanowisko łączono z „niebezpieczeństwem pogańskiej tradycji greckiej i stale przed nią ostrzegano, zwłaszcza ze strony środowisk mniszych, z którymi opinia ogółu ludności liczyła się w sposób szczególny" (Kłoczkowski 1997, s. 86). Właśnie środowiska mnisze kreowały style i sposoby życia, a także dawały

impulsy do kształtowania duchowości. „Taką właśnie wymowę ma potężny mistyczno-teologiczny ruch odnowy określany jako hesychazm, którego głównym teoretykiem stał się świątobliwy i uczony mnich, potem arcybiskup Tesaloniki, Grzegorz Palamas (1296–1359), kanonizowany w kilka lat po śmierci" (tamże, s. 87). Istota ruchu nawiązuje bezpośrednio do tradycji pustelniczych oraz doświadczeń mistycznych, które poprzedzone rytmicznym oddechem pozwalały kontemplować w skupieniu modlitwę. Praktyki modlitewne szybko stały się popularne wśród mnichów, bowiem pozwalały zaangażować się w modlitwę całym ciałem, a nie tylko umysłem.

Ogromne zmiany w funkcjonowaniu kultury prawosławnej nastąpiły po zdobyciu przez Turków Konstantynopola. Kościół prawosławny w niewoli tureckiej utracił łączność z państwem, co było ważnym elementem funkcjonowania prawosławia. Ingerencja sułtana w działalność Kościoła była ogromna. Jak podają historycy, „przez 500 lat tureckiej niewoli było łącznie 159 patriarchów. Z tej liczby 20 zmarło naturalną śmiercią w czasie sprawowania urzędu, zamordowano – 6, zrzekło się godności – 27, zaś 105 samowolnie usunięto" (Olszewski 1983, s. 180). Największego spustoszenia dokonywano w świadomości świeckich, bowiem systematycznie z młodych chrześcijan robiono sułtańskich niewolników lub wysyłano do wojska w celu dokonania muzułmańskiej agitacji. W takich okolicznościach i uwarunkowaniach polityczno-historycznych od XV wieku Moskwa przejmuje ciągłość prawosławia. Po wyzwoleniu Rusi spod dominacji Mongołów „w 1547 roku książę moskiewski Iwan IV przyjmuje tytuł cara, jako odpowiednik bizantyjskiego tytułu *bazileus*, a w r. 1596 metropolita moskiewski zastał patriarchą" (por. tamże, s. 181). Prawosławie moskiewskie częściowo różniło się od kijowskiego, bowiem ukształtowało się w bezpośrednim sąsiedztwie azjatyckich kultur i musiało wypracować własny sposób funkcjonowania i własna kulturę. Natomiast prawosławie kijowskie zasadniczo nawiązywało do chrześcijaństwa bizantyjskiego. Według Evdokimova w ciągu dziesięciu wieków Rosja przyswoiła dużą część dziedzictwa bizantyjskiego i począwszy od XIX wieku przystąpiła do wielkiej syntezy swoich problemów. W tym okresie rosyjskie prawosławie wydało całą masę myślicieli, którzy na nowo podnosili ważne kwestie dotyczące chrześcijaństwa i zestawiali z rzeczywistością. Do tej grupy należy zaliczyć przede wszystkim S. Bułgakowa, P. Floreńskiego, W. Sołowiowa czy M. Bierdiajewa (por. Evdokimov 1986, s. 47–57).

W toku dziejów cywilizacja wschodnia, ukształtowana na bazie chrześcijaństwa wschodniego, wyznaczyła w miarę trwałe granice kulturowe. Obszar ten można ulokować „między Azją Mniejszą a Morzem Barentsa, sięgając koła podbiegunowego. Swoją zachodnią granicę poprowadziło przez kraje nadbałtyckie, wschodnią Polskę, Słowację. Zagarnęło na swoją stronę Rumunię, Bułgarię, Serbię, Grecję, Cypr. Ulokowało w swych granicach potężną Rosję i zdecydowaną większość Ukrainy" (Radziukiewicz 2008, s. 6).

2.1.1. Chrystianizacja krajów słowiańskich

Oficjalne akty chrystianizacji – według A. Mironowicza – „we wszystkich krajach Europy Środkowo-Wschodniej, poczynając od Karantanii, poprzez Chorwację, Bułgarię, Serbię i Ruś, nie oznaczały natychmiastowego przyjęcia chrześcijaństwa przez ogół społeczeństwa. Chrystianizacja była procesem długotrwałym, a różne relikty pogaństwa przetrwały przez kilka stuleci. Mimo to chrześcijaństwo od momentu swego zakorzenienia się wnosiło ze sobą głębokie przemiany we wszystkich aspektach życia mieszkańców tych państw. Narody, słowiańskie i niesłowiańskie, w zależności od opcji przyjętego chrześcijaństwa, przyjmowały równocześnie ogromne dziedzictwo cywilizacji bizantyjskiej lub łacińskiej. Dla tego regionu Europy fundamentalną rolę w rozwoju chrześcijaństwa przyniosła działalność świętych Cyryla i Metodego" (Mironowicz 2003, s. 22–23).

Wspomniani święci, znani później jako Apostołowie Słowian, urodzili się w pierwszej połowie IX wieku w Sułuniu. Otrzymawszy staranne wykształcenie, już w młodości brali udział w misjach prowadzonych przez Bizancjum, między innymi Konstanty wraz z patriarchą Focjuszem w 855 roku udał się do Arabów, a w 860 roku wraz z Metodym do Chazarów. Na Krymie odnajdują relikwie św. Klemensa, które później ze sobą zabierają do Rzymu. „Po ukończeniu misji wśród Chazarów zajęli się przekładem Ewangelii na niedzielę i święta, a później uzupełnili tłumaczeniem Dzieje i Listy Apostolskie, a także *Parymeinika* ksiąg liturgicznych" (Klinger 1983, s. 366).

Jednak zasadnicza działalność obu braci rozpoczęła się w 863 roku, kiedy to wyruszyli na Morawy (obecnie terytorium Czech i Słowacji). Udali się tam na zaproszenie księcia tych ziem Rościsława, który prosił o chrześcijańskich misjonarzy zdolnych nauczać jego lud w jego własnym języku i sprawować nabożeństwa po słowiańsku. Słowiańskie nabożeństwo wymagało słowiańskiego tekstu Pisma Świętego i słowiańskich ksiąg liturgicznych. Bracia podjęli pracę nad kolosalnym dziełem przekładu, jeszcze zanim wyruszyli na Morawy. Na wstępie musieli opracować odpowiedni słowiański alfabet. W swych przekładach posłużyli się odmianą języka słowiańskiego, którą znali z dzieciństwa – dialektem macedońskim, używanym przez Słowian w rejonie Salonik. W ten sposób dialekt macedońskich Słowian stał się językiem cerkiewnosłowiańskim, który do dzisiaj pozostaje językiem liturgicznym wielu Kościołów prawosławnych, w tym Kościoła prawosławnego w Polsce. Wprowadzenie nowego języka liturgicznego w ówczesnym czasie nie było łatwym przedsięwzięciem, bowiem do tego czasu wyznawano zasadę tzw. trójjęzyczności[3], w myśl której można godnie było chwalić Boga w języku hebrajskim, greckim i łacińskim.

Zdecydowanymi przeciwnikami misji Cyryla i Metodego w Europie Środkowej byli duchowni niemieccy, którzy już wcześniej podjęli próbę misji na Morawach. Efekty ich działalności były nikłe z uwagi na język ła-

[3] Cyryl wspomnianą zasadę nazywa „trójjęzyczną herezją Piłata", ponieważ w tych językach Piłat umieścił napis na krzyżu Chrystusa.

ciński, który był zupełnie niezrozumiały i obcy dla ludności zamieszkałej te ziemie. Stąd drogą dyplomatyczną starali się przedstawić Rzymowi sprzeczne informacje na temat ich misji. Aby uwolnić misję od niemieckich wpływów, Cyryl postanowił poddać się bezpośredniej opiece papieża. Fakt, że Cyryl zwrócił się do Rzymu, wskazuje na to, że sporu między Socjuszem i Mikołajem nie traktował zbyt poważnie. Wschód i Zachód ciągle były dla niego zjednoczone jako jeden Kościół i kwestią pierwszorzędną nie było to, czy podlegał Konstantynopolowi czy Rzymowi, ale możliwość dalszego stosowania języka słowiańskiego w nabożeństwach. „W 868 roku bracia osobiście udali się do Rzymu, a ich prośba została pozytywnie załatwiona. Następca Mikołaja I, papież Hadrian II, przyjął ich życzliwie, a potwierdzając możliwość użycia języka słowiańskiego jako języka liturgicznego na Morawach, okazał greckiej misji pełne wsparcie. Zatwierdził dokonane przez braci przekłady i kopie ich słowiańskich ksiąg liturgicznych złożył na ołtarzach głównych kościołów miasta" (Ware 2002, s. 85).

Do dnia dzisiejszego kwestią sporną jest charakter liturgii cyrylo-metodiańskiej. „Tradycyjni historycy rosyjscy – według Klingera – uważali, że był to oczywiście obrządek z liturgią przetłumaczoną na język słowiański. O tym, że Bracia poza Pismem Świętym tłumaczyli fragmenty ksiąg liturgicznych w latach 860–885, wiemy dobrze. Nie wiemy tylko, niestety, jakie to były księgi. F. Dvornik przypuszcza, że ponieważ Konstanty i Metody, przyszedłszy na Morawy, już zastali tam odprawianą na terenach księcia Rościsława liturgię łacińską, której prosty lud nie rozumiał, więc by nie wprowadzać większego zamieszania, przetłumaczono tylko już ogółowi znaną liturgię łacińską na język słowiański, natomiast inne oficja odprawiali po słowiańsku, lecz według obrządku greckiego, jak byli do tego przyzwyczajeni. Te obrzędy bowiem nie były jeszcze zakorzenione wśród ludu. Grecką pozostała także dyscyplina postna wprowadzona przez Apostołów Słowian" (Klinger 1983, s. 369–370).

Obok tych sporów jest J. Umiński, który wskazuje na wykrystalizowanie się specyficznej obrzędowości słowiańskiej, odmiennej niż łacińska czy bizantyjska. Twierdzi, że Bracia Sołuńscy przyszli na Morawy z obrządkiem bizantyjskim, ale z uwagi na obecność misjonarzy niemieckich chrześcijaństwo metodiańskie przekształciło się bardzo szybko w pewnego rodzaju stop bizantyjsko-rzymski. Dalej ten sam autor uważa, że ta sama liturgia była w Polsce, a nawet na Rusi, gdzie za Włodzimierza, chrześcijaństwo przeniknęło w obrządku metodiańskim, który później dopiero został wyparty przez obrządek bizantyjski, podobnie jak w Polsce – przez obrządek łaciński" (por. Umiński 1953, s. 3–8).

Przybycie Metodego do Wielkich Moraw zbiegło się z uniezależnieniem tego państwa od monarchii wschodniofrankijskiej. Książę Świętopełk, który poprzednio był zdecydowanym przeciwnikiem misji słowiańskiej, w nowej sytuacji politycznej stał się jej cichym stronnikiem. Za jego panowania Wielkie Morawy przeżywają okres swojego najwyższego rozwoju. „W skład państwa Świętopełka weszły Morawy, Słowacja, Czechy, obszary nad gór-

ną Cisą oraz tereny zamieszkałe przez plemię Wiślan i Serbów łużyckich (…) sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, a później ze schrystianizowaną Rusią i Czechami, musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Chrystianizacja ziem polskich została rozpoczęta za panowania księcia morawskiego Świętopełka" (Mironowicz 2003, s. 30–34).

W chwili obecnej brak jednoznacznych źródeł historycznych dotyczących misji słowiańskich na terenach Polski zmusza do daleko idącej powściągliwości w kreowaniu przesądzających opinii. Z jednej strony tacy badacze jak A. Mironowicz, F. Kmietewicz, M. Bendza, J. Klinger, Z. Dobrzyński, J. Umiński, J. Widajewicz, H. Łowmiński są zwolennikami tezy o wcześniejszej obecności obrządku słowiańskiego niż łacińskiego, natomiast K. Buczek, T. Silnicki, J. Powiat, G. Labuda prezentują odmienne stanowisko. Jednak w tym opracowaniu warto zaprezentować pewne fakty sugerujące obecność misji cyrylometodiańskiej na terenach polskich przed oficjalną datą chrztu Polski z uwagi na przedmiot badań, którym jest kształtowanie cywilizacji europejskich.

Za obecnością obrządku słowiańskiego w Państwie Wiślan świadczy fragment z „Żywota Metodego", w którym padają następujące słowa. „Książę pogański, silny bardzo, siedzący w Wiśle, urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego [kazał mu] powiedzieć [Metody]: Dobrze [będzie] dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na ziemi cudzej; i będziesz mnie wspominał. Tak też się stało" (Apostołowie... 1988, s. 111).

Dla J. Klingera nie ulega wątpliwości, że pierwszy chrzest zbiorowy w państwie Wiślan musiał być narzucony ze strony państwa Wielkomorawskiego i to jeszcze za życia Metodego. W związku z tym Józef Widajewicz wysuwa przypuszczenie, że wzmianka w liście biskupów niemieckich do papieża Jana IX z roku 900 o wysłaniu Wichinga do „jakiegoś świeżo ochrzczonego ludu, który został podbity przez samego księcia (Świętopełka) i z pogan nawrócony na chrześcijaństwo, odnosi się do tego samego wydarzenia, o którym mówi Żywot Metodego" (por. Klinger 1983, s. 375).

Panowanie Świętopełka nad państwem Wiślan i Śląskiem jest udokumentowane w źródłach historycznych. Na ich podstawie ustala się zasięg biskupstwa morawskiego, które na północy miało sięgać po Bug i Styr. „Podstawą do wyznaczenia takiego oddziaływania państwa morawskiego stał się dokument wyznaczający granice biskupstwa praskiego wystawiony w 1086 roku przez cesarza Henryka IV. Według tego dokumentu biskupstwo praskie, które objęło dawne ziemie władyctwa morawskiego swoim zasięgiem docierało do Bugu i Styru" (Mironowicz 2003, s. 37).

Tezę o funkcjonowaniu w tym okresie obrządku słowiańskiego na terenach obecnej Polski potwierdza F. Kmietowicz, argumentując następującymi odkryciami archeologicznymi:

1. Odkrycie w 1954 roku przez prof. W. Antoniewicza w Wiślicy szczątków niewielkiego kościoła z epoki przedromańskiej uderzająco podobnego do kościoła w Starem Meście i w Pradze.
2. Pod północną ścianą kościółka w Wiślicy odkryto nieregularne, gipsowe dno chrzcielnicy. Zgodnie z ówczesnym zwyczajem chrzczono dorosłych pogan przez całkowite ich zanurzenie w wodzie. Prof. Z. Wartołowska łączy ten zabytek z podbiciem Wiślan przez Świętopełka w 879 roku. Dobudowanie tej kaplicy według tej autorki wskazuje na słowiański charakter tego ośrodka w IX wieku. W tym bowiem czasie, pomimo zakazów soborów, na Zachodzie ustala się zwyczaj chowania zmarłych nie tylko w nawach, lecz nawet w prezbiteriach kościołów, podczas gdy Wschód pozostaje wierny dawnemu zwyczajowi, dobudowując w celu chowania bardziej znaczących zmarłych osobne kaplice, nieraz obok prezbiterium.
3. Dodatkowo odkrycia w kościele św. Salwatora w Krakowie, w Ostrowie Lednickim, katedrze poznańskiej czy w Smogorzewie na Śląsku, gdzie odkryto groby biskupów niełacińskich, świadczą o obecności tego obrządku w dawnej Polsce (por. Kmietowicz 1994, s. 21–22).

Zwolennicy obecności obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich wskazują jeszcze na dwa wydarzenia – funkcjonowanie w Krakowie stolicy biskupiej obrządku słowiańskiego i chrzest Mieszka I. Kiedy chrześcijaństwo wkraczało na ziemie jakiegoś księstwa czy królestwa we wczesnym średniowieczu, tworzyło wpierw biskupstwo misyjne. Po objęciu całego obszaru przekształcano je w zwykłe biskupstwo podporządkowane jednemu z nich, które stawało się arcybiskupstwem. Wówczas granice arcybiskupstwa, zwanego też metropolią, pokrywały się z granicami księstwa czy też królestwa.

„Tymczasem Gall podaje, że za czasów Bolesława Chrobrego Polska posiadała dwie metropolie. Kadłubek nieco poszerza wiadomość, dodając, że granice biskupstw w obydwu metropoliach zostały dokładnie rozgraniczone, a Długosz stwierdza, że Mieszko I wraz z żoną Dubrawką i ich synem Bolesławem założyli dwie metropolie w Polsce, jedną w Gnieźnie, drugą w Krakowie" (tamże, s. 33).

Jednym z dowodów na istnienie katedry obrządku słowiańskiego było brzmienie imion dwóch pierwszych biskupów krakowskich. Informacje te pochodzą z *Katalogu biskupów krakowskich*. Wiarygodność katalogu nie budzi wątpliwości. Najstarszy z nich przechowuje się w odpisie z XIII w., lecz sporządzony został na podstawie zapisów dawniejszych. Przed uformowaniem się łacińskiego biskupstwa w Krakowie (1000) rezydował w tym grodzie biskup obrządku słowiańskiego – Prochor (Prohorius, Prochoros). Drugim w katalogu biskupów krakowskich był duchowny niemieckiego pochodzenia Prokulf (Proculphus, Proclos). Nie ma podstaw do stwierdzenia, że władyka Prochor osiadł w Krakowie w czasach Metodego lub wkrótce po jego śmierci. List episkopatu niemieckiego z 900 roku do papieża Jana IX nie mógłby pominąć istnienia biskupa krakowskiego na terenie metropolii mo-

rawskiej. Wydaje się, że Prochor mógł być pierwszym ordynariuszem diecezji krakowskiej obrządku słowiańskiego powstałej przed 970 rokiem lub jednym z jego następców przed 1000 rokiem (por. Mironowicz 2003, s. 43).

O chrzcie Mieszka I z historycznych opracowań praktycznie niczego nie możemy się dowiedzieć. Nie wiadomo, gdzie odbyła się ta ceremonia i jaki miała charakter. Jest to wielce zastanawiające, ponieważ w tamtych czasach przyjęcie chrztu nawet przez niewielkie księstwo uważane było za triumf chrześcijaństwa, a kronikarze z wielką starannością opisywali takie wydarzenia. W tej sprawie Klinger przedstawia następujący fragment kroniki Thietmara: „Owa bowiem wierna wyznawczyni Chrystusa (czyli Dąbrówka), widząc swojego małżonka pogrążonego w różnorakich błędach pogaństwa, *vario gentilitatis errore*, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary, *quelitet hunc sibi sociaret in fide*. Umyślnie postępowała ona jakiś czas zdrożnie, aby później działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu wspomnianego małżeństwa nadszedł czas Wielkiego Postu i Dobrawa starała się złożyć Bogu dobrowolna ofiarę przez wstrzymanie od mięsa i umartwianie swojego ciała, jej małżonek namawiał ją słodkimi obietnicami do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach" (por. Klinger, s. 381).

W tekście tym zastanawia, że Mieszko nie jest wprost nazwany poganinem, lecz tylko pogrążonym w różnorakich błędach pogaństwa, i że Dąbrówka zamiast go nawrócić do Chrystusa, uczynić chrześcijaninem, ciągle myśli, by go jedynie pozyskać dla swojej wiary, albo raczej: w jaki sposób by go połączyć ze sobą we wierze. Na tej podstawie wielu autorów sugeruje, że Mieszko wcześniej przyjął chrzest w obrządku słowiańskim (zob. Dobrzyński 1989, s. 42–68, Kmietowicz 1994, s. 39–42).

Obrządek słowiański niewątpliwie był zwalczany przez zwolenników „trójjęzycznej herezji". Działania te zostały podjęte zwłaszcza po wspomnianej już bulli papieża Jana VIII zakazującej Metodemu odprawiania liturgii słowiańskiej i zalecającej nabożeństwa w języku greckim lub łacińskim. Wynika z tego, że biskupi łacińscy nie sprzeciwiali się liturgii greckiej, ale zwalczali liturgię w języku słowiańskim i konkurencyjną hierarchię. Nie ma dowodów na to, że działalność biskupa Wojciecha dotarła do Krakowa, na terenie którego funkcjonowała katedra św. Michała. Wydaje się, że analogicznie do sytuacji na Morawach po roku 885, usunięciem duchownych posługujących się liturgią słowiańską zajęła się władza świecka. W przypadku ziem polskich proces ten nastąpił za panowania Bolesława Chrobrego (Mironowicz 2003, s. 44–45).

Państwo polskie – według Z. Dobrzyńskiego – powstało z dwóch części, z państwa Wiślan i państwa Polan. „Wiślanie przyjęli chrzest w roku 875 w obrządku słowiańskim od Morawian. Polanie przyjęli chrzest w roku 966 od Czechów (…) przyznanie się do uprawiania przez naszych przodków w IX, X, XI, i XII stuleciu obrządku słowiańskiego wcale nas Polaków nie dyskwalifikuje pod względem religijnym ani cywilizacyjno-kulturalnym,

tak samo jak nie dyskwalifikuje to Greków, Bułgarów, Serbów, Morawian, Czechów i Rusinów (...) w wieku XII Polacy przeszli ostatecznie na obrządek łaciński i on stał się wkrótce głównym elementem naszego poczucia narodowego. Czyż jednak nie powinniśmy odnosić się z największym szacunkiem dla historii obrządku słowiańskiego, od którego nasze polskie chrześcijaństwo rozpoczęło się" (zob. Dobrzyński 1989, s. 482–493).

Polska od momentu formowania się struktury państwowej przez całe średniowiecze była na szlaku krzyżujących się wpływów Wschodu i Zachodu. Poprzez przyjęcie chrześcijaństwa ze strony Czech w 966 roku znalazła się w sferze cywilizacji łacińskiej. Równocześnie ziemie polskie były na peryferiach łacińskiej chrześcijańskiej Europy. Właśnie w średniowieczu uformowały się granice etniczne i terytorialne Polski, wykształciła się tożsamość kulturowa. Wyznanie prawosławne o tradycji bizantyjsko-ruskiej było obecne w granicach państwa polskiego już w czasach panowania Bolesława Chrobrego. Po przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś Kijowską zasięg oddziaływania tego państwa zaczął nabierać treści kościelno-religijnej (zob. Mironowicz 2003, s.77–78).

W XI i XII wieku dosyć poprawnie układały się stosunki polsko-ruskie. Znane są przykłady przebywania na dworze Bolesława Chrobrego kapłana ruskiego, który był zatrudniony w mennicy królewskiej, i kapłanów łacińskich w Kijowie. Magnaci obu stron żenili się z Rusinkami i Polkami. W tej „gmatwaninie pokrewieństw" możemy dopatrywać się przyczyny wielkiej tolerancji wyznaniowej (zob. Sielicki 1988, s. 36–39). Wymarsz Bolesława Chrobrego do Kijowa w 1018 roku i zajęcie Grodów Czerwieńskich zapoczątkowało stałą obecność Kościoła prawosławnego w granicach państwa polskiego.

Za sprawą przedstawionych powyżej faktów i opracowań z całą pewnością możemy stwierdzić, iż szczególnie ziemie położone nad środkowym Bugiem były pod wpływem wschodniego chrześcijaństwa, a ludność tam zamieszkująca została ochrzczona w obrządku słowiańskim. „W dziejach polsko-ruskich i później polsko-rosyjskich stosunków wyznaniowych jest, niestety, dużo kart ciemnych, spowodowanych określonymi warunkami politycznymi. Tym bardziej więc należy pamiętać o prawdziwej tolerancyjnej atmosferze panującej w tych stosunkach w XI i XII stuleciu" (Sielicki 1988, s. 39).

W końcu XIII wieku Kościół prawosławny na ziemiach ruskich należał do metropolii kijowskiej. Metropolia ta obejmowała terytorium dawnego Wielkiego Księstwa Kijowskiego. „W 1300 roku metropolita kijowski Maksym przeniósł metropolię prawosławną z Kijowa do Klaźmy, a stamtąd w roku 1308 do Moskwy" (Dobrzyński 1992, s. 43). „Ta decyzja była sygnałem tworzenia się nowego ośrodka religijnego i politycznego na Rusi" (Mironowicz 2003, s. 113). Książęta kijowscy, a następnie moskiewscy bardzo często posługiwali się Kościołem prawosławnym do zjednoczenia swoich ziem i stawali się w odczuciu władców Polski swoistym zagrożeniem. Aby

temu zapobiec, podejmowano próby ustanowienia w Polsce i na Litwie niezależnej struktury Kościoła prawosławnego.

Powołanie metropolii litewskiej znacznie uszczupliło władzę metropolitów kijowskich rezydujących na terenie Księstwa Moskiewskiego. W 1303 roku książę halicki Jerzy I uzyskał zgodę od patriarchatu konstantynopolitańskiego na ustanowienie osobnej metropolii z siedzibą w Haliczu. Wraz z powstaniem metropolii organizowane były biskupstwa, protopopie (dekanaty) i parafie. Z opracowań historyków wynika, iż siedziby protopopii powstawały w ośrodkach państwowych, jednostkach administracyjno-sądowych, stolicach ziem i powiatów. Do tej roli pretendowały ośrodki administracyjne ze względu na skupienie w nich większej ilości cerkwi i duchowieństwa. Jedną z siedzib protopopii wyznaczono w Brześciu (Mironowicz 1991, s. 70).

Na ziemiach ruskich wcielonych do państwa polskiego Kazimierz Wielki zachowywał prawa i wolności Kościoła prawosławnego. Po jego śmierci zaszły zasadnicze zmiany poprzez zniesienie autonomii czy ograniczeniu praw. Duże zmiany zaszły również na Litwie. „Zwiększenie się obszaru państwa litewskiego, zamieszkałego głównie przez ludność wyznania prawosławnego, spowodowała dominację kultury ruskiej. Pod wpływem Kościoła prawosławnego szybko postępowała rutenizacja elit litewskich. Język starobiałoruski był na Litwie oficjalnym językiem państwowym, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich (...). W miastach litewskich wyznawcami Kościoła wschodniego byli przeważnie Rusini, ale i tam następował powolny proces rutenizacji Litwinów. Zakres przyjęcia chrześcijaństwa na Litwie był bardzo znaczący, jeżeli dziesiątki rodzin litewskich z elit społeczeństwa przyjęło po unii krewskiej wyznanie prawosławne" (Mironowicz 2003, s. 141–144).

Zasadnicze zmiany w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego nastąpiły po chrzcie i ślubie Jagiełły z Jadwigą w obrządku łacińskim. W wyniku unii krewskiej powstała nowa monarchia polsko-litewska. Podczas jej zawierania Wielkie Księstwo Litewskie składało się z Litwy zamieszkałej przez ludność prawosławną i pogańską oraz wchodzących w skład państwa ziem ruskich zamieszkałych niemal wyłącznie przez wyznawców Kościoła wschodniego. Jagiełło w akcie krewskim zobowiązał się do przyjęcia wyznania katolickiego i katolicyzacji mieszkańców. Przyrzeczenie to spełnił poprzez nawracanie na katolicyzm pogańskich Litwinów i prawosławnych Rusinów. W stosunku do ludności prawosławnej, zwłaszcza zamieszkałej wśród katolików, Jagiełło stosował ograniczenia w zakresie swobód wyznaniowych, budowy świątyń i dopuszczania prawosławnych do urzędów. Taką samą politykę prowadził na Litwie książę Witold. Na terenach zdominowanych przez ludność prawosławną obaj panujący zmuszeni byli do zachowania dawnych praw nadanych Kościołowi prawosławnemu.

Pod koniec XIV wieku powstały pierwsze siedziby biskupstw katolickich w Wilnie i Haliczu, przeniesione jednak bardzo szybko do Lwowa. „W ten sposób – jak pisze J. Kłoczowski – na dość znacznych obszarach chrześci-

jaństwa wschodniego doszło do bliskiego siłą rzeczy, współżycia katolików i prawosławnych, kultury zachodnio- i wschodniochrześcijańskiej (Kłoczowski 1990, s. 146).

Na ziemiach rusko-litewskich w ciągu XIV–XV wieku powstało wiele parafii, jednak wielkość i uposażenie ich były różnorodne. Dodatkowo niewielkie skupiska katolików obsługiwane były przez bardzo skromną liczbę duchowieństwa. Szczególnie niekorzystna była sytuacja wyznawców Kościoła zachodniego na Naddnieprzu. Stosunki wyznaniowe i narodowościowe na obszarach państwa polsko-litewskiego były bardzo zróżnicowane. Obok grup żydowskich, ormiańskich czy tatarskich podstawową masę ludności stanowili oczywiście katolicy Polacy i Litwini oraz prawosławni – Rusini różnych grup, w których zaczynała się już wykształcać powoli grupa ukraińska i białoruska (Kłoczowski 1986, s. 21).

Na początku XV wieku Jagiellonowie przyjęli kompetencje, które przysługiwały książętom ruskim i synodom metropolitarnym. „Władcy przede wszystkim posiadali prawo obsadzenia i nadawania godności duchownej na wakujące katedry biskupie, prawo „podawania" i prezentację kandydata do godności biskupa lub przełożonego klasztoru, prawo ktitorstwa i opieki nad cerkwiami i monasterami oraz prawo arbitrażu sądowego" (Mironowicz 2003, s. 155).

Kazimierz Chodynicki pisze, że w Koronie i na Litwie istniał zakaz budowania nowych murowanych świątyń i odnawiania znajdujących się w ruinie. Opierał się ten zakaz na podwójnym prawie czysto kościelnym i państwowym. Prawo kościelne w tej sprawie zostało sformułowane w statusie wieluńsko-kaliskim z 1420 roku o schizmatykach (*De scismaticis*). Zakazuje on po wieczne czasy wszystkim odszczepieńcom posiadać lub budować domy modlitwy albo kaplice bez zezwolenia miejscowych biskupów diecezjalnych rzymskokatolickich w całej prowincji gnieźnieńskiej. Diecezja wileńska należała wówczas do metropolii gnieźnieńskiej i rządziła się tymi samymi statutami synodalnymi, co i reszta biskupów w Polsce (Chodynicki 1934, s. 79).

Pierwsi Jagiellonowie – według A. Mironowicza – wprowadzając ograniczenia wyznaniowe wobec ludności prawosławnej, kierowali się motywami religijnymi. Witold i Jagiełło z jednej strony musieli wypełniać zobowiązania w wynikające z unii w Krewie, z drugiej zaś strony pragnęli zachować spokój wyznaniowy wśród swoich poddanych. (…) Prawosławnych jako własnych obywateli musieli też traktować Jagiellonowie (…) ponieważ obcy im był zachodni model jednowyznaniowego katolickiego państwa, z jedną dominującą kulturą łacińską. Do takiej postawy zmuszała ich struktura etniczna Księstwa Litewskiego. Księstwo, zdominowane przez ludność ruską wyznania prawosławnego, było mozaiką wielonarodową (…). Świadomi tych uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych oraz wielowiekowej obecności Kościoła wschodniego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony ostatni przedstawiciele dynastii jagiellońskiej znieśli

wszelkie ograniczenia prawne wobec ludności prawosławnej (Mironowicz 2003, s. 252–253).

2.1.2. Podział Kościoła wschodniego

Problem unii – jak pisze A. Mironowicz – był i jest punktem niezgody między Kościołami – prawosławnym i rzymskokatolickim. Sposób przedstawiania unii kościelnej przez historyków Kościoła można podzielić na dwie zasadnicze grupy: prace autorów prezentujące poglądy środowisk związanych z Kościołem rzymskokatolickim i opracowania historyków związanych z Kościołem prawosławnym. Różne są też opinie na temat przyczyn i skutków zawarcia unii.

Do głównych przyczyn wspomniany autor zalicza:

a) niewłaściwy stosunek królów polskich do cerkwi prawosławnej, a zwłaszcza brak należytej z ich strony opieki;
b) upadek moralny duchowieństwa prawosławnego;
c) negatywną politykę patriarchatu konstantynopolitańskiego wobec cerkwi ruskiej;
d) dążenie Kościoła katolickiego do rozciągnięcia wpływów na tereny, gdzie dominował Kościół prawosławny, a tym samym do podporządkowania władzy papieskiej;
e) obawa przed podporządkowaniem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej – Moskwie;
f) konflikt pomiędzy hierarchią a bractwami cerkiewnymi;
g) dążenie do spolonizowania przez unię społeczność ruską;
h) odrodzenie się tendencji unijnych w Kościele katolickim (Mironowicz 1991, s. 25).

Unia pomiędzy Kościołem prawosławnym a łacińskim została zawarta w październiku 1596 roku. Faktycznie podzieliła Cerkiew prawosławną na dwa obozy: 1) unicki – w którym znalazł się metropolita kijowski Michał Rahoza oraz pięciu innych biskupów, popieranych przez króla i Kościół katolicki; 2) dyzunicki (prawosławny) – popierany przez większość duchowieństwa i dwóch biskupów oraz pod patronatem księcia Konstantego Ostrogskiego. Unia, która w zamyśle jej twórców miała łączyć oba wyznania, spowodowała utworzenie na ziemiach Rzeczypospolitej obok dotychczasowego obrządku łacińskiego i wschodniego także tzw. obrządku greckiego uznającego jednak władzę papieża. Wydany przez króla dekret formalnie zdelegalizował hierarchię prawosławną, a za jedyną oficjalną uznał hierarchię unicką z metropolitą i podległymi mu biskupami. Dla większości kleru i szlachty katolickiej fakt zawarcia unii kościelnej był sprawą obojętną, „jakkolwiek rozbudowujący na wschodzie swe latyfundia magnaci czy działająca tam szlachta mogli przypuszczać, że w ten sposób uzyskają pełniejsze podporządkowanie sobie prawosławnych poddanych" (Gierowski 1987, s. 65).

Rozwój Kościoła prawosławnego na Litwie i w Koronie jeszcze przed zawarciem unii napotykał na wiele trudności ze strony polskich władców. Częstym zjawiskiem tamtego okresu było tzw. prawo podawania, które pozwalało oddawać cerkwie czy klasztory właścicielom ziemskim, na których terenach znajdowała się dana świątynia. „Właściciel ten również miał wpływ na obsadę stanowiska duchownego i miał prawo decyzji zarówno w sprawach majątkowych, jak sądowniczych" (Papierzyńskia-Turek 1989, s. 51). Formalnie szlachta dokonywała wyboru duchowieństwa, a król miał decydujący głos w obsadzie biskupstw. „Historycy dość jednoznacznie twierdzą, że prawo podawania w dużym stopniu przyczyniło się do osłabienia autorytetu hierarchii prawosławnej, do słabości Cerkwi, ponieważ najwyższe stanowiska zajmowały osoby nie tyle godne tych stanowisk, ile przede wszystkim uległe królowi" (tamże, s. 55).

Po zawarciu unii brzeskiej społeczeństwo wraz z duchowieństwem protestowało przeciwko pozbawieniu praw swego wyznania i likwidacji hierarchii prawosławnej. Już w grudniu 1596 roku na sejmie posłowie prawosławni zażądali zniesienia unii. Nasilenie wystąpień posłów na sejmikach i sejmie przypada w roku następnym, dochodzi nawet do współpracy w obronie tolerancji, pomiędzy przywódcą protestanckim Krzysztofem Radziwiłłem a liderem prawosławnych Konstantym Ostrogskim. Obaj domagali się, by ludzie religii greckiej pozostawieni byli przy dawnych prawach i obrzędach. Sporom i zadrażnieniom nie było końca. Na porządku dziennym zdarzały się napady na dobra klasztorne czy szkoły cerkiewne, dochodziło do pierwszych rozbojów, ginęli ludzie. Bardzo aktywnie działa szlachta wołyńska, która zamierzała osądzić inicjatorów unii – Pocieja i Terleckiego. Do sądu nie doszło, gdyż król odłożył sprawę na sejm następny, po czym sprzeciwił się jej podnoszeniu na forum parlamentu. Na ile te wystąpienia przeciwników były silne, niech poświadczy fakt, że w roku 1600 metropolita unicki H. Pociej zmuszony był prosić o pomoc króla i łacinników do obrony unii (zob. Mironowicz 1991, s. 133).

W następnych latach opór prawosławnych nie maleje i król pod naciskiem posłów prawosławnych i rokoszan akceptuje „artykuły wiślickie" dotyczące „wiary greckiej", a konsekwencją tego jest wydanie 18 kwietnia 1607 roku dyplomu potwierdzającego prawa ludności prawosławnej. Zygmunt III – jak pisze A. Mironowicz – zgadzając się na ustępstwa wobec prawosławnych, liczył, że po śmierci obu biskupów niemieckich ich katedry zostaną obsadzone zwolennikami unii, a tym samym doprowadzi do całkowitej likwidacji prawosławnej hierarchii. W 1620 roku jedynym prawosławnym biskupstwem było biskupstwo lwowskie, dlatego działacze prawosławni postanawiają reaktywować hierarchię. Czynią to nieformalnie, wykorzystując fakt pobytu w Kijowie patriarchy jerozolimskiego Teofanesa – „proszą" o wyświęcenie sześciu biskupów. Nowo wyświęceni biskupi swe funkcje sprawują w podległych im biskupstwach, rezydując w monasterach lub dworach szlachty prawosławnej, ponieważ hierarchii nie uznał król (tamże, s. 137–139). Po śmierci króla Zygmunta III Wazy w 1632 roku

na okres kilkunastu lat sytuacja prawosławnych stabilizuje się. Następuje odrodzenie niektórych diecezji, a życie religijne powraca do normy. Dużą rolę odgrywa Piotr Mohyła, archimandryta monasteru Poczajewskiego w Kijowie. Tworzy tam słynne kolegium prawosławne, przekształcone później w akademię.

Krótkotrwały, względnie spokojny rozwój zakłóciło powstanie kozackie pod przywództwem Bohdana Chmielnickiego w 1648 roku oraz wojna z Rosją w 1654. W wyniku tych wydarzeń Kościół prawosławny stracił poparcie polityczne wśród podzielonej Kozaczyzny i polonizującej się średniej szlachty ruskiej. Nastąpił okres dwuwładzy w wyniku podporządkowania się Moskwie lewobrzeżnej Ukrainy. Powstają spory spowodowane wyborem metropolity, coraz częściej król rozstrzyga wewnętrzne problemy Cerkwi. Po śmierci metropolity Antoniego Winnickiego nie wybrano następcy, fakt ten wykorzystała Ruś, oficjalnie podporządkowując w 1685 roku metropolię kijowską patriarchatowi moskiewskiemu. W 1686 roku patriarchat konstantynopolitański zrzekł się na rzecz moskiewskiego zwierzchności do metropolii kijowskiej, a w wyniku „traktatu Grzymułtowskiego" przyznał jurysdykcję Moskwie nad Kościołem prawosławnym w Polsce.

Sytuacja Kościoła prawosławnego w Koronie w końcu XVII wieku była tragiczna. Pozbawiona najwyższej władzy kościelnej szlachta łamie się pod naciskiem unii, a duchowieństwo prawosławne jest pozbawione praw. Jan III Sobieski zarządza, aby: „wszystkie godności były rozdawane tylko katolikom" (Papierzyńska-Turek 1989, s. 68), następuje wzmocnienie Kościoła unickiego kosztem prawosławia. Bardzo dobrze sytuację tę ocenił T. Śliwa – pisał m.in.: „(...) ofiary były po obu stronach, ale strona katolicka była silniejsza w sensie możliwości zastosowania przemocy" (Śliwa 1974, s. 483). W wieku XVIII pozostała tylko jedna diecezja prawosławna – białoruska, podlegały jej parafie w obrębie dawnej diecezji połockiej. Kwestią sporną tego okresu w dalszym ciągu były stosunki unicko-dyzunickie.

Pod koniec XVIII wieku Sejm Wielki postanowił powołać niezależną od Moskwy strukturę cerkiewną. W 1791 roku zwołano do Pińska zjazd świeckich i duchownych prawosławnych, który powołał Konsystorz Najwyższy Obrządku Grecko-Orientalnego w Królestwie Polskim i Litwie. Jednak wojna polsko-rosyjska i trzeci rozbiór Polski uniemożliwiły rozszerzenie władzy na niższe szczeble, a ludność prawosławna znalazła się pod jurysdykcją rosyjskiego Kościoła prawosławnego.

Od czasów Mikołaja I podjęto planowe, systematyczne działania w kierunku likwidacji unii. „Ogromną rolę w likwidacji unii odegrał biskup Siemaszko, który przygotował plan połączenia Kościoła unickiego z prawosławiem. O ile na Wołyniu, Litwie czy Białorusi ludność unicka stosunkowo chętnie przechodziła na prawosławie, to na Podlasiu i Chełmszczyźnie formalne połączenie kościołów nie nastąpiło" (Papierzyńska-Turek 1989, s. 71). Możliwe, że było to spowodowane faktem funkcjonowania owej ludności na pograniczu kulturowym, a Kościół unicki w swej złożoności i zróżnicowaniu odpowiadał zapotrzebowaniu miejscowej ludności. Po tym jak

administratorem diecezji został Popiel, nastąpiły prześladowania unitów i różne inne formy nacisku. Kościół prawosławny został skutecznie wciągnięty w politykę rządu carskiego względem ludności greckokatolickiej. W końcu XIX stulecia ukształtowały się ruchy narodowe na obszarze cesarstwa rosyjskiego i nastąpiła bliska korelacja między narodowością i religią. Trzeba jednak podkreślić, iż ukierunkowanie się Kościoła unickiego na zachód nie spowodowało zmiany w myśleniu czy działaniu poszczególnych jego członków. Duchowieństwo, darczyńcy, mnisi oraz całe społeczności nie przyjęli zachodnich wzorów postepowania czy myślenia. W dalszym ciągu swoją tożsamość opierali na wartościach i normach ukształtowanych przez wschodnią cywilizację, a im bardziej różne czynniki polityczno-kościelne chciały latynizować obrządek wschodni czy wprowadzić zachodni sposób zarządzania Kościołem, tym bardziej narastał opór unitów wobec takich zmian. Jest to znakomity przykład trwałości, ciągłości i przywiązania międzypokoleniowego do tradycji opartej na wartościach konkretnej cywilizacji. Zachodnie sposoby funkcjonowania i organizacji Kościoła nie harmonizowały z codziennością, ze zwyczajami czy obyczajami ukształtowanymi przez poprzednie pokolenia.

2.2. Powstanie i rozwój cywilizacji zachodniej

U progu ery chrześcijańskiej świat śródziemnomorski był w miarę zjednoczony, nie tylko politycznie, lecz również kulturowo. Rzym przejął i utrwalił kulturę hellenistyczną. W miarę narastających podbojów terytorialnych do cesarstwa rzymskiego włączano ludy, które czciły różnych bogów. W ten sposób rozszerzał się panteon bóstw i praktyk religijnych, które w znaczący sposób różnicowały społeczeństwo. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa następowały głębokie przeobrażenia cywilizacyjne wynikające z pojawienia się nowych wartości, takich jak: budowa szpitali, pomoc dla osób biednych i ułomnych, i zmienił się stosunek do państwa. Państwo w jakimś sensie stawało się wartością wspólną.

Już na przełomie IV i V wieku następuje zachwianie jedności administracyjnej w cesarstwie rzymskim. Między Zachodem i Wschodem pogłębiły się różnice na polu kultury. „Na Zachodzie łacina wypiera grekę, z kolei Wschód posługuje się wyłącznie greką. Wraz z różnicą językową pogłębia się podział na płaszczyźnie kultury tak dalece, że każdy z tych kręgów kultury chrześcijańskiej żyje odtąd własnym życiem" (Olszewski 1983, s. 60). Paradoksem historii nazywa H. Samsonowicz „fakt, że w pluralistycznych krajach Zachodu, piśmiennictwo rodzime rozwijało się później i wolniej niż na Wschodzie, gdzie własne języki wsparte na alfabetach przystosowanych do ich specyfiki, rozwijały się szybciej i powszechniej aż do XIII w." (Samsonowicz 2014, s. 21).

Na ważny aspekt kształtowania się różnych dróg rozwoju Wschodu i Zachodu zwraca uwagę M. Simon. Wspomniany historyk wskazuje na wielki problem, który polega na ustaleniu, „dlaczego Zachód ugiął się pod ciosami barbarzyńców, a Wschód zwycięsko się im oparł. Przecież można przyjąć, że na Wschodzie Kościół również pozbawił administrację najwartościowszych ludzi. Jednakże, biorąc pod uwagę ogólnie, przynajmniej od połowy IV wieku, użyczał on lojalnej pomocy władzom świeckim, które zachowały swoją siłę, i prawdopodobnie, w sposób dla nas dzisiaj nie do uchwycenia, przyczynił się do ich przetrwania. Na Zachodzie Kościół, przeciwnie, chętnie izoluje się od chwiejnej władzy, godzi się z upadkiem państwa i sam wypełnia pustkę, jaką pozostawiło po sobie cesarstwo" (Simon 1979, s. 382–383). Okresy podziałów oraz „barbarzyńskości" są bardzo istotne z punktu widzenia dalszych dziejów Europy oraz wpływu na jej tożsamość (por. Modzelewski 2004).

Spór o dzieje Europy jest „naznaczony przez swoisty okcydentalizm – dotyczy bowiem obszaru, który był kolejno zachodnią częścią cesarstwa, cesarstwem zachodnim i pustką wypełnioną po jego rozkładzie, obszarem chrześcijaństwa zachodniego, by wreszcie zyskać wyłączność (bez mała) na miano „Europy" (Schramm 2013, s. 90).

We wczesnym średniowieczu Europa utożsamiana jest z Karolingami i z ludami germańsko-romańskimi stoi w opozycji do cesarstwa bizantyjskiego. Według D. Olszewskiego „w praktyce badawczej utrzymuje się do dziś tendencja utożsamiająca Europę średniowieczną z „Zachodem", z pozostawieniem na uboczu krajów chrześcijaństwa łacińskiego leżących w Europie środkowej i wschodniej" (Olszewski 1983, s. 65).

Ze współpracy papiestwa z państwem Franków „wyrasta idea odnowienia cesarstwa, zrealizowana w 800 roku przez koronację Karola Wielkiego na cesarza, oczywiście cesarza rzymskiego, bo inny nie wchodził w grę" (Kłoczowski 2007, s. 13). Koronowanie drugiego cesarza na Zachodzie w sytuacji, kiedy ciągłość władzy zachowuje cesarz w Konstantynopolu, jest dla Bizantyjczyków rodzajem herezji. Wynika ona z przeświadczenia, że społeczność chrześcijańska powinna mieć tylko jednego władcę, który sprawuje nad nimi pieczę. Podziały religijne dotyczą nie tylko elementów obyczajów czy zwyczajów, lecz także przenoszą się na mentalność społeczeństw Europy. Można domniemywać, że tzw. pluralizm władzy „miał mniejsze znaczenie na wschodzie kontynentu, mieszczącego się w obrębie wpływów dawnego cesarstwa bizantyjskiego, wzbogacanych przez imperium z Bliskiego Wschodu. Organizacja społeczna na pozostałych ziemiach Europy nie była jednolita jeszcze z jednego powodu. Nie zawsze można precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie dotyczące układów istniejących przed powstaniem państwa terytorialnego – czy była to «władza nad ziemią», czy też «władza nad ludźmi»" (Samsonowicz 2014, s. 21).

W tych okolicznościach wyłania się odmienna droga kształtowania się cywilizacji europejskiej, bowiem Zachód stał się bardziej scentralizowany i zhierarchizowany niż Wschód. Zatem europejska tradycja jest „znaczona

przez dwuwładzę, tzn. podzielona między dwa miecze, które oczywiście pozostawały w sojuszu w interesie triumfu Krzyża (...) dodatkowym czynnikiem dynamiki Zachodu (Europy) była słabość cesarstwa, które podobnie jak na Wschodzie było najwyższym czynnikiem władzy świeckiej, lecz w przeciwieństwie do Wschodu miało od początku do czynienia z potężnymi świeckimi władcami królestw i księstw obok potężnego Kościoła" (Siewierski 2009, s. 72–73).

Proces kształtowania się kultury średniowiecznej dokonywał się w ciągu wielu stuleci i potrafił wyodrębnić dość czytelną strukturę. Na szczycie cywilizacji średniowiecznej, jako podstawa jej jedności, był Kościół, skupiony wokół papiestwa. Ważną rolę w tym okresie odgrywały uniwersytety, na których dominowała teologia wykładana przez reprezentantów poszczególnych zakonów. „Teologia inspirowała twórczość artystów, uczonych, filozofów i poetów. Z niej czerpał również inspirację, śmiałość, i rozpęd nowy styl budowli, gotyk. Kościół i teologia zapewniały jedność zachodniej cywilizacji. Jeżeli nie uznawała ona granic, to dlatego, że w Średniowieczu Kościół był ponadnarodową ojczyzną wszystkich chrześcijan" (Olszewski 1983, s. 117). Środowiska zachodnie z dużą skutecznością przyswajały najważniejsze elementy filozofii greckiej i wkomponowywały w je teologię scholastyczną. Kościół miał monopol na oświatę i naukę, bowiem miejscowy biskup uważał się za zwierzchnika szkół i nauczycieli. Również życie społeczne było zharmonizowane ze światem chrześcijańskim, zmniejszała się rola więzi klanowej, a całość społeczności łączyły zasady chrześcijańskie. Szczególnego znaczenia nabiera traktowanie niechrześcijan (np. Żydów), którzy z racji wyznawania innej religii są w pewien sposób wykluczani z życia wspólnotowego i stają się szczególnie w środowisku miejskim osobami obcymi. Kościół, uniwersytety i zakony były instytucjami kreującymi porządek społeczny oraz tworzyły uniwersalne wspólnoty. Chrześcijańska wspólnota oparta była na jedności kulturowej, która z czasem wytworzyła standardy cywilizacyjne.

Jednocześnie w świadomości łacinników narasta przekonanie o obcości i wrogości świata pozałacińskiego. Z dużym dystansem odnoszą się do Bizancjum, ponieważ Wschód „znają głównie dzięki rozmaitym poselstwom na dwór w Konstantynopolu, a później wskutek wypraw krzyżowych, podkreślają odmienność tego świata i jego chrześcijaństwa. Sami sobie przypisują cnoty takie jak wierność, waleczność, honor, prostotę, dostrzegają u Bizantyjczyków głównie etykietę i ceremoniał dworu, krzywoprzysięstwo, zawiłość" (Siewierski 2009, s. 85–86). W tych okolicznościach nastąpiło zerwanie wielowiekowej jedności kulturowej świata śródziemnomorskiego, a Morze Śródziemne zamiast łączyć, już tylko dzieliło. Czynnik kształtujący jedność europejską stanowiła ideologia chrześcijańska kreowana przez Kościół rzymski.

2.2.1. Podział chrześcijaństwa zachodniego

W epoce nowożytnej w przestrzeni Europy Zachodniej za przyczyną reformacji nastąpiły znaczące podziały religijne oraz polityczne. Podział Europy na katolicką i protestancką „wpływał silnie na wewnętrzne dzieje państw i społeczeństw, co widać w Niemczech, Anglii we Francji czy pod panowaniem hiszpańskim (Niderlandy). Wbrew pozorom wzgląd ten mniej znaczył w stosunkach międzynarodowych. Powstały natomiast dwa obszary ukształtowane w jakimś – niemałym – stopniu odmiennie pod względem światopoglądowym czy zgoła mentalnościowym" (Schramm 2013, s. 101).

Doskonały przykład wpływu myślenia protestanckiego na stosunki społeczne przedstawił M. Weber, dla którego religia stanowiła pewien system idei, który funkcjonuje w świadomości ludzkiej i pozwala człowiekowi rozumieć świat. Aby wyjaśnić wpływ idei religijnych na legitymizację świata, Weber posłużył się porównaniem kunfuncjanizmu i purytanizmu. Stwierdził przy tym, że „stopień racjonalizacji reprezentowany przez daną religię określają przede wszystkim dwa kryteria, które zresztą pozostają ze sobą w wielorakich wewnętrznych związkach. Pierwszym jest stopień uniezależnienia się przez nią od magii. Drugim – stopień ujednolicenia systemu, w który wpisuje on relację pomiędzy Bogiem a światem, a co za tym idzie także własny etyczny do tegoż świata stosunek" (Weber 2006, s. 183).

Nie mniej ważnym elementem i ściśle skorelowanym z ideami religijnymi jest wymiar praktyczny, który wpływa na określone działania jednostek, które kierują się zasadami etycznymi kreowanymi przez religie. W tym kontekście Weber analizował szczególną drogę rozwojową Europy, uwzględniając rolę purytanizmu, który był zasadniczym czynnikiem rozwoju. Rozwój ten opierał się na zdecydowanych i bezkompromisowych postawach purytan, którzy uwzględniając idee predestynacji, według której wola Boga jest jedynym czynnikiem warunkującym los człowieka, konsekwentnie stosowali zasady etyczne w życiu codziennym. Związek etyki i dalszych losów człowieka mógł się wyrazić już w życiu ziemskim poprzez powodzenie w pracy czy życiu. Pozytywny efekt działalności człowieka – jego życiowy sukces – był interpretowany jako przejaw Bożej łaski, co oznaczało, że ta jednostka była predystynowana do zbawienia, które było naczelnym pragnieniem człowieka. Stąd według Webera uczciwa i mozolna praca była przyczyną rozwoju kapitalizmu.

Nie bez znaczenia pozostawał fakt silnego związku grupowego przejawiającego się w kontroli grupy nad jednostką, co powodowało gromadzenie kapitału i kreowało oszczędny sposób życia. Purytanie negowali rozrywkę, literaturę, malarstwo czy sport, uważając, iż jest to marnotrawienie czasu, który można poświęcić na pracę, która z kolei zmienia grzeszny i niedoskonały świat i przybliża ich do Boga. Systematyczna i oparta na ścisłych zasadach etycznych praca doprowadziła do gromadzenia kapitału, który następnie inwestowano, aby skutecznie go pomnożyć. Praca stanowiła dla purytanina powinność religijną i moralną, „co pozwoliło zatem na zerwa-

nie, przynajmniej na poziomie ideologicznym, jej związku z wynagrodzeniem materialnym. Dzięki temu doszło do bezinteresownego poświęcenia się pracy" (Wilson 1998, s. 359).

Również Z. Krasnodębski podkreśla, iż „motywem działań pierwszych kapitalistów nie było dążenie do bogactwa, luksusu i użycia, lecz troska o zbawienie, pobożność i asceza. Weber zrywa więc z popularną wykładnią kultury europejskiej, w której rozwój racjonalizmu, powstanie nowoczesnego społeczeństwa oraz gospodarki widziane są jako rezultat stopniowego osłabiania religijnej wiary, a jego najważniejszymi etapami są renesans i oświecenie. (…) Źródłem późniejszego bogactwa społeczeństw Zachodu była praca. Wczesny „duch kapitalizmu" nie był duchem „kapitalistów". Lecz pracowników, nie duchem kapitału, lecz pracy. Kapitalizm powstał dzięki okiełznaniu żądzy bogactwa i dążenia do łatwego zysku. Weber podkreślał, iż to właśnie w krajach, które pod względem rozwoju gospodarczego pozostały zacofane, panował brak skrupułów w pogoni za zyskiem" (Krasnodębski 2006, s. XVII).

Ruch reformacyjny z jednej strony doprowadził do powstania niezależnych od papiestw Kościołów, które kształtowały nowy sposób funkcjonowania jednostek i społeczności i równolegle stymulowały wprowadzenie reform Kościoła katolickiego. Ruch odnowy Kościoła katolickiego zwany kontrreformacją, który zinstytucjonalizował się podczas soboru trydenckiego, zwołany w 1545 r. przez Pawła III, miał ogromne znaczenie dla ówczesnej Europy. Trzeba nadmienić, iż jego obrady z przerwami trwały do 1563 roku i oprócz reform czysto teologicznych dotyczących ujednolicenia liturgii, wyłączności interpretacji Biblii przez duchowieństwo, zakazu łączenia beneficjów, utworzenia seminariów duchownych, nieomylności papieża względem wiary, zreformowania inkwizycji i wprowadzenia indeksu ksiąg zakazanych wprowadzono reformy w szerszej skali. Duchowni mieli być dużo lepiej wykształceni. Postarano się również uaktywnić życie katolików (częste komunie). Powstały nowe zakony, np. Towarzystwo Jezusowe. Był to zakon elitarny, wiernie posłuszny przełożonym, wierny papieżowi, byli m.in. kaznodziejami i spowiednikami władców europejskich. Przeprowadzili reformę szkolnictwa, wprowadzono nauki przyrodnicze i humanistyczne. Równie aktywnie działały również inne zakony, np. misjonarze, oratorianie, pijarzy, kapucyni, wizytki czy szarytki. Rozpoczęto akcje misyjne (franciszkanie, jezuici dominikanie).

Okres reform katolickich i protestanckich w XVI i pierwszej połowie XVII wieku przez historyków jest nazywany „złotym wiekiem misji chrześcijańskiej"(Olszewski 1983, s. 186). W wyniku intensywności działań Kościołów zachodnich chrześcijaństwo stało się religią światową, a na szczególne podkreślenie zasługuje skuteczność misji zamorskich. To w tym okresie wraz z odkryciami geograficznymi i rozwojem kolonializmu powstaje sieć parafii i diecezji w Ameryce Środkowej i Południowej, Azji i Oceanii. Trzeba przyznać, że „akcja misyjna napotykała na nieprzezwyciężone

przeszkody ze strony miejscowych tradycji kulturowych i stosunków społecznych" (tamże, s. 191).

W wyniku stosowania przez kolonizatorów nieludzkich metod adaptacyjnych wobec autochtonów, w pośredni sposób chrześcijaństwo zachodnie aprobowało niewolnictwo. Przesłanką do takich działań było uznanie wyższości kulturowej zachodu wobec dziedzictwa miejscowych ludów, których traktowano jako ludzi dzikich. W wyniku takiej działalności w dużym stopniu zanikła kultura Majów, Azteków czy Inków. Również w wymiarze politycznym taki rodzaj działalności przyniósł wiele zmian, a „ekspansywna kultura łacińska, która narodziła się u schyłku Średniowiecza pomiędzy basenem Morza Śródziemnego i Atlantykiem, wykroczyła w XVII wieku poza Stary Kontynent i powołała do istnienia Stany Zjednoczone i Kanadę, Australię i Nową Zelandię – zamorskie społeczeństwa protestanckie uformowane przez europejską matrycę" (Flis 2012, s. 77).

2.2.2. Rozwój świeckiego indywidualizmu kulturowego

W Europie XVIII wieku również nastąpiły zasadnicze zmiany. Rozwój idei wolnościowych i hasła rewolucji francuskiej przyczyniły się do autonomizacji jednostki w sferze życia politycznego, społecznego, narodowego oraz religijnego. W procesie wyjaśniania przebiegu emancypacji nowoczesnego świata spod wpływów Kościoła zazwyczaj uwzględnia się tzw. tezę sekularyzacyjną. Przy opisie tego terminu zazwyczaj odwołuje się do poglądów A. Comte'a, który twierdził, że myśl ludzka w toku dziejów przeszła od fazy „teologicznej" przez „metafizyczną" do „naukowej", co w konsekwencji ma spowodować zanik myślenia religijnego. Ponadto idea „odczarowania" świata według Webera, która wiązała się ze wzrostem racjonalizacji i roli poznania naukowego, miała doprowadzić w jakimś sensie do eliminacji sił magicznych i religijnych. W społeczeństwie nowoczesnym religia już nie może stanowić całościowego, akceptowanego przez wszystkich członków zbiorowości społecznej systemu znaczeń. Religia raczej może przetrwać w wymiarze prywatnym, nadając znaczenia jednostce. Także przemiany w społeczeństwach nowoczesnych opisywane przez Durkheima w sugestywny sposób odnosiły się do procesów sekularyzacyjnych. Durkheim widział zmiany religijne raczej w jej wewnętrznym wymiarze. Religia ma oddawać pole znaczeniowe nauce, która ograniczy działania religii, pisał, że „w miarę jak myślenie naukowe zdobywa coraz większe możliwości osiągnięcia celu, myślenie religijne stopniowo ustępuje mu miejsca" (Durkheim 1990, s. 409).

Również poglądy Marksa w sugestywny sposób sugerowały, że religia zaniknie w sytuacji rozwoju i zmiany warunków życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Głosił tezę, że wyeliminowanie religii z przestrzeni społecznej w warunkach społeczeństwa komunistycznego zniweluje potrzebę zajmowania się przez ludzi światem nadprzyrodzonym.

Karl Dobbelaere sekularyzację opisuje na trzech poziomach – społecznym, organizacyjnym i indywidualnym. Na poziomie społecznym najważniejsza staje się dyferencjacja funkcjonalna, w wyniku której społeczności nie oczekują od Kościoła aktywności i pełnego angażowania się m.in. w sferze życia edukacyjnego, opieki zdrowotnej, systemu sądowniczego czy innych wyemancypowanych od wpływu Kościoła sfer życia współczesnego człowieka. W wielu krajach w dalszym ciągu funkcjonują szkoły, szpitale czy inne instytucje prowadzone przez Kościół, jednak funkcjonują one raczej jako instytucje wspomagające świecko zorientowane systemy danych państw. Wskaźnikami sekularyzacji na poziomie organizacyjnym są różnorodne organizacje religijne, a na poziomie indywidualnym różnorodne wierzenia i aktywność religijna. Według tezy sekularyzacyjnej uszczuplenie działalności organizacji religijnych i aktywności religijnej może być odczytywane jako przejaw procesów sekularyzacyjnych. Jednak w rzeczywistości społecznej i w perspektywie różnych państw te procesy nie są jednoznaczne. K. Dobbelaere mówi o wielowymiarowej naturze sekularyzacji oraz o sekularyzacji indywidualnej, która charakteryzuje się utratą możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety zinstytucjonalizowanych religii (por. Dobbelaere 2008, s. 255).

Ogólnie termin *sekularyzacja* „oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwalają się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod Kościoła i religii oznacza «krytyczną» fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej, sekularyzacja jest uwalnianiem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego" (Mariański 2004, s. 365).

Zmiana miejsca religii w życiu jednostkowym zbiorowym człowieka uzupełnia ogólny proces indywidualizacji, który uwalnia jednostki spod wpływu zbiorowości. W różnych sferach ludzkiego życia doprowadza to do autonomii jednostek wobec wszystkiego, co ponadjednostkowe. Konsekwencją takiego stanu jest przeświadczenie o wyższości interesów indywidualnych nad wspólnotowymi, następuje rozluźnienie więzi i norm społecznych. W sferze gospodarczej taki stan wzmaga aktywność ekonomiczną, bowiem jednostka może realizować własne, często egoistycznie usytuowane interesy. Rezultatem takich działań jest wzrost gospodarczy w wyniku innowacyjności i racjonalności w działaniu. Natomiast w sferze kultury i moralności jednostka uwolniona od presji społecznej może swobodnie manifestować swoją niezależność oraz podważać dotychczasowy ład społeczny. Charakteryzując proces rozwoju i przemian kulturowych na zachodzie Europy, należy odnotować, że wszelkie procesy społeczno-

-kulturowe wyrastają z zasobów idei chrześcijańskiej. Bardzo często mają charakter zdesakralizowany, lecz są rezultatem osadzenia w specyficznej kulturze. Na odmienność i unikalność kultury europejskiej – według J. Siewierskiego – wpływ miały trzy czynniki, które ostatecznie zdecydowały o jej ekspansji cywilizacyjnej i są świadectwem wyjątkowej roli chrześcijaństwa i Kościoła w rozwoju kultury i cywilizacji Zachodu:

- Pomimo głęboko sięgającego przenikania wiary w mentalność i zwyczaje ludzi, u początków kultury europejskiej Kościół powstrzymywał się od tworzenia cywilizacji typu sakralnego. Kościół zakreślił autonomię dla rozwoju prawa i nauki, a w swym oddziaływaniu dążył jedynie do tego, aby dziedziny te nie stanowiły antytezy moralności.
- Kościół reprezentowany przez papiestwo zachował niezawisłość wobec świeckiej władzy państwowej.
- Kultura Europy chrześcijańskiej była zamknięta na wpływy zewnętrzne. Była to zarazem kultura w niewielkim stopniu interesująca się tym, co ma miejsce poza jej granicami (zob. Siewierski 2009, s. 252).

2.3. Gospodarczo-polityczne uwarunkowania rozwoju Europy w perspektywie wschodniej i zachodniej cywilizacji

W dziedzinie życia politycznego przede wszystkim chodziło o tworzenie państwa świeckiego, a oświecenie według J.R. Kurtha „dostarczyło idei liberalnej demokracji, wolnego rynku i wiary w rozum i naukę jako uprzywilejowanych środków do zrozumienia świata. Zwłaszcza angielska „chwalebna rewolucja" 1688 roku kładła nacisk na wolność i konstytucjonalizm, podczas gdy rewolucja francuska 1789 roku akcentowała demokrację i racjonalizm. Różnice między oświeceniem w Anglii i na kontynencie przyczyniły się do ważnych podziałów wewnątrz samego Zachodu trwających przez większą część XIX i XX wieku. Stało się tak w odniesieniu do rewolucji przemysłowej i różnych na nią reakcji: zarówno państwowe sterowanie gospodarką, jak i ideologia marksistowska odgrywały o wiele większą rolę na kontynencie niż w Anglii czy Stanach Zjednoczonych" (J. R. Kurth: www.fundacjarepublikanska.org/2012/04).

Przemiany gospodarcze w Europie mają różne podłoże oraz niejednorodny przebieg. Według Wojciecha Roszkowskiego „motorem jej przemian były dwa mechanizmy działające z różną siłą w różnych okresach i na różnych obszarach. Jeden z nich nazwać można przymusem prawno-politycznym, drugi – przymusem ekonomicznym. Mechanizm pierwszy opiera się na wykorzystywaniu pozycji prawno-politycznej elity do wymuszania korzyści w postaci świadczonych usług lub danin. Uzależniony prawno-politycznie

bezpośredni wytwórca jest tu zmuszany do pracy na warunkach danych z góry (...). Mechanizm drugi opiera się na wolności pracodawcy i pracobiorcy. Pracobiorca nie musi pracować dla swojego pryncypała z powodu zależności prawno-politycznej, lecz jedynie dlatego, że musi zdobyć środki utrzymania" (Roszkowski 2014, s. 381).

W średniowieczu podstawowym czynnikiem wpływającym na system gospodarczy był stosunek do ziemi. Na terenach imperium rzymskiego były to pozostałości latyfundium, a wraz z podbojem terytoriów cesarstwa rzymskiego przez plemiona germańskie własności rodowe. Zdobyte ziemie władcy zazwyczaj nadawali duchownym lub dowódcom woskowym, którzy uznawali je za swoją własność. Z czasem wytworzył się specyficzny system stosunków społecznych oparty na hierarchii władzy i własności ziemskiej. „Pozycję człowieka mierzono nie tyle jego bogactwem, ile siłą rodu i liczbą stronników, którzy przysięgali mu pomagać, zarówno w czasie wojny, jak i pokoju" (Dawson 1966, s. 208).

System społeczno-gospodarczy zwany feudalizmem znacznie wzmocnił rolę miast. Miasta organizowały dowóz żywności, narzucając przy pomocy prawa drogowego, prawa składu i prawa targowego warunki wymiany producentom rolnym. Chłopi z okolicy musieli sprzedawać swe towary wyłącznie w danym mieście. Rzemiosło miejskie organizowało się w cechy, przez co uzyskało pewną niezależność od władcy gruntowego, ale zamykało się w kręgu lokalnego monopolu (zob. Roszkowski 2014, s. 383–384).

Na wschodzie Europy system stosunków społeczno-gospodarczych początkowo był opóźniony w stosunku do zachodu. Różnica polegała głównie na tym, że Bizancjum nie było państwem stanowym w zachodnioeuropejskim znaczeniu. „Dużą rolę w utrzymaniu stosunków towarowo-pieniężnych odgrywało istnienie ogromnego terytorium administrowanego w jednolity sposób. W procesie feudalizacji rolnictwa bizantyjskiego szczególną rolę odegrały dożywotnie nadania ziemi wojskowym. W miastach dominowały korporacje handlowe o charakterze cechów" (tamże, s. 385). Aktywność społeczna oraz zdolności asymilacyjne Bizancjum pozwoliły mu przetrwać i utrzymać do XV wieku wysoki poziom rozwoju gospodarczego, pomimo rozlicznych najazdów.

W tych okolicznościach system gospodarczy nie ukształtował się w oparciu o rynek, tylko rozwinął się system folwarczno-pańszczyźniany. Szlachta zwiększyła zasięg swoich gruntów poprzez coraz większe ubezwłasnowolnienie chłopów, nastąpiły ograniczenia dzierżawy ziemi oraz zwiększano obowiązki pańszczyźniane. System wczesnofeudalny ograniczał kontakty zewnętrzne, skupiał się przede wszystkim na eksporcie zboża. Ze względu na niskie koszty produkcji spowodowane tanią siłą roboczą szlachcie nie zależało na rozwoju technologicznym. System ten zdominował Europę Środkowo-Wschodnią, w której bardziej liczył się zasięg panowania i prestiż rodu niż bogactwo ogółu czy wartość pieniądza.

Pod koniec XV wieku rozpoczął się proces zmian w rozwoju gospodarczym Europy. Na zachodzie rozpoczął się fenomen przyspieszenia gospo-

darczego i ekspansji krajów Europy Zachodniej na obszary zamorskie, w wyniku czego nastąpiła dominacja Zachodu nad znaczącymi obszarami świata i powstanie gospodarki rynkowej (zob. Milewski 2014, s. 408). Odkrycia geograficzne spowodowały, że „przerwany został zamknięty obieg gospodarki naturalnej w rodzinie, wsi lub władztwie gruntowym. Sami chłopi zachodnioeuropejscy stopniowo stawali się częścią gospodarki rynkowej (…). Zmieniały się warunki społeczne i kulturowe: wzrastała mobilność ludzi i kształtowała się «duchowość kapitalistyczna», której szczególną cechą był kult pracy, oszczędności i racjonalności ekonomicznej" (Roszkowski 2014, s. 387). Nastąpił rozkwit targów, handlu miejskiego i wymiany handlowej związanej z rozwojem imperiów kolonialnych.

Na rozwój gospodarczy wpływ miały również ruchy reformatorskie w Kościele. Wystąpienia Marcina Lutra, Jana Kalwina czy Jana Husa nie tylko nie zahamowały przeobrażeń w gospodarce, lecz nawet je przyśpieszyły. Takie hasła jak wolność, równość czy braterstwo oraz ideologia purytańska szybko znalazły zwolenników w zwiększającej się liczbie ludności miast, a propagowanie cech oszczędności i pracowitości ukształtowało nową warstwę społeczną – przedsiębiorców.

Powyżej przedstawione impulsy rozwojowe gospodarki zachodniej doskonale wpasowały się w idee rewolucji przemysłowej oraz reformy agrarne w Niemczech, Anglii czy Francji. Pomimo że rozwój stosunków kapitalistycznych w tych państwach był zróżnicowany, to i tak znacznie różnił się od pozostałych państw Europy. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej w tym czasie nie nastąpiło znaczne przyśpieszenie rozwoju przemysłu. W większości krajów ewentualne zmiany napotykały poważne bariery ze strony czynników społecznych i politycznych. W dalszym ciągu funkcjonowało poddaństwo oraz słabe powiązania komunikacyjne. Powyżej przedstawione czynniki najbardziej były widoczne w Rosji, gdzie dominował carski despotyzm na olbrzymich obszarach słabo zaludnionych.

Na przełomie XIX i XX wieku nastąpiły dalsze zmiany. Generalnie na Zachodzie zaczęły powstawać monopole, które znacznie rozwarstwiły społeczeństwa. Zmiany gospodarcze oraz I wojna światowa spowodowały głęboki kryzys oraz wyłonienie się ruchów komunistycznych i nacjonalistycznych. „W okresie wielkiego kryzysu wykształciły się ostatecznie dwa typy reakcji systemu kapitalistycznego. W państwach demokratycznych rozwinięto rozmaite formy interwencjonizmu państwowego. W krajach o totalitarnym lub autorytarnym systemie politycznym polityka antykryzysowa była częścią ogólnej przebudowy w kierunku ustroju korporacyjnego, opartej na stałej roli państwa jako organizatora gospodarki" (Roszkowski 2014, s. 398).

Po II wojnie światowej w Europie rozwój gospodarczy został ukształtowany w oparciu o dwa bloki polityczno-wojskowe. Europa Zachodnia, korzystając z amerykańskiej pomocy, stopniowo wchodziła na drogę integracji europejskiej, a dzięki programom wdrożeniowym i rozwojowi badań naukowych weszła na ścieżkę szybkiego rozwoju technologicznego. Spo-

wodowało to szybką modernizację przemysłu i rolnictwa, co skutkowało wzrostem dochodu i konsumpcji.

Natomiast w krajach bloku sowieckiego funkcjonował system nakazowo-rozdzielczy, który opierał się na silnej interwencji państwa oraz wykorzystaniu zasobów ludzkich w postaci jeńców wojennych czy więźniów. Ponadto system ten był polem działalności polityczno- propagandowej czynników ideologicznych, które zbudowały absurdalny system biurokratyczny. Dodając do tego obciążenia wojskowe i rosnące zadłużenia w porównaniu z gospodarką wolnorynkową, system gospodarczy państw socjalistycznych stał się niewydolny. Transformacja ustrojowa po 1989 roku przyniosła w tych krajach przyspieszenie rozwoju gospodarczego, ale także ukazała rozwarstwienie społeczne i poczucie zagrożenia utratą pracy czy uzależnienia od zachodnich technologii. Nie bez wpływu na dalszy kierunek rozwoju i stopień akceptacji funkcjonowania wspólnego rynku europejskiego w dalszym ciągu pozostają odrębności kulturowe Europy Wschodniej i Zachodniej. W związku z tym przy analizie systemów gospodarczych nie można zapominać czy pomniejszać roli uwarunkowań historyczno-cywilizacyjnych, których szczegółowa analiza pozwoli wyjaśnić i zrozumieć zachowania poszczególnych jednostek i zbiorowości.

W kontekście poczynionych w tym rozdziale analiz i refleksji poniżej zostaną przedstawione podstawowe cechy zachodniej i wschodniej cywilizacji. Z uwagi na to, że cywilizacje charakteryzuje wielopłaszczyznowa historia i bardzo złożone konfiguracje kulturowe, skupiono się na cechach, które najbardziej różnicują obie cywilizacje. Rdzeniem ogniskującym owe zróżnicowanie będzie uznanie religii za główny stymulator kształtowania identyfikacji cywilizacyjnej poszczególnych jednostek i zbiorowości europejskich.

Tabela 1. Społeczno-religijny kontekst cech rozróżniających cywilizację zachodnią i wschodnią

Cechy	Zachód	Wschód
Teologia	Katafetyczna – głosi możliwość poznania rozumem Boga – intelektualizm. Prawda oznacza pewność, poznawalną dla rozumu ludzkiego.	Anafatyczna – zakłada niepoznawalność przez człowieka Boga, stąd skupia się na uczuciu –duchu (przebóstwienie). Przez sztukę następuje przekroczenie granic poznania. Prawda dotyczy stałości, wieczystości i jest poza światem stworzonym.
Zaangażowanie Kościoła	Kościół angażuje się w bieżącą działalność społeczną, polityczną i narodową	Kościół dąży do zdystansowania się od bieżących spraw społecznych i skupia się na sprawach duchowych.
Sakramenty	Są ściśle związane z hierarchą kościelną, bo ona ma moc udzielania.	Są tajemnicą niedostępną dla zmysłów.

Relacja z państwem	Kościół dąży do samostanowienia.	Kościół akceptuje zwierzchność Państwa – cezaropapizm.
Rola Kościoła	Kościół broni swojego stanowiska w przestrzeni życia publicznego.	Kościół nawołuje do poprawy życia prywatnego, jednostkowego.
Wygląd świątyni	Racjonalna duchowość i minimalna symbolika. Obraz religijny koncentruje się na przedstawionej postaci.	Wielość i różnorodność symboliki, a kontemplacja ikony umożliwia znalezienie się w innym wymiarze, pozwala ujrzeć głębię niepoznawalną intelektem.
Stosunek do dogmatów	Rozbudowa dogmatów o Kościele.	Brak dogmatów o Kościele. Funkcjonowanie życia religijnego oparte na zasadach wypracowanych na soborach powszechnych.
Organizacja życia społecznego	Przestrzeganie prawa, porządek, stabilność.	Dużo przypadkowości, chaos, nieobliczalność.
Sposób funkcjonowania jednostki –relacje z innymi	Indywidualizm, koncentracja działalności na osiągnięciu indywidualnego sukcesu (kariera).	Wspólnotowość – sukces indywidualny wynika z przeżyć i doznań zbiorowych – nie co, lecz z kim.
Stosunek do tradycji	Otwartość wobec współczesności, dostosowanie tradycji do współczesności.	Święta Tradycja i Biblia są źródłem wiary. Prawowierność wynika z zachowania tradycji.

Źródło: Opracowanie własne.

Z uwagi na olbrzymi zakres poruszanej problematyki, w niniejszym rozdziale zdecydowano się przedstawić podstawowe uwarunkowania wpływające na cywilizacyjny obraz Europy. Dokonano tego bardziej w formule problemowo-syntetycznej niż opisowej. Takie założenie pozwoliło autorowi w sposób selektywny wyodrębnić zestawienie najważniejszych cech charakteryzujących cywilizację wschodnią i zachodnią. Zostały one przedstawione w formie tabelarycznej głównie w kontekście religijnym, jako podstawowym czynniku stymulującym ukształtowanie obu cywilizacji. Mając jednak świadomość wieloaspektowości problematyki, jak również obiektywnych trudności związanych z precyzyjnym ujęciem pojęć funkcjonujących w różnorodnych wymiarach życia społecznego i posiadających niejednorodność semantyczną, wyodrębnieniem najważniejszych czynników rozwojowych, przebiegiem procesów asymilacji, akomodacji i dyfuzji kulturowej oraz wieloma innymi uwarunkowaniami, trzeba zaznaczyć, że przedstawione rozróżnienia nie wyczerpują całościowo problematyki. Należy je odczytywać raczej w wymiarze eksploracyjnym niż objaśniającym. Stanowią jednak swoiste podsumowanie rozważań w tym rozdziale i stają się układem odniesienia w perspektywie analizy zebranego materiału badawczego.

Rozdział 3

Metodologiczne założenia badań

Zmiany w systemie politycznym i gospodarczym w Europie Środkowo-Wschodniej, jakie zaszły w ciągu ostatnich 30 lat, doprowadziły do przyśpieszenia szeregu procesów dotyczących sfery społecznej i kulturowej. Również w Polsce można dostrzec przeobrażenia funkcjonowania poszczególnych zbiorowości, które w specyficzny dla siebie sposób kreują ład społeczny. W tym kontekście dość charakterystyczne zmiany zachodzą na pograniczach, na których powstały euroregiony, jako wydzielone administracyjnie obszary, których celem jest rozwój współpracy przygranicznej. Na wschodnim pograniczu we wrześniu 1995 roku w wyniku porozumienia Polski i Ukrainy powołano Euroregion Bug, do którego w 1997 roku dołączyła Białoruś.

Powyższe przedsięwzięcia spowodowały zintensyfikowanie wymiany handlowej, której bezpośrednią konsekwencją był rozwój stosunków społecznych pomiędzy instytucjami i osobami prywatnymi po obu stronach granicy państwowej. Nowe, obiektywnie uwarunkowane okoliczności uformowały – właściwie ciągle formują – schematy oczekiwanych interakcji między partnerami zajmującymi określone pozycje społeczne. Rozwój stosunków społecznych nie ograniczył się tylko do sfery gospodarczej czy politycznej, lecz także unaocznił zróżnicowane podejście do wielu aspektów funkcjonowania jednostki i zbiorowości. W toku tworzenia wzajemnych relacji uwidoczniły się różne sposoby interpretacji wartości, obyczajowości, funkcjonowania prawa oraz usankcjonowania i uregulowania koegzystencji społecznej. Te znacznie szersze konteksty uświadomiły potrzebę przeprowadzenia badań w zakresie analizy stanu świadomości mieszkańców środkowo-wschodniego pogranicza Polski w perspektywie identyfikacji cywilizacyjnej.

3.1. Cel, problemy i hipotezy badawcze

Wraz ze zmianą systemu politycznego w Polsce w 1989 roku zmieniła się również optyka patrzenia na stosunki międzyludzkie, odeszła jednolita ideologia i zmienił się system wartości. W obszarze życia społecznego coraz częściej zaczęto zauważać zróżnicowanie religijne i etniczne społeczeństwa polskiego, a umożliwienie wyjazdów do krajów europejskich unaoczniło wielu obywatelom istnienie obszernego spektrum kultur. To „w kulturze jak w soczewce skupia się bowiem całościowy, specyficzny sposób życia danej społeczności, który odróżnia ją od innych i stanowi podstawę jej tożsamości społeczno-kulturowej" (Szwed 2003, s. 109).

Natomiast według Leona Dyczewskiego „kultura ze swej istoty łączy ludzi i jednocześnie różnicuje ich w zależności od tego, do jakiej grupy oni przynależą, ponieważ grupy społeczne różnicują się przez swoją kulturę" (Dyczewski 1995, s. 85). Dlatego identyfikacja kulturowa nabiera w sytuacji pograniczy szczególnego znaczenia, bowiem fakt różnorodności może spajać lub dzielić zbiorowość, może intensyfikować wzajemne relacje lub je hamować. Te antagonizmy dodatkowo mogą wzmacniać się w sytuacji pograniczy cywilizacyjnych, które dotyczą funkcjonowania zazwyczaj w wymiarze wielu kultur.

Przedstawione w poprzednich rozdziałach założenia dotyczące pogranicza cywilizacyjnego oraz charakterystyka cywilizacji wschodniej i zachodniej, jako elementu konstytuującego wschodnie pogranicze cywilizacyjne, wiążą się z przedstawieniem konkretnych problemów badawczych oraz sposobu ich rozwiązania. W trakcie prac koncepcyjnych przygotowujących do przeprowadzenia badań uznałem pogranicze cywilizacyjne za społeczno-kulturową rzeczywistość samoistnie istniejącą, uwarunkowaną wieloma czynnikami historycznymi, geograficznymi, politycznymi i gospodarczymi, które można wyróżnić spośród innych rzeczywistości i zjawisk społecznych, celem poddania naukowemu opisowi. W procesie konceptualizacji celu i problemów badawczych za pogranicze cywilizacyjne w najogólniejszej formie należy uznać szeroki obszar, w obrębie którego zamieszkują historycznie ukształtowane różnorodne populacje ludzkie, które w toku dziejów wyodrębniły zestaw ogólnych i właściwych sobie cech kulturowych określanych jako cywilizacje, a w wyniku kontaktów społecznych są w stanie wytworzyć międzycywilizacyjną rzeczywistość społeczno-kulturową. Punktem wyjścia w podjęciu realizacji całego procesu badawczego było założenie, że respondenci mają świadomość przynależności do określonych cywilizacji.

Celem pracy było zbadanie rzeczywistości społeczno-kulturowej, jakim jest środkowo-wschodnie pogranicze Polski w aspekcie pogranicza cywilizacyjnego, na podstawie analizy stanu świadomości mieszkańców zamieszkujących obszar południowego Podlasia. Takie określenie celu było rezultatem kilkuletnich penetracji badawczych autora w przestrzeni pogranicza wschodniego oraz znajomość specjalistycznej literatury. Sama koncepcja badań empirycznych zrodziła się jako kontynuacja i poszerzenie dotychczas

badanej i opisywanej problematyki związanej z funkcjonowaniem religii na wschodnim pograniczu. Znajomość specyfiki regionu i jego uwarunkowań historyczno-społecznych ukierunkowały cele poznawcze związane z problematyką pogranicza cywilizacyjnego. Również wieloletnie badania terenowe postaw i zachowań mieszkańców środkowo-wschodniego pogranicza Polski prowadzone przez autora, upoważniały do przyjęcia pomiaru ilościowego i zastosowania kwestionariusza wywiadu jako techniki badawczej. Ze względu na to, że dotychczas w Polsce nie prowadzono badań empirycznych odnoszących się do pograniczy cywilizacyjnych, dużym wyzwaniem było nie tylko przygotowanie koncepcji badań, ale przede wszystkim zaplanowanie i podjęcie czynności operacyjnych.

W procesie operacjonalizacji definicji określającej pogranicze cywilizacyjne wyłoniłem 4 parametry i 13 wskaźników, których analiza winna pozwolić na obiektywne wyjaśnienie problemów badawczych. Trzeba nadmienić, że w publikacjach socjologicznych terminy „parametr" czy „wskaźnik" nie zawsze są jednoznacznie używane. W tej pracy za parametr uznaję określony wymiar rzeczywistości społecznej występujący na pograniczu cywilizacyjnym, a za wskaźnik jakąś cechę lub szczegółowe zjawisko, dzięki któremu można mierzyć dany parametr. Natomiast praktyczną konsekwencją takiego układu parametrów i wskaźników są konkretne pytania umieszczone w kwestionariuszu ankiety. Poniżej zamieszczono zestaw parametrów i odpowiadających im wskaźników, których szczegółowa analiza pozwoli zweryfikować postawione hipotezy.

Parametr 1. Przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego

Wskaźniki:

1. Stosunek do regionu jako miejsca zamieszkania.
2. Świadomość zróżnicowania kulturowego regionu.
3. Identyfikacja cywilizacyjna badanych.
4. Źródła wiedzy o cywilizacjach i hierarchia wskaźników cywilizacyjnych.

Parametr 2. Religijno-moralne postawy mieszkańców pogranicza

Wskaźniki:

1. Globalne postawy wobec religii.
2. Stosunek badanych wobec wybranych problemów moralnych.

Parametr 3. Konteksty stosunków społecznych na pograniczu cywilizacyjnym

Wskaźniki:

1. Stosunki międzywyznaniowe.
2. Stosunek badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych.
3. Zaufanie społeczne do wybranych instytucji i dziedzin życia społecznego.

Parametr 4. Międzycywilizacyjna rzeczywistość społeczna

Wskaźniki:

1. Stosunek do sąsiednich społeczeństw.

2. Postawy wobec zagrożeń cywilizacyjnych a uwarunkowanie różnego rodzaju losu.
3. Dystans wobec osób identyfikujących się z inną cywilizacją.

W wyniku powyższych przedsięwzięć i weryfikacji możliwości badawczych ustalono, że podstawowym problemem badawczym będzie próba odpowiedzi na pytanie: czy środkowo-wschodnie pogranicze Polski można uznać za pogranicze cywilizacyjne? Natomiast problemy szczegółowe ogniskować się będą wokół następujących kwestii:

1. Jaki jest stosunek badanych do regionu, w którym mieszkają?
2. Czy respondenci są świadomi różnorodności kulturowej regionu?
3. Jaka jest identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa respondentów?
4. Czy istnieje związek pomiędzy przynależnością wyznaniową badanych a identyfikacją cywilizacyjną?
5. Jaki jest stosunek badanych do wartości i podstawowych zasad moralności?
6. Jak przedstawiają się profile ideologiczne badanych oraz jaki jest ich stosunek do systemów politycznych i gospodarczych?
7. Jaki jest poziom zaufania wobec instytucji i wybranych dziedzin życia społecznego?
8. Jaki jest stosunek badanych do sąsiadujących społeczeństw?
9. Jaki jest dystans społeczny wobec osób identyfikujących się z inną cywilizacją?

Rozwiązanie kwestii szczegółowych pozwoli na zweryfikowanie następujących hipotez.

Hipoteza 1: Wraz ze wzrostem świadomości badanych wynikającej z większej wiedzy ogólnej, funkcjonowania w warunkach demokratycznych (wolnościowych), upodmiotowienia jednostek, większej dostępności do publikacji i materiałów archiwalnych ukazujących istotność regionu oraz umasowienie komunikacji społecznej, zasadniczo nie zmienia się świadomość przynależności cywilizacyjnej mieszkańców wschodniego pogranicza. Jest ona osadzona na pewnym specyficznym typie kultury wschodniego pogranicza, który wynika z wielowiekowych procesów przenikania kultur i uformowania się konfiguracji kulturowej opartej na ideologii religijnej. Co oznacza, że cywilizacja jest znacznie szerszą rzeczywistością społeczno-kulturową niż konkretna kultura. Ogniskuje w sobie bowiem wiele kultur, które zwrotnie wpływają na siebie.

Hipoteza 2: Identyfikacja cywilizacyjna zasadniczo nie różnicuje badanych w perspektywie analizy podstawowej religijności i wybranych aspektów moralności. Praktyka życia codziennego wyrażona stosunkiem badanych wobec podstawowej religijności i zachowań moralnych ma charakter bardziej ujednolicający niż dzielący badanych. Jest to argument ukazujący ogólną spójność postaw respondentów pomimo różnicującej identyfikacji wyznaniowej.

Hipoteza 3: Istotą środkowo-wschodniego pogranicza jest to, że jego mieszkańcy bardziej określają siebie przez pryzmat przynależności wy-

znaniowej (kościelnej) niż narodowej, dlatego deklarowana identyfikacja cywilizacja badanych jest uwarunkowana przede wszystkim czynnikami religijnymi.

Hipoteza 4: Podstawowym elementem wskazującym na istnienie pogranicza cywilizacyjnego na środkowo-wschodnim pograniczu Polski jest powszechna i dwubiegunowa (wschodnio-zachodnia) identyfikacja cywilizacyjna badanych. Nie bez znaczenia na ogólny obraz społeczności badanych może wpływać ich równoczesne utożsamienie się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Oznacza to, że poszczególne elementy wzorów i ról kulturowych występujące we wschodniej i zachodniej cywilizacji są respondentom na tyle bliskie, iż uznają je za swoje, i są na tyle ważne, iż kształtują tożsamość badanych.

Hipoteza 5: W perspektywie wielowiekowych historycznych uwarunkowań społeczno-kulturowych i wielopokoleniowego funkcjonowania w zróżnicowanej przestrzeni kulturowej badani są gotowi do podjęcia interakcji z osobami identyfikującymi się z innymi cywilizacjami, a w konsekwencji do budowy międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

Pozytywna weryfikacja powyższych hipotez pozwoli na ustosunkowanie się do głównego problemu badawczego, który rozwiązuje kwestię środkowo-wschodniego pogranicza Polski, jako pogranicza cywilizacyjnego.

3.2. Organizacja i przebieg badań

W pracach badawczych prowadzonych na pograniczu wschodnim należy zgodzić się z Ireną Machaj, że „pogranicze wschodnie charakteryzuje się dużą heterogenicznością ze zróżnicowaniem religijnym, narodowościowym oraz obyczajowym na tle regionalnym" (Machaj 2005, s. 39). Wymienione elementy składowe pogranicza wschodniego są nieco inne na północy niż na południu. Stąd środkowa jego część w naturalny sposób kumuluje w sobie najbardziej istotne cechy obu regionów. Mam tu na myśli przede wszystkim oddziaływanie różnych ideologii narodowych i religijnych związanych nie tylko z prawosławiem i katolicyzmem, lecz również powstaniem i funkcjonowaniem swoistej hybrydy, którą był Kościół unicki i który przynajmniej w zamierzeniu miał łączyć doktrynę Kościoła zachodniego z obrzędowością Kościoła wschodniego. Ta instytucja kościelna już w swoim założeniu łączyła elementy cywilizacji zachodniej i wschodniej. Uwzględniając powyższe uwagi, uznano, że najodpowiedniejszym miejscem badań będzie region południowego Podlasia ograniczony do obszaru powiatu bialskiego. Dla sprecyzowania terenu badań nie bez znaczenia był również fakt, że autor już wielokrotnie prowadził badania na tym obszarze, stąd dobrze znał uwarunkowania wynikające z organizacji całego procesu badawczego.

Z uwagi na brak możliwości wykorzystania standardowych narzędzi badawczych postanowiono w oparciu o wyszczególnione parametry

i wskaźniki opracować kwestionariusz ankiety, a następnie zrealizować badania pilotażowe. Pytania zawarte w tym kwestionariuszu miały odpowiadać konkretnym wskaźnikom. Badania pilotażowe przeprowadzono w środowisku studentów Państwowej Szkoły Wyższej w Białej Podlaskiej w maju 2017 roku, wśród 214 studentów, dla których stałym miejscem zamieszkania były przygraniczne powiaty bialski, łosicki i włodawski. Przeprowadzono je wśród studentów trzecich roczników studiów licencjackich, wykorzystując autorski kwestionariusz ankiety. Umiejscowienie badań w środowisku pogranicza wschodniego, analiza zebranego materiału i sam proces realizacyjny umożliwił weryfikację narzędzia badawczego, pozwolił głębiej poznać naturę zjawiska i sytuację badawczą oraz przyczynił się do sformułowania następujących konstatacji.

1. Ustalono, że studenci pogranicza wschodniego w większości identyfikują się z cywilizacją wschodnią, taką opinię wyraziło 56,1% badanych. Natomiast 23,4% z nich, łączy w sobie elementy cywilizacji wschodniej i zachodniej, a 11,2% identyfikuje się z zachodnią cywilizacją. Respondenci stwierdzili, że poczucie przynależności do danej cywilizacji i przestrzeganie obyczajów i zwyczajów regionalnych stanowi podstawę ich samoidentyfikacji cywilizacyjnej. Według respondentów podstawowym wyróżnikiem cywilizacji wschodniej jest funkcjonowanie i kultywowanie tradycji kulturowej, a zachodniej technologiczno - konsumpcyjny styl życia.
2. Uchodźcy i terroryzm według badanych są największymi zagrożeniami dla współczesnej Europy. Można przyjąć, że oba zjawiska stanowią dla respondentów pewną zamkniętą całość i są przejawem stereotypizacji. Studenci uznali (57,9%), że obecnie na świecie jest bardziej niespokojnie niż sprzed 10-ciu laty, przeciwny pogląd miało 13,1%, a na stabilność i niezmienność sytuacji zwracało uwagę 10,3%.
3. Respondenci charakteryzowali się niskim stopniem poczucia wpływu na losy kraju, społeczeństwa czy cywilizacji. Uzależniali dalszy rozwój i funkcjonowanie tych zbiorowości od polityków (tak sądzi ok 70% badanych). Natomiast los własny i rodziny wyraźnie uzależniają od siebie.

Natomiast badania właściwe przeprowadzono na przełomie listopada i grudnia 2019 roku.

Populację generalną stanowili mieszkańcy powiatu bialskiego – ziemskiego i grodzkiego, a populację badaną – mieszkańcy dorośli. Zbiorowość próbną dobrano systemem celowo-losowym. W sposób celowy wyodrębniono do badań miasta i gminy wiejskie w poszczególnych powiatach. Dobór losowy dotyczył jednostek badanych, którymi były gospodarstwa domowe w określonym sołectwie, a w miastach mieszkańcy poszczególnych ulic. Podstawowym kryterium doboru respondentów był wiek, uwzględniono w badaniach tylko te osoby, które ukończyły 18 rok życia.

Próba badawcza liczyła 603 jednostki badane. Podstawową metodą zbierania materiału empirycznego był sondaż diagnostyczny, na podstawie

którego opracowano kwestionariusz ankiety. Autorski kwestionariusz liczył 46 pytania, w tym 10 pytań półotwartych. Ankieterami byli studenci trzeciego roku studiujący na kierunku socjologia Państwowej Szkoły Wyższej w Białej Podlaskiej oraz autor niniejszego opracowania.

Uzyskany materiał badawczy poddano analizie statystycznej obejmującej zależności pomiędzy płcią, identyfikacją cywilizacyjną, wiekiem, miejscem zamieszkania, wykształceniem respondentów a poszczególnymi wskaźnikami określającymi problematykę cywilizacyjną. W pracy zastosowano opis procentowy i proporcjonalny. W analizach statystycznych związków i zależności stosowano test niezależności chi-kwadrat i współczynnik V-Cramera, który stosuje się w przypadku tabel nierównomiernych (niekwadratowych) (por. Nawojczyk 2002, s. 212–224, Szwed 2009, s. 331–335). Maksymalna wartość współczynnika nie przekracza jedności, co w praktyce oznacza pełną zależność. W niniejszej pracy przyjęto następujące zakresy zależności: 0,0–0,1 – zależność nikła, 0,1–0,3 – zależność słaba, 0,3–0,5 – średnia zależność, 0,5–0,7 – wysoka zależność, 0,7–0,8 – bardzo wysoka zależność. Warto nadmienić, że w naukach społecznych wartość 0,275 przyjęło się interpretować jako zależność wyraźną. W pracy będą prezentowane wyłącznie te wyniki, które wykazały istotność statystyczną rozumianą jako poziom istotności nie wyższy niż 0,05.

3.3. Charakterystyka badanej próby na tle populacji powiatu bialskiego

Region, w którym mieszkają respondenci, ma swoją specyfikę związaną z funkcjonowaniem w toku dziejów wielu kultur i tradycji. Z tego powodu jest to klasyczny region pogranicza ukształtowany granicami historycznymi, aktualną granicą państwową i rozumiany jako sfera przenikania kultur. Ziemie nadbużańskie, które stanowią w naszym przypadku przedmiot szczególnego zainteresowania ze względu na obszar badawczy, były krainą słabo zaludnioną. Bowiem – jak pisze B. Górny – „była to kraina płaska, lasami i borami pokryta, posiadająca liczne bagna i jeziora, o gruncie w większości piaszczystym, a przerznięta rzekami: Biebrzą, Bugiem, Narwią i Nurcem" (Górny 1938, s. 8).

Południowe Podlasie w sensie administracyjnym jest związane z regionem Lubelszczyzny, która w dzisiejszych granicach stanowi województwo i jest regionem samorządowym. Jak pisze Józef Styk, „jej przedrozbiorowa przeszłość była ściśle związana z Małopolską. Już w XV w. była województwem. W wyniku III rozbioru Polski znalazła się w państwie austriackim. W 1809 r. została przyłączona do Księstwa Warszawskiego. Na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego z 1815 r. stała się częścią niesuwerennego Królestwa Polskiego pod dominacją rosyjską, konstytucyjnie połączonego unią personalną z Cesarstwem Rosyjskim. Latem 1915 r., w wyniku działań

wojennych, weszła pod okupację austriacką, która zakończyła się w listopadzie 1918 r." (Styk 2018).

Na potrzeby tej pracy ograniczyłem obszar swoich analiz do powiatu bialskiego oraz miasta Biała Podlaska, które funkcjonuje na prawach powiatu grodzkiego. Powiat bialski jest położony w województwie lubelskim i został utworzony w 1999 roku. Jest największym powiatem w województwie (obejmuje 11% jego powierzchni) i trzecim co do wielkości w Polsce (po białostockim i olsztyńskim). Jego siedzibą jest miasto Biała Podlaska. Na terenie powiatu znajduje się 17 gmin, dwa miasta Międzyrzec Podlaski i Terespol oraz 340 wsi z czego 328 na prawach sołeckich.

Wschodnią i północną granicę powiatu stanowiącą jednocześnie granicę pomiędzy Polską a Białorusią, wyznacza największa rzeka regionu, jaką jest Bug. Na odcinku przy gminie Konstantynów rozdziela on również województwa lubelskie z podlaskim. Ruch graniczny obsługują trzy przejścia drogowe w: Kukurykach, Terespolu i Sławatyczach oraz przejście kolejowe w Terespolu.

Powiat bialski to także region pogranicza klimatycznego, gdzie walkę o wpływ toczą masy powietrza atlantyckiego z kontynentalnym. Fizjograficzne mezoregiony powiatu to: Równina Łukowska – na zachodzie i północy, Zaklęsłość Łomaska i Równina Kodeńska oraz fragmenty Równiny Parczewskiej – na południu, a także skrawek Polesia Brzeskiego – na wschodzie. Wszystkie one z wyjątkiem Równiny Łukowskiej wchodzą w skład makroregionu Polesie Zachodnie, natomiast tereny Równiny Łukowskiej na której znajduje się lewobrzeżna część stolicy powiatu, śródmieście Białej Podlaskiej, wchodzą w skład Niziny Południowopodlaskiej. Przez powiat przepływa także Kanał Wieprz-Krzna, który zasila największy w powiecie 650-hektarowy zbiornik retencyjny „Żelizna".

Powiat bialski jest powiatem typowo rolniczym. Użytki rolne zajmują 66,8% ogólnej powierzchni powiatu. Podstawową formę własności stanowi rolnictwo indywidualne posiadające w swoim władaniu ponad 90 % użytków rolnych. W strukturze upraw dominują ziemniaki i zboża. Znacząca jest również produkcja owoców i warzyw. Ważnym działem gospodarki jest przemysł którego podstawę stanowi przetwórstwo rolno-spożywcze, przemysł drzewny i maszynowy, produkcja materiałów budowlanych. W ostatnich latach wzrosła liczba firm prywatnych, wśród których najwyższy udział mają firmy działające w handlu i usługach. Większość firm zlokalizowana jest w Białej Podlaskiej, Międzyrzecu Podlaskim, Terespolu i jego okolicach (por. Uroki Ziemi Bialskiej (www.bbc.mbp.org.pl).

Obecnie powiat bialski liczy 111 922 mieszkańców, z czego 50,4% stanowią kobiety, a 49,6% mężczyźni. W latach 2002-2017 liczba mieszkańców zmalała o 3,0%. Średni wiek mieszkańców wynosi 40,4 lat i jest porównywalny do średniego wieku mieszkańców województwa lubelskiego oraz do średniego wieku mieszkańców całej Polski. W miastach mieszka 20,4%, a na wsi 79,6% ogółu ludności. We wrześniu 2019 roku liczba bezrobotnych wynosiła 4100 osób, a stopa bezrobocia kształtowała się na poziomie 9,3%.

W 2017 roku zarejestrowano 962 zameldowań w ruchu wewnętrznym oraz 1 381 wymeldowań, w wyniku czego saldo migracji wewnętrznych wynosi dla powiatu bialskiego -419. Przyrost naturalny -1,4 na 1000 mieszkańców, 61,5% mieszkańców powiatu bialskiego jest w wieku produkcyjnym, 19,1% w wieku przedprodukcyjnym, a 19,5% mieszkańców jest w wieku poprodukcyjnym (por. https://www.polskawliczbach.pl/powiat_bialski).

Natomiast miasto Biała Podlaska zajmuje powierzchnię 49 km kwadratowych. W 2018 roku liczyło 57352 mieszkańców z czego 29897 (52,7%) stanowiły kobiety, a 27455 (47,3%) mężczyźni. Stopa bezrobocia w 2018 roku wyniosła 10,3%. W stosunku do roku poprzedniego urodziło o 95 osób więcej, przez co wskaźnik przyrostu ludności wyniósł 1,5%, lecz jednocześnie wystąpiło ujemne saldo migracji wewnętrznej – 4,0%. W wieku przedprodukcyjny było 18,0% mieszkańców, w wieku produkcyjnym – 61,4%, a poprodukcyjnym – 20,6%. Jak wynika z przedstawionych powyżej danych demograficznych zarówno w powiecie ziemskim jak i w mieście Biała Podlaska systematycznie maleje liczba ludności pomimo wzrostu urodzeń w mieście. Taka sytuacja spowodowana jest migracją zarobkową mieszkańców zarówno do większych miast jak również za granicę. W wyniku takiej tendencji, która jest zauważalna od kilkunastu lat, sukcesywnie wzrasta średni wiek mieszkańców, co w najbliższej perspektywie może stanowić ważny czynnik hamujący rozwój powiatu bialskiego oraz miasta Biała Podlaska. Ponadto starzenie się społeczności wymagać będzie od władz samorządowych dodatkowych działań, które będą polegały na wyhamowaniu tej niekorzystnej tendencji.

Na współczesnych obraz postaw i zachowań miejscowej ludności z pewnością miły wpływ burzliwe dzieje regionu uwarunkowane różnorodnymi w czynnikami. Terytorium obecnego powiatu bialskiego w czasach piastowskich, jako że leżało na pograniczu trzech dopiero formułujących się państw, pełniło doniosłe znaczenie strategiczne. Z tego też powodu na ziemiach tych toczyły się liczne walki między Polakami, Rusinami i Litwinami, których skutkiem było okresowe przechodzenie tych ziem z jednej strony na drugą. O całą ziemię brzeską i jej częścią składową, jaką był powiat bialski, rościli sobie prawo nie tylko Litwini, Polacy, Rusini, ale także Krzyżacy i Tatarzy. Wielowiekowy proces formowania się narodów, ugruntowywania różnych etnosów oraz splot uwarunkowań politycznych i religijnych wpływał na funkcjonowanie miejscowej ludności oraz uformował zróżnicowany i wieloaspektowy obraz kultury. Jej charakter i specyfika modelowała tożsamość kolejnych pokoleń i wpływała na ich sposób bycia. Dlatego obecnie podejmując terenowe badania socjologiczne mamy świadomość złożoności w interpretowaniu fenomenu kulturowego analizowanej społeczności z uwagi na jej pograniczny wymiar, który warunkuje życie codzienne.

Analizując obecną sytuację wyznaniowo-narodowościową należy odnieść się do kilku faktów, które w ocenie wielu badaczy miały istotny wpływ na losy mieszkańców. Niezmiernie ważną rolę w procesie formowania się państw i narodów pełniła religii, a dokładniej funkcjonowanie

i działalność kościołów chrześcijańskich. Trzeba nadmienić, że „obecność kościoła wschodniego na ziemiach Słowian wiąże się z okresem wcześniejszym niż pojawienie się chrześcijaństwa zachodniego(…)Słowianie zajmowali już znaczne połacie Europy, jednak z racji powstających dopiero organizmów państwowych znajdowali się na marginesie cesarstw zachodniego i bizantyjskiego" (Rosińska 2016, s. 65).

W tym kontekście nie dziwi fakt, że od XIII wieku następuje szybki wzrost liczebny parafii prawosławnych oraz klasztorów, które kształtowały na analizowanym terenie życie religijne, ale także dostarczały biskupów, kształtowały kulturę ruską i literaturę (zob. Olszewski 1983, s. 131). W rozwoju Kościoła prawosławnego bardzo ważne były elementy majątkowe oraz względy prestiżowe. Warstwa arystokratyczne miały w tym, okresie ogromny wpływ na rozwój społeczno-religijny miejscowej ludności. Najbardziej związani z południowym Podlasiem byli Sapiehowie, Sanguszkowie i Chodkiewiczowie, którzy byli fundatorami wielu cerkwi i równocześnie posiadali ogromny wpływ na duchowieństwo.

Nieco inaczej przedstawiła się sytuacja Kościoła katolickiego na tych terenach. „Po zawarciu unii polsko-litewskiej W. Jagiełło osobiście kierował misją na Litwie w otoczeniu grupy polskich duchownych. W ten sposób na dość licznych obszarach chrześcijaństwa wschodniego doszło do bliskiego siłą rzeczy współżycia katolików i prawosławnych, kultury zachodnio i wschodniochrześcijańskiej" (zob. Kłoczowski 1990, s. 146).

Poważnym następstwem w procesie kształtowania świadomości mieszkańców południowego Podlasia miało zawarcie unii brzeskiej. Nie wchodząc w szczegółową analizę tego wydarzenia należy przytoczyć słowa K. Chodynickiego, który bardzo trafnie ujął społeczne konsekwencje zawarcia unii. „Dla wierzącego katolika – pisał – przyłączenie do jedności kościelnej wyznawców obrządku wschodniego jest czynem chwalebnym, dla prawosławnego, który szczerze wierzy w dogmaty Kościoła prawosławnego, fakt odstąpienia od tego Kościoła przez część jego biskupów zasługuje na potępienie" (Chodynicki 1934, s. 338).

Właściwie od tego momentu następuje wieloletni spór o dominację i rolę w kreowaniu rzeczywistości społeczno-kulturowej oraz wpływu na codzienność mieszkańców tego regionu. Jednocześnie toczona rywalizacja w przestrzeni religijnej przenikała do procesu tworzenia narodów, których działacze niejednokrotnie wykorzystywali pozycję konkretnego Kościoła do kształtowania zbiorowej tożsamość miejscowej ludności.

Kulminację uwarunkowań, które miały bezpośrednie przełożenie na tożsamość badanych możemy zaobserwować w XX wieku. Dla przejrzystości przedstawię je w formie tabelarycznej.

Tabela 2. Wybrane wydarzenia w środkowo-wschodniej Polsce w XX wieku

L.p.	Wydarzenie	Konsekwencje wydarzenia
1	Ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II w 1905 roku.	Z terenu Lubelszczyzny ok. 150 tys. byłych unitów zmieniło przynależność kościelną i przeszło do Kościoła rzymskokatolickiego.
2	Wybuch I wojny światowej i masowa ewakuacja mieszkańców w głąb Rosji miejscowej ludności	W 1915 roku z terenu Lubelszczyzny na skutek tzw. bieżeństwa zostało ewakuowanych łącznie 45113 osób, co stanowiło 7,8% wszystkich mieszkańców tych terenów. Prawdopodobnie 28,2% osób spośród tej liczby to katolicy. Liczbę prawosławnej ludności Lubelszczyzny, która emigrowała w głąb Rosji określano na 184857 osób. Oznacza to, że tylko ok. 10% prawosławnych wiernych pozostało w swoich miejscowościach. W latach 1916-1918 na terenie Chełmszczyzny i Lubelszczyzny pracowało tylko kilku duchownych prawosławnych.
3	Okres 1918-1939	Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości następował proces przejmowania obiektów sakralnych i ziem, które wcześniej użytkował Kościół prawosławny. Wyświęcenia cerkwi na kościoły – jak pisze G. Kuprianowicz – dokonywano zazwyczaj w niezwykle uroczystej oprawie. Stawało się to okazją do starannie przygotowanych manifestacji patriotyczno-kościelnych. Władze państwowe ingerowały w życie wewnętrzne wówczas bardzo „słabego" Kościoła prawosławnego, który praktycznie rozpoczął tworzenie nowych struktur organizacyjnych. Zlikwidowano diecezję chełmską i maksymalnie ograniczano liczbę parafii, pozwalając jedynie na funkcjonowanie tzw. parafii etatowych, czyli takich, które liczyły co najmniej 4 tys. wiernych. W okresie międzywojennym władze państwowe w całym powiecie bialskim pozwoliły na funkcjonowanie tylko 4 parafii prawosławnych, przy 38 parafiach katolickich. Ograniczona dostępność do świątyń, kłopoty formalnoprawne i trudności organizacyjne przy tak licznych parafiach powodowały znaczne ograniczenia w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego. Można powiedzieć, iż role Kościoła prawosławnego i katolickiego zostały zamienione w porównaniu z drugą połową XIX wieku. W jednym i drugim przypadku władze państwowe wykorzystały religie i Kościoły do własnych politycznych celów. Znamiennie, że Kościoły w takich okolicznościach nie wzbraniały się od „pomocy" władz państwowych. Kościół prawosławny w Polsce otrzymał „autokefalię", lecz w wyniku włączenia się Cerkwi w proces rusyfikacji, nie tyle ze względów politycznych lecz pryncypialnych (przekonanie o szerzeni prawdziwej wiary), aktywowała niechęć do niej Polaków (zob. Rosińska 2016, s. 199).

4	Utworzenie w 1923 roku na terenie rzymskokatolickiej diecezji siedleckiej nowego obrządku – bizantyjsko-słowiańskiego (tzw. neounia)	W sytuacji rozproszenia ludności prawosławnej na terenie Lubelszczyzny w wielu wsiach i miasteczkach praktycznie oznaczało likwidację historycznych parafii. Taka sytuacja ułatwiała – często z wyraźną aprobatą władz państwowych – powołanie w tych miejscowościach parafii neounickich. Charakterystyczne w procesie tworzenia neouni było to, że wraz ze wzrostem struktur kościelnych czyli parafii, malała liczba wiernych. W 1927 roku ogólna liczba parafii wynosiła 14 z ok. 20 tys. wiernymi, zaś w 1938 roku było 43 parafie z 17 tys. wiernymi. Przy braku realnego poparcia ze strony Kościoła rzymskokatolickiego większość ludności o unickim (wschodnim) rodowodzie w wyniku presji i jednostronnej polityce władz ukierunkowywała się w stronę Kościoła rzymskokatolickiego.
5	1938 rok	Pomiędzy połową maja i lipca 1938 roku na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu średnio dziennie doszczętnie niszczono dwie cerkwie prawosławne. Ogółem zburzono ok. 150 świątyń. W użytkowaniu Kościoła prawosławnego w województwie lubelskim pozostało 49 cerkwi parafialnych, 5 filialnych i 1 klasztor. W burzeniu nie przestrzegano żadnych zasad ani ustaleń. Burzono wszystko, co wydawało się władzom niepotrzebne, zachowując Kościołowi jedynie niezbędne minimum. Burzono nie tylko te cerkwie, które powstały po zniesieniu unii, ale rozebrano nawet 20 zbudowanych po pierwszej wojnie światowej, czyli na podstawie zezwolenia polskich władz administracyjnych. (…) wartość zburzonych cerkwi była wielomilionowa. W aspekcie moralnym i materialnym raczej na żart wyglądał gest premiera, który w czerwcu 1938 roku, właśnie w okresie największego nasilenia niszczenia cerkwi na Chełmszczyźnie, będąc przejazdem do Baranowic, w Stołpach przekazał na miejscową cerkiew 100 złotych (por. Papierzyńska-Turek 1989, Kuprianowicz 2008).
6	Lata II wojny światowej	W trakcie II wojny światowej władze niemieckie pozwoliły na częściowe odrodzenie się prawosławnych struktur kościelnych. W 1940 roku reaktywowano diecezję chełmsko-podlaską, której zwierzchnikiem został ukraiński uczony prof. Iwan Ohijenko – arcybiskup Hilarion, który konsekwentnie wprowadzał język ukraiński do nabożeństw, wydawanej literatury religijnej, używał w kontaktach z wiernymi oraz wspierał działania środowisk ukraińskich (por. Mironowicz 2005a, s. 204).

7	Okres PRL	To okres repatriacji miejscowej do BSRR i USRR oraz napływu na teren powiatu bialskiego ludności głównie z zachodniej części woj. lubelskiego. W wyniku akcji „Wisła" w 1947 roku ok. 10 tys. tysięcy wyznawców prawosławia -obligatoryjnie uznanych jako ludność ukraińska - zostało wywiezionych na Ziemie Odzyskane (szerzej. Tłomacki 2003) Osiedlani byli w różnych wsiach. Ich przepływ do miast był ograniczony, a awans zawodowy przez dziesięć powojennych lat był wybitnie utrudniony. Od 1956 roku pozwolono wracać z nadzieją zamieszkania na rodzinnej ziemi. Taka możliwość nie zawsze istniała, bowiem ich zabudowania i ziemia, jako podstawowe źródło utrzymania były już zajęte. Dochodziło do trudnych i często upokarzających sytuacji, kiedy zbudowane przez siebie lub rodziców budynki mieszkalne i pozostałe zabudowania musieli wykupywać od osadników.

Źródło: Opracowanie własne.

Przedstawione w tabeli wydarzenia odczytywane w perspektywie demokratyzującego się społeczeństwa zasadniczo zintensyfikowało refleksję na temat minionego okresu, a w dyskursie społecznym uwidoczniły się rozbieżności i zróżnicowanie interpretacyjne wydarzeń z przeszłości. Odzyskanie wolności po 1989 roku wprowadziło do społecznego obiegu interpretacje wydarzeń, które w przeszłości były często skrywane, bądź jednostronnie interpretowane. W wyniku ukazania odmienności w interpretowaniu tych samych faktów, bardzo często w świadomości społecznej zaczyna ugruntowywać się odmienny obraz wielu grup religijnych czy narodowych. Dla grup mniejszościowych jest to doskonała sytuacja do tego, aby zaakcentować swoją obecność w dominującej kulturze oraz dokonać wewnętrznej integracji. W tym kontekście niezmiernie ważnym aspektem kształtowania się identyfikacji jednostki staje się pamięć zbiorowa, która jest spoiwem tożsamości zbiorowej, wyznacza granice tego, kim jesteśmy, nadaje charakter grupie i umożliwia ciągłość w czasie.

Jednak z uwagi na niejasność tego terminu istotnym przedsięwzięciem staje się rozdzielenie pojęcia pamięci zbiorowej od pamięci historycznej. Różnice te według A. Grabowskiej możemy ukazać przynajmniej w dwóch kwestiach. „Po pierwsze, pamięć zbiorowa to ciągły i różnorodny bieg myśli skonstruowany na zasadzie podobieństw i sentymentów, a nie logicznego ciągu przyczynowo-skutkowego. Można powiedzieć, że historia klasyfikuje zdarzenia jak rzeczy ujęte chronologicznie, natomiast pamięć zbiorowa (społeczna) funkcjonuje w zwierciadle teraźniejszości. Po drugie, historia jest jedna – z zasady oficjalnie uznana i ujęta kompromisowo, zaś pamięci społecznych jest tyle ile grup społecznych było związanych z danym wydarzeniem" (Grabowska 2008, s. 362). Dlatego należy zgodzić się z B. Szacką, że pamięć społeczna to „zespół wyobrażeń o przeszłości grupy, a także wszystkimi postaciami i wydarzeniami z tej przeszłości, które są w naj-

rozmaitszy sposób upamiętniane, jak również rozmaite sposoby tego upamiętnienia" (Szacka 200, s. 52).

O nowych tendencjach w całościowym kompleksie zjawisk pamięci społecznej związanych z wizualizacją kultury informuje A. Szpociński. Według tego autora „(...) wizualizacja pamięci to zjawisko, którego istotą jest dominacja wydarzeń wizualnych w procesach transmisji i percepcji przeszłości" (Szpociński 2009, s. 228). Owa wizualizacja częściowo zmienia obraz przeszłości wobec kulturowo ukształtowanych odniesień. „Najogólniej rzecz ujmując, zmiana ta polega na deprecjacji i stopniowym zastępowaniu symbolu jako podstawowego środka komunikacji w obszarze pamięci społecznej przez alegorię. Symbol zrozumiały jest tylko w kontekście (na tle) konkretnej kultury. Efektywna komunikacja poprzez symbol możliwa jest tylko w specyficznych warunkach – warunkach przejrzystości kultury, czyli takich, w których kultury stanowią w miarę izolowane, zintegrowane całości. Gdy przejrzystość danej kultury się zamazuje, symbol ulega deprecjacji. Związane jest to ze specyfiką komunikacji w języku symbolicznym" (tamże, s. 234-235).

W związku z tym należy uznać, że pamięć zbiorowa nie jest jakimś katalogiem zdarzeń, lecz procesem w którym rekonstruuje się lub przypomina minione wydarzenia, które z kolei służą kreowaniu i zachowaniu tożsamości. Dlatego należy zauważyć, że rzeczywiste dane dotyczące populacji powiatu bialskiego w zakresie tożsamości narodowej i wyznaniowej są stosunkowo nieprecyzyjne.

Dla zobrazowania problemu należy przypomnieć, że przed wybuchem II wojny światowej powiat bialski zajmował powierzchnię 2 123,2 km kw. i był podzielony na 21 gmin wiejskich oraz należały do niego trzy miasta: Biała Podlaska, Janów Podlaski i Terespol. W 1939 r. liczba mieszkańców wynosiła 127 504 osoby. Region ten był bardzo zróżnicowany pod względem narodowościowym, wyznaniowym i kulturalno-obyczajowym. Np. w 1931 r. obok 82 637 Polaków mieszkało 18 192 Ukraińców, 14 288 Żydów i 988 przedstawicieli innych narodowości. Pod względem wyznaniowym dominowali rzymscy katolicy – 83 886 osób, prawosławnych było 18 369, 14 128 wyznania mojżeszowego, 317 ewangelików i 802 osoby innego wyznania (por. mbp.org.pl).

Obecnie analizowana jednostka administracyjna jest względnie homogeniczna w zakresie narodowościowym, bowiem znakomita większość (ponad 95%) mieszkańców utożsamia się z narodem polskim. Większe zróżnicowanie następuje w wymiarze wyznaniowym, gdyż rzymskich katolików jest ok. 90 %, prawosławnych ok. 9%, a pozostali należą do wspólnot ewangelicznych czy Świadków Jehowy. Są to oczywiście dane szacunkowe oparte na wieloletnich badaniach terenowych i obserwacjach autora, który na bieżąco uczestniczy w procesie weryfikacji struktury wyznaniowej regionu.

W tym kontekście zarysowanych wydarzeń z przeszłości przeprowadzone badania pozwoliły scharakteryzować próbę badawczą w kontekście

zmiennych, które przy analizowaniu materiału badawczego będą miały charakter zmiennych niezależnych. Zaliczono do nich takie parametry respondentów, jak: płeć, wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania oraz zmienne wynikające ze specyfiki podjętego problemu badawczego – autoidentyfikację cywilizacyjną i wyznaniową badanych. W wyniku przeprowadzonych badań należy nadmienić, iż 56,7% ogółu badanych stanowiły kobiety, a 43,3% mężczyźni. Natomiast struktura wieku badanych wygląda następująco.

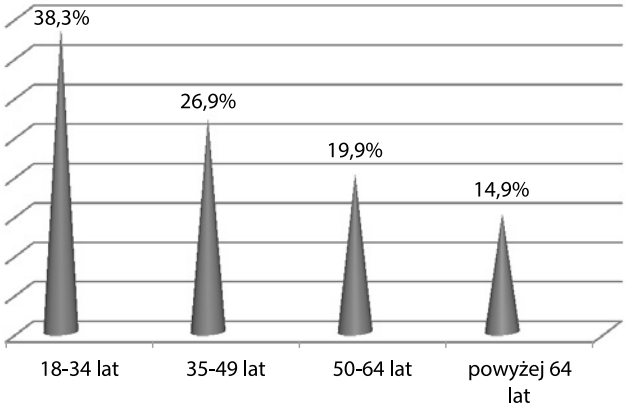


Diagram 1. Struktura wieku badanych (w proc.)

Przy ustalaniu kategorii wiekowych uznano, że przedziały wiekowe respondentów mają wynosić ok. 15 lat. Uznano, że wyznaczenie większej ilości zakresów wiekowych dla niniejszych badań niczego wartościowego nie wniesie. Przedstawiona zmienna ma informować przede wszystkim o tym, czy analizowane problemy badawcze mogą być wyjaśnione w kontekście różnicującego respondentów wieku. Z powyższego diagramu wynika, że największą grupę stanowili respondenci w wieku 18–34 lat, a najmniej liczną osoby, które przekroczyły 65. rok życia. Generalnie można stwierdzić, że najstarsi respondenci częściej mieszkają na wsi niż młodsza generacja respondentów. Z danych szczegółowych wynika, że najczęściej na wsi mieszkają osoby z kategorii wiekowej 50–64 lat – 62,5% i 53,3% respondentów z najstarszej kategorii wiekowej, a w miastach liczących powyżej 50 tys. mieszkańców – 35,2% respondentów w wieku 35–49 lat i 31,2% najmłodszych badanych.

Wykształcenie jako kolejna zmienna również różnicuje badanych i w sposób pośredni charakteryzuje badanych.

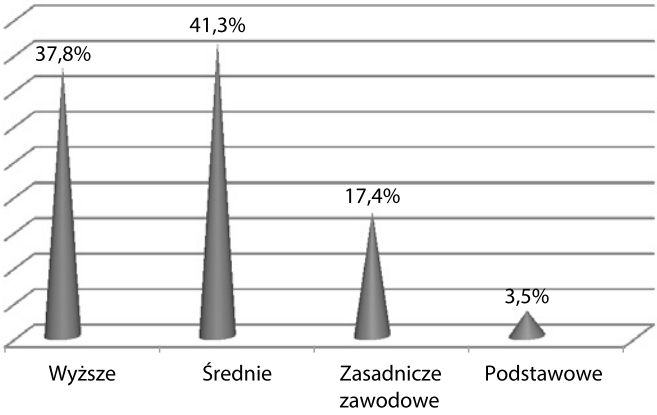


Diagram 2. Struktura wykształcenia badanych (w proc.)

Największy odsetek respondentów (41,3%) posiadał wykształcenie średnie, 37,8% wyższe, 17,4% zasadnicze zawodowe, a 3,5% podstawowe. Nikt z badanych nie legitymizował się brakiem jakiegokolwiek wykształcenia. Charakteryzując powyższą zmienną, należy stwierdzić, że największy odsetek osób z wyższym wykształceniem, 43,4%, stanowią osoby, które nie przekroczyły 49. roku życia, zaś najmniejszy, 17,1%, występuje w kategorii respondentów 35–49 lat. Osoby posiadające wyższe wykształcenie najczęściej mieszkają na wsi – 36,8%, i w miastach do 50 tys. mieszkańców – 28,9%. W kontekście wykształcenia można jeszcze zauważyć, że osoby z wyższym wykształceniem najogólniej oceniają sytuację materialną na poziomie dość dobrym – 44,7%, i przeciętnym – 39,5%. Natomiast 14,3% osób z wykształceniem podstawowym stosunkowo najsłabiej oceniają swoją sytuację materialną.

Przedstawiając respondentów w kontekście miejsca zamieszkania, trzeba odnotować, że najliczniejszą grupę stanowią osoby mieszkające na wsi – 48,8%. Pozostali mieszkają w miastach, z tym, że 22,9% w miastach liczących do 50 tys. mieszkańców, a 28,3% w miastach, w których liczebność mieszkańców przekracza 50 tys. Trzeba dodać, że kategoryzacja tej zmiennej wynikała z charakteru i specyfiki regionu, w którym przeprowadzano badania. Odniesienie miejsca zamieszkania respondentów do ich zamożności jest bardzo charakterystyczne. Można je sprowadzić do jednego stwierdzenia, że sytuacja materialna zależy od wielkości miejscowości w której mieszkają badani. Bardzo dobrą sytuację swojej rodziny deklaruje 12,3% osób mieszkających w największych miastach, a tylko 8,1% mieszkających na wsiach. Natomiast 60,2% mieszkańców wsi charakteryzuje się przeciętnym statusem materialnym.

Należy podkreślić, że ogólnie 9,0% wszystkich badanych bardzo dobrze określa swoją sytuację materialną, 36,3% dość dobrze, 51,2% uznaje, że sy-

tuacja materialna rodziny jest na przeciętnym poziomie, 2,3% mówi o złej sytuacji materialnej, a 0,5% o zdecydowanie złej.

Bardzo ważne z punktu widzenia problematyki poruszanej w niniejszej pracy są kolejne zmienne niezależne. Zostaną one przedstawione w kontekście wspomnianych uprzednio kategorii badawczych. Wykorzystywanymi zmiennymi przy analizie materiału badawczego będą autoidentyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa badanych. Autoidentyfikacji cywilizacyjnej badanych poświęcony zostanie osobny podrozdział, natomiast autoidentyfikacja wyznaniowa będzie odnosiła się do tzw. całościowych wyznań wiary, które według J. Mariańskiego należą do najbardziej trwałych składników religijności (Mariański 2004, s. 123).

Z badań wynika, że 75,6% respondentów identyfikowało się z wyznaniem rzymskokatolickim, 18,4% z prawosławnym, 0,5% z protestanckim, 1,0% nie wiązało się z wymienionymi wyżej wyznaniami i uznało że jest innego wyznania. Wszyscy z tej kategorii badawczej identyfikowali siebie ze Świadkami Jehowy. Natomiast 4,5% odrzuciło przynależność do jakiegokolwiek wyznania. Generalnie trzeba podkreślić, iż ponad 95% badanych wprost identyfikuje się z religią chrześcijańską, natomiast struktura przynależności kościelnej/wyznaniowej respondentów zasadniczo odpowiada strukturze mieszkańców środkowej części pogranicza wschodniego.

Tabela 3. Wiek i miejsce zamieszkania badanych a identyfikacja wyznaniowa (w proc.)

Wiek	Wyznanie				
	rzymsko-katolickie	prawo-sławne	protestan-ckie	inne	żadne
18–34 lat	40,6	29,3	100,0	50,0	22,2
35–49 lat	21,6	46,3	0	50,0	22,2
50–64 lat	20,9	19,5	0	0	11,2
Powyżej 64 lat	16,9	4,9	0	0	33,3
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	54,7	29,3	100,0	100,0	11,2
Miasto do 50 tys.	23,6	26,8	0	0	0
Miasto powy-żej 50 tys.	21,6	41,5	0	0	77,8
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: Badania własne.

Z uwagi na niewielki odsetek badanych identyfikujących się z wyznaniami protestanckimi, innymi mniejszościowymi grupami religijnymi czy bezwyznaniowcami przy charakterystyce tej zmiennej skupię się na rzymskich katolikach i prawosławnych. Powyższe zestawienie informuje, że

respondenci identyfikujący się z wyznaniem rzymskokatolickim to ludzie relatywnie młodsi niż prawosławni i częściej mieszkający na wsi. Warte podkreślenia jest to, że wyższe wykształcenie posiada 34,5% rzymskich katolików i 53,7% prawosławnych. Pozostałe zmienne, tj. płeć i sytuacja materialna, nie stanowią istotnego zróżnicowania. Powyższe uwagi w ogólnej perspektywie i specyfice regionu, który charakteryzuje się „małomiasteczkowością" i wiejskim charakterem, w sposób adekwatny oddają obraz społeczności środkowo-wschodniego pogranicza Polski.

Rozdział 4

Przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego

Pierwszą operacją opisującą przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego będzie wyodrębnienie terytorialnego zakresu danego pogranicza cywilizacyjnego oraz określenie stosunku do niego respondentów. W perspektywie badawczej ową przestrzeń będzie ukonkretniać miejsce zamieszkania utożsamiane z regionem. Dlatego w tym rozdziale zostaną przeprowadzone analizy opisujące związki badanych z regionem oraz zakres świadomości zróżnicowania kulturowego i specyfiki regionu. W obręb tej kategorii wchodzi również wymiar symbolicznego wyróżnienia specyficznych cech kulturowych, które umożliwiają autoidentyfikację cywilizacyjną badanych. Określenie przynależności cywilizacyjnej przez respondentów będzie skorelowane z zestawieniem cech poszczególnych cywilizacji, źródeł wiedzy o cywilizacjach i hierarchią wskaźników cywilizacyjnych.

Analizy zebranego materiału będą ukierunkowane na przestrzeń cywilizacyjną rozumianą jako jeden z wymiarów rzeczywistości społecznej występujący na pograniczu cywilizacyjnym. Dlatego podstawowym pytaniem badawczym będzie ustalenie, czy respondenci są w stanie wyodrębnić w swojej świadomości szczególnego rodzaju przestrzeń cywilizacyjną, w której na trwale funkcjonują i uznają ją za swoją. Trzeba nadmienić, że z uwagi na wieloaspektowość cywilizacji owa przestrzeń może istnieć realnie lub występować w świadomości badanych jako swoiste wyobrażenie. Jest jednak bardzo ważna w procesie kształtowania tożsamości badanych.

4.1. Stosunek badanych do regionu

Refleksja regionalna zwrócona jest na analizę podejmowania różnorakich działań w zakresie kształtowania wśród mieszkańców trwałego przywiązania do określonego regionu i świadomego kształtowania więzi emocjonalnych z tzw. małą ojczyzną, tj. z tym obszarem, gdzie się człowiek

urodził czy też w którym żyje na co dzień i spędza część lub całe życie. Bardzo ważnym elementem kształtowania tożsamości regionalnej jest przekaz dziedzictwa kulturowego danego regionu, a więc to, co wiąże się z przeszłością, tradycją i z teraźniejszością zwróconą ku przyszłości.

W tym kontekście „tożsamość regionalna – według Marka S. Szczepańskiego – jest szczególnym przypadkiem tożsamości społecznej (zbiorowej) i kulturowej zarazem opartej na tradycji regionalnej, odnoszonej do wyraźnie zdefiniowanego i delimitowanego terytorium, regionu, jego specyficznych cech społecznych, kulturowych (symbolicznych), gospodarczych czy nawet topograficznych, wyróżniających go spośród innych regionów" (Szczepański 2001, s. 38). Dlatego w perspektywie badawczej odwoływanie się do znaczenia i roli określonego terytorium w świadomości zbiorowej jest kluczem do poznania stosunków społecznych w regionie.

Południowe Podlasie jako część regionu historyczno-kulturowego należy do Podlasia. Etymologicznie nazwę Południowego Podlasia należy wiązać z pojęciem Podlasia, które swą nazwę opiera głównie na dwóch koncepcjach. Według Bogumiła Samuela Lindego ta nazwa pochodzi od położenia wśród lasów – „jako kraj bliski lasów polesiem nazwany, albo, że nazwa Podlasia może pochodzić od gęstych lasów" (Linde 1858, s. 222).

Natomiast Zygmunt Gloger pochodzenie nazwy regionu wywodzi od plemienia Lachów, czyli Polaków, pisząc, że „nazwa Podlasie nie powstała od lasów, jak nazwa Polesie, ale od Lachów *przy granicy, których ciągnęło się Podlasie. Było to zatem pod-lasze"* (Gloger 1900, s. 201). Podobny pogląd głosił także inny znany regionalista, Józef Mikulski, który pisał: „Mazurzy zwartą ławą osiedli ziemie od środkowej Wisły do Liwca. Za Liwcem natomiast przemieszali się z ludnością ruską, która z czasem, naturalnym biegiem rzeczy uległa ich kulturze, przyjmując kulturę polską jako swoją. Jednak kraj leżący za Liwcem długi czas zwano Podlasze tj. kraj pod Lachami, co z czasem z mazurska przerobiono na Podlasie" (Mikulski 1935, s. 79).

We wczesnym średniowieczu tereny te „były słabo zagospodarowane, stanowiły typowy pas pustek międzyplemiennych" (Mencel 1974, s. 125). Należy podkreślić, iż obszar ten reprezentuje jednolitą kulturę archeologiczną, co potwierdza południowo-wschodnie pochodzenie ludności migrującej na te tereny. Osadnictwo było rozproszone, dopiero z początkiem X wieku następowało swobodne jednoczenie. Zamieszkiwały tu plemiona „w zwartej jednostce terytorialnej Rusi Kijowskiej administrowanej z centralnego grodu Brześcia" (Kłoczowski 1986, s. 21). Przez ziemię bialską biegły ważne szlaki komunikacyjne – wodne rzekami Krzną i Bugiem, oraz lądowe: krakowsko-lubelski, brzesko-łukowski, warszawsko-miński i trakt biegnący wzdłuż rzeki Bug z północy na południe.

Jego obecne położenie przede wszystkim obejmuje północno-wschodnią część województwa lubelskiego oraz niewielki obszar wschodniej części województwa mazowieckiego. Liczne zmiany podziału administracyjnego w różnych okresach powodują, że obecnie Południowe Podlasie nie może

być traktowane jako region w klasycznym rozumieniu tego pojęcia, lecz raczej jako podregion czy subregion.

Pojęcie *podregion* zostało wprowadzone w Polsce w 2000 roku, kiedy wprowadzono Nomenklaturę Jednostek Terytorialnych do Celów Statystycznych (NTS) – wytyczono ich wówczas 444. W latach 2002–2007 stosowano 45 podregionów5. W aktualnej wersji (NTS), obowiązującej od 1 stycznia 2018 roku, zwiększono ich liczbę do 736. W wyniku takiej klasyfikacji każde z województw grupuje kilka podregionów, a podregion grupuje kilka niższych jednostek, tj. powiatów. W przypadku podregionu bialskiego praktycznie pokrywa się on z obecnymi granicami powiatu bialskiego.

Podstawowym kryterium socjologicznym określającym region jest przede wszystkim odrębność kulturowa. Andrzej Sakson uważa, że „wszystkie inne kryteria i podziały administracyjne ważne są tylko o tyle, o ile ją współkształtują. Przyjmuje się powszechnie, że zasadniczymi cechami regionu są: 1) jednolitość w więcej niż jednym aspekcie; 2) posiadanie cech charakterystycznych, określonych na podstawie kilku kryteriów; 3) zamieszkanie przez ludzi, którzy mają poczucie odrębności tego regionu i poczucie związku z nim; 4) występowanie jakiegoś centrum (niekoniecznie miejskiego czy administracyjnego), w którym cechy regionu są najbardziej nasilone, co jest tym ważniejsze, im bardziej istotne są granice regionu" (Sakson 1996, s. 233).

Bezpośredni związek z pojęciem *region* posiada termin *regionalizm*, który w historii pojawia się pierwszy raz w 1874 roku we Francji. Definiuje go Leon de Berluc-Perussis, ale terminologia ta upowszechnia się dopiero około 1892 roku. Początkowo pojęcie to odnosi się do postaw związanych z ruchami społeczno-kulturowymi, dążącymi do zachowania swoistych elementów kultury regionu (kultury etnicznej, grupowej) i innych charakterystycznych przymiotów danego terenu. Pełny rozwój regionalizmu następuje u schyłku wieku XIX. Zaczynają wówczas funkcjonować silne gospodarczo i politycznie grupy, myślące schematami lokalnymi oraz regionalnymi (Bieniada 2013, s. 282).

Termin *regionalizm* zarówno ma związek ze stanem świadomości społecznej populacji danego terytorium, jak i odnosi się do jej działalności gospodarczej, kulturowej i politycznej. Na świadomość regionalną składa się poczucie korelacji zbiorowości społecznej z terenem przez nią zamieszkiwanym, tzw. tożsamość regionalna, ale również historycznie zdefiniowane połączenia międzyludzkie. Przywiązanie społeczności do konkretnego regionu i związane z tym charakterystyczne okoliczności, nawyki, stanowiska życiowe czy pragnienia wyznaczają istotną więź psychospołeczną między populacją (zob. Szczepański 1999, Chudziński 2013).

[4] Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 13 lipca 2000 r. (Dz.U. z 2000 r. Nr 58, poz. 685).

[5] Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 14 marca 2002 r. (Dz.U. z 2002 r. Nr 34, poz. 311).

[6] Rozporządzenie Komisji (UE) 2016/2066 z dnia 21 listopada 2016 r. zmieniające załączniki do rozporządzenia (WE) nr 1059/2003 Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie ustalenia wspólnej klasyfikacji Jednostek Terytorialnych do Celów Statystycznych (NUTS).

Niektórzy autorzy uznają, że regiony są to „terytoria leżące na obrzeżach kultur, stykające się z innymi, wytwarzają swoiste centra, pozostające w jakiejś opozycji do sformalizowanego Centrum" (Kraszewska 2008, s. 150). W tym aspekcie jest to dość zbieżna koncepcja pogranicza jako zjawiska samoistnego. Różnicując pojęcie pogranicza, które zawsze według autorki jest wypadkową funkcjonowania na konkretnym obszarze przynajmniej dwóch etnosów, należy uznać, że J. Kraszewska jest skłonna peryferie odnieść do specyfiki kresów. Sytuacja kresów ściśle dotyczy granicy, na której w obliczu różnorodności dominuje jedna kultura – „kresowość, w którą wpisana jest różnorodność, nie przekracza jednak granicy swojej kultury. Trwa, zachowując własne wartości, i zobligowane przez swoje położenie do zachowania własnych wartości. Pogranicze zaś istnieje tylko wówczas, gdy tworzy współistnienie, współbrzmienie różnych wartości, języków, tradycji. Z tego współistnienia tworzy się tygiel, mieszanka – pogranicze" (tamże, s. 152).

Ważnym elementem informującym o związkach badanych ze swoim regionem jest kwestia identyfikacji z miejscem zamieszkania. Zaprezentowane w tabeli wskaźniki należy traktować bardzo ogólnie, bowiem w treści pytania zawarty był problem bardzo szeroki, który miał na celu ukazanie tylko pewnej tendencji bądź ogólnej relacji badanych wobec regionu, w którym mieszkają.

Tabela 4. Stosunek respondentów do własnego regionu (w proc.)

Lp.	Jaki jest stosunek do regionu w którym Pan/-i mieszka?	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
1	Całkowicie się identyfikuję z regionem	39,8	41,3	10,9	3,5	4,5	100,0
2	Z regionem łączy minie fakt urodzenia	61,2	18,4	4,0	14,9	1,5	100,0
3	To zupełny przypadek, że tu mieszkam	11,9	6,0	19,4	54,7	8,0	100.0
4	Nic mnie nie łączy z regionem	8,9	4,0	14,9	60,7	11,5	100,0

Źródło: Badania własne.

Konstrukcja ustosunkowania badanych do zadanego pytania pozwala ukazać zakres związku respondentów z regionem, w którym mieszkają. Odpowiedzi badanych w tabeli prezentowane są liniowo od więzi najsil-

niejszych, które całkowicie wiążą badanych z regionem, poprzez częściową identyfikację związaną przede wszystkim z faktem urodzenia, przypadkowość, aż do odrzucenia jakiegokolwiek związku, co wiąże się z brakiem łączności z regionem. Ujmując łącznie odpowiedzi „tak" i „raczej tak", należy wskazać, iż 81,1% badanych całkowicie identyfikuje się z regionem. Fakt urodzenia stanowi element łączności z regionem dla 79,6% badanych. Na przypadkowy związek wskazuje 17,9% respondentów, a 12,9% odrzuca jakikolwiek związek.

Celem wyrazistego wyłonienia pewnych tendencji postaw badanych posłużę się skrajnymi stanowiskami, a mianowicie przeanalizuję kategorię respondentów całkowicie identyfikujących się z regionem i kategorię osób, które w pełni odrzucają taki związek.

Respondenci charakteryzujący się najsilniejszą więzią z regionem to bardziej mężczyźni – 85,6%, niż kobiety – 78,5% (Chi^2 Pearsona 22,77686, p = 0,000, V –0,140). Częściej osoby z wyższym wykształceniem – 90.8%, niż podstawowym – 71,4% (Chi^2 Pearsona 78,17852, p = 0,000, V – 0,207), mieszkańcy wsi – 84,7%, jednocześnie identyfikujący się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją – 93,1% (Chi^2 Pearsona 64,23223, p = 0,000, V –0,310).

Natomiast najczęstsze odrzucenie łączności z regionem deklaruje 19,1% respondentów nieutożsamiających się z jakąkolwiek cywilizacją (V –0,173, p = 0,000), 17,3% mieszkańców małych miast (V –0,161, p = 0,000) i 28,5% z wykształceniem podstawowym (V –0,263, p = 0,000).

Podsumowując zaprezentowane wyniki badań w zakresie stosunku respondentów do regionu, należy stwierdzić, iż ponad 81,1% badanych identyfikuje się z regionem, z czego 39,8% w pełni. Należy również dodać, że przynależność wyznaniowa oraz płeć nie różnicują badanych. Zwolennikami ścisłych więzi z regionem są przede wszystkim respondenci, którzy wyrażają swój związek ze wschodnią i zachodnią cywilizacją oraz osoby bardziej wykształcone. Można domniemywać, że wymienione kategorie respondentów łączą w sobie lub posiłkują się w kreowaniu siebie, swojej tożsamości wieloma kulturami. Natomiast region południowego Podlasia nie stanowi dla nich zamkniętego, jednolitego systemu wartości i norm czy wzorców kulturowych, lecz jest przestrzenią, z której czerpią impulsy do własnego rozwoju. Powyższe uwagi i wykazane tendencje mogą sugerować, że wśród respondentów deklarujących silny związek z regionem występuje świadome poczucie samoidentyfikacji wielocywilizacyjnej, charakterystycznej dla pogranicza cywilizacyjnego. Taką tezę uprawomocniają częstsze związki respondentów z obiema cywilizacjami, na które nakłada się poziom wykształcenia, jako niezbędny element wiedzy o innych kulturach, oraz znajomość specyfiki i historii regionu.

4.2. Świadomość zróżnicowania kulturowego regionu

Współczesny człowiek ma znacznie większą możliwość świadomego wpływania na środowisko zamieszkania niż jego poprzednicy, lecz równocześnie boryka się z problemami przeszłości. Niesie w sobie trudności nagromadzonych przez lata waśni i konfliktów międzyludzkich w wielu sferach życia społecznego. To wynika najczęściej z chęci egoistycznego podporządkowania sobie innych oraz pragnienia narzucenia i poszerzania swoich wpływów wobec pozostałych jednostek. Tak się bowiem składa, że część jednostek w swojej naturze kryje dążenie, aby funkcjonował tylko jeden „właściwy" im obraz rzeczywistości społeczno-religijnej, interpretowany bardzo osobiście. Jest to przejaw indywidualistyczno-egoistycznych dążeń do interpretacji i określania zastanej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Stąd sięgając po różne metody administracyjno-polityczne, starano się w historii południowego Podlasia narzucić swoją interpretację prawd i przekonań oraz własną wizję przeszłości. W perspektywie ujednolicenia kultur celem budowania monolitycznego państwa bardzo często posuwano się do uproszczeń i stereotypowych interpretacji. Klasyczny przykład z historii regionu, który możemy w tym miejscu przytoczyć, stanowiła rywalizacja Kościoła katolickiego z prawosławnym o wpływy i wykorzystywanie czynników państwowych do własnych celów, np. poparcie dla unii brzeskiej oraz neounii ze strony państwa polskiego, a ze strony caratu – poparcie dla likwidacji unii. Spotęgowało to wśród mieszkańców antagonizmy, których efekty do dnia dzisiejszego są widoczne. Takie działania z perspektywy wspólnego środowiska zamieszkania należy uznać za zjawiska nadzwyczaj negatywne, ponieważ prowadzą do „ubezwłasnowolnienia" tych, którzy funkcjonują w bezpośrednim otoczeniu danej jednostki, ograniczając w ten sposób przysługującą jej wolność. Dlatego też akceptacja drugiego człowieka oznacza przyjęcie go nie jako istoty służącej partykularnym celom, lecz jako osoby, za którą środowisko lokalne czuje się „odpowiedzialne".

Na tych przesłankach osadza się „tolerancja akceptacyjna, która wymaga przede wszystkim zgody na odmienność opinii, myśli i wiary, wymaga dążenia do dialogu w celu przezwyciężenia odwiecznego błędu świadomości, że nikt nie ma monopolu na prawdę, która przejawia się na rozmaite sposoby. Tolerancja jest zatem cnotą człowieka silnego, który umie cierpliwie czekać, nie zamyka się w sobie i przyjmuje życie ze spokojem i odwagą. Człowiek taki stopniowo pozbywa się przekonania, że jest lepszy od innych, i uwalnia się od uprzedzeń, które stanowią przeszkodę na drodze do dialogu i poszukiwania porozumienia" (Haring, Salvoldi 2000, s. 46).

Istotą południowego Podlasia było w przeszłości zamieszkiwanie tych ziem przez wiele narodów i grup etnicznych, które na przestrzeni wieków ukształtowały charakterystyczną kulturę, która wyrażała się specyficznym językiem, odrębnymi obyczajami, zwyczajami i odmiennością religijną. Pierwotnie Podlasie zamieszkiwały różne szczepy słowiańskie, następnie w wyniku najazdów przybyli tutaj Polacy, Rusini, Tatarzy i Litwini.

Ta mozaika kultur narodowych i etnicznych poprzez styczność oraz wzajemne przenikanie bezpośrednio wpłynęła na formowanie się złożonej tożsamości miejscowej ludności.

Niezmiernie ważnym aspektem analiz dotyczących stosunku badanych do regionu będzie usystematyzowanie wiedzy dotyczącej charakteru regionu i faktu zróżnicowania kulturowego. W dotychczasowych badaniach prowadzonych na południowym Podlasiu stosowano podobne wskaźniki prosząc badanych o ustosunkowanie się m.in. do następującego pytania: *Czy ma Pan/-i poczucie, że region,* w którym Pan/*-i aktualnie mieszka, charakteryzuje się zróżnicowaniem kulturowym?* Badania zrealizowane w środowisku studenckim w 2017 roku wykazały, że ponad połowa (51,4%) respondentów miała poczucie zamieszkiwania w regionie charakteryzującym się różnorodnością kulturową, takiego przekonania nie posiadało 25,3% badanych, a 24,3% nie było w stanie ustosunkować się do tak postawionego pytania. Analizy szczegółowe pozwoliły na stwierdzenie, że młodzież mieszkająca w miastach miała większe poczucie zróżnicowania kulturowego regionu niż młodzież wiejska. Może to sugerować, że różnorodność kulturowa w środowisku wiejskim nie jest wartością oczekiwaną, a jedynie trudnym do pogodzenia faktem zakłócającym homogeniczność środowiska zamieszkania. Takimi postawami charakteryzowały się również kobiety, które średnio mniej o 5% od mężczyzn zauważają zróżnicowanie kulturowe regionu. Natomiast w kwestii zmiennej dotyczącej stosunku do wiary odnotowano zależność istotną statystycznie na średnim poziomie (V – 0,204, p = 0,003). Wyniki badań wskazały, że 70% głęboko wierzących studentów miało poczucie mieszkania w regionie o zróżnicowanym zabarwieniu kulturowym. Na jeszcze wyższym poziomie (80,0%) owo zróżnicowanie regionu podkreślali respondenci będący w bardzo dobrej sytuacji materialnej (V – 240, p = 0,000) (zob. Błaszczak, Romanowicz 2019, s. 111–112).

Powyżej sformułowane uwagi pośrednio informują o stanie świadomości regionalnej młodzieży. Trzeba nadmienić, iż badania zrealizowane w środowisku maturzystów południowego Podlasia wykazały, że zdecydowana większość akcentowała ważność świadomości regionalnej. „Ponad połowa respondentów uznała, że świadomość regionalna jest ważna, a 14,8%, że bardzo ważna. Tylko 8,3% badanych uznało, że zakorzenienie regionalne jest mało ważne lub w ogóle nieważne. Duży odsetek badanych 23,4% w tej kwestii nie ma zdania" (Romanowicz 2017, s. 85). Podobnie jak w przypadku pozostałych zmiennych maturzyści mieszkający w dużych i średnich miastach byli skłonni w większym zakresie uznać wagę świadomości regionalnej niż młodzież mieszkająca na wsi.

Zestawienie danych dotyczących postaw ogółu analizowanych badanych ukazuje niższy poziom poczucia funkcjonowania w regionie zróżnicowanym kulturowo niż w kontekście danych dotyczących studentów bądź maturzystów. Ujmując łączne wskaźniki „tak" i „raczej tak", trzeba stwierdzić, że 39,8% badanych ma przeświadczenie o mieszkaniu w regionie

zróżnicowanym kulturowo, 54,2% takiego poczucia nie posiada, a 6,0% nie ma na ten temat wyrobionego zdania.

Tabela 5. Identyfikacja cywilizacyjna a świadomość zróżnicowania kulturowego swojego regionu (w proc.)

Poczucie zróżnicowania kulturowego regionu	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Cywilizacja wschodnia	19,5	29,3	36,6	10,9	3,7	100,0
Cywilizacja wschodnia i zachodnia	8,0	32,0	48,0	12,0	0,0	100,0
Cywilizacja zachodnia	12,1	27,6	32,8	17,2	10,3	100,0
Żadna	8,3	11,2	47,2	25,0	8,3	100,0
Ogółem	13,9	25,9	38,8	15,4	6,0	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 55,56002, p = 0,000, V – 0,173

Zestawienia szczegółowe uwzględniające poszczególne zmienne charakteryzują się swoistymi statystykami. Autoidentyfikacja cywilizacyjna jako zmienna niezależna różnicuje postawy badanych. Z powyższego zestawienia wynika, że różnorodność kulturową zauważają częściej respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 48,8% oraz ze wschodnią i zachodnią – 40,0%. Natomiast najwyższe ogólne wskaźniki braku poczucia zróżnicowania kulturowego regionu charakteryzują respondentów nieidentyfikujących się z jakąkolwiek cywilizacją – 33,3%, i cywilizacją zachodnią – 27,5%. Zróżnicowanie kulturowe regionu zdecydowanie bardziej zauważają respondenci prawosławni – 80,4%, niż rzymscy katolicy – 29,7% (V – 0,239, p = 0,000). Wiek również ukazuje zróżnicowanie postaw badanych. Generalnie młodsi respondenci częściej od pozostałych zauważają różnorodność kulturową regionu. Poczucie jej braku deklaruje 73,3% respondentów po 65. roku życia i 55,7% respondentów do 34. roku życia.

O zróżnicowanym kulturowo regionie częściej są przekonani mieszkańcy wsi – 48,8%, niż mieszkańcy dużych miast – 45,6%, czy miast o średniej wielkości – 34,8%. Również poziom wykształcenia badanych rozróżnia stanowiska i wykazuje zależność istotną statystycznie (V – 0,251, p = 0,000). Ogólnie różnorodność kulturową regionu zauważa 47,3% respondentów z wyższym wykształceniem, 36,1% ze średnim, 34,3% z zasadniczym zawodowym i 28,5% z wykształceniem podstawowym. Płeć w zasadniczy sposób nie wpływa na postawy badanych wobec różnorodności kulturowej regionu.

Ukazane dane ogólne oraz szczegółowe informują, że około 40% badanych jest przeświadczone o życiu w zróżnicowanym kulturowo regionie. Taki pogląd posiadają przede wszystkim respondenci prawosławni, respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią oraz osoby bardziej

wykształcone. Nawet pobieżna analiza niniejszego wskaźnika wskazuje, że badana zbiorowość deklarująca różnorodność cywilizacyjną identyfikuje siebie przez pryzmat mieszkania w środowisku zróżnicowanym kulturowo. Analizowany wskaźnik dotyczył tylko faktu różnorodności regionu, którego istotą okazała się przynależność wyznaniowa badanych, dlatego sądzę, iż ważnym zagadnieniem precyzującym poznanie badanej zbiorowości pogranicza będzie uściślenie specyfiki regionu. W tym celu wyodrębniono dwa kolejne wskaźniki, prosząc badanych o wymienienie najważniejszej cechy, która najbardziej wyraża specyfikę regionu, oraz ustosunkowanie się do czynników wpływających na ową specyficzność.

Według 35,8% badanych cechą najbardziej wpływającą na specyfikę regionu jest regionalny dialekt, 28,9% uznało, że odrębność zwyczajów i obyczajów jest w tym względzie najważniejsza, zróżnicowanie wyznaniowe stanowi dla 23,9% respondentów podstawowy czynnik, 5,9% uznało, że najbardziej specyficzną cechą regionu jest zróżnicowanie narodowe, a 5,5% wskazało na inne cechy lub w ogóle nie ustosunkowało się do tak postawionego pytania. W przypadku ostatniej kategorii odpowiedzi, pozwalającej respondentom na dowolność wymienienia „innych cech", badani generalnie udzielali znaczeniowo takich samych określeń jak odpowiedzi umieszczone w kwestionariuszu. Prawdopodobnie wynikały one z niezrozumienia tych pojęć, bowiem kilkakrotnie przywoływano np. konkretne zwyczaje wielkanocne lub bożonarodzeniowe, mówiono o „wierze" religijnej czy związkach z konkretnym narodem.

Tabela 6. Identyfikacja cywilizacyjna a cechy wyrażające specyfikę regionu (w proc.)

Cechy wyrażające specyfikę regionu	Regionalny dialekt/ gwara	Odrębność zwyczajów i obyczajów	Różnorodność wyznaniowa	Różnorodność narodowa	Inne cechy	Razem
Cywilizacja wschodnia	35,4	32,9	24,4	6,1	1,2	100,0
Cywilizacja wschodnia i zachodnia	28,0	32,0	28,0	0,0	8,0	100,0
Cywilizacja zachodnia	43,1	25,9	20,7	3,4	6,9	100,0
Żadna	30,6	22,2	25,0	13,9	8,3	100,0
Ogółem	35,8	28,9	23,9	5,9	5,5	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 60,81682, p = 0,000, V – 0,183

Identyfikacja cywilizacyjna w nieznaczny sposób różnicuje stanowiska badanych, należy jednak podkreślić, iż osoby odrzucające jakąkolwiek identyfikację cywilizacyjną częściej od pozostałych mają poczucie zróżni-

cowania narodowego swojego regionu. Natomiast osoby identyfikujące się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją częściej niż pozostali uznają lokalną gwarę za najbardziej specyficzną cechę regionu. W perspektywie powyższego zestawienia nie ulega podważeniu fakt, iż respondenci na regionalny dialekt zwrócili największą uwagę. W badanej zbiorowości istnieje przekonanie, że to właśnie charakter komunikacji werbalnej najbardziej oddaje specyfikę regionu. Stąd warto podjąć krótką refleksję na temat pochodzenia gwary bądź dialektu podlaskiego w perspektywie autoidentyfikacji kulturowej badanych.

Twierdzenie, że na południowym Podlasiu funkcjonuje specyficzna gwara, jest zasadniczo oczywistym faktem, bowiem turyści przebywający do tego regionu wielokrotnie wskazują na specyfikę miejscowego języka, a sami mieszkańcy nawet w sytuacji braku przygotowania lingwistycznego zauważają niewątpliwą różnicę w porównaniu z językiem polskim. Jak wskazują znawcy problemu, język ten przybył na dzisiejsze pogranicze polsko-białoruskie wraz z dawnymi falami osadniczymi na tych ziemiach. W średniowieczu dzisiejsza północna Lubelszczyzna i Podlasie były poddane osiedlaniu się chłopstwa z dwóch kierunków. Z zachodu zasiedlali je polskojęzyczni mieszkańcy Mazur i Mazowsza, zaś ze wschodu było to osadnictwo ruskie (rusińskie) z Wołynia i Grodzieńszczyzny. Polacy byli prowadzeni do pracy na roli czy do wycinki drzew przez swoich panów, zaś Rusini przez ruskich książąt i bojarów. Zdarzało się, że pewne miejscowości w wojennych pożogach czy rozlicznych kataklizmach wyludniały się lub były zasiedlane parę razy, dzięki czemu przechodziły z rąk do rąk (zob. Styrczula 2019, s. 6).

Obszar I Rzeczpospolitej obejmował nie tylko gwary podlaskie, ale praktycznie całość obszaru gwar poleskich. W okresie międzywojennym zarówno znaczna część Polesia, jak i Podlasie leżały w granicach Polski. Po II wojnie światowej przy Polsce pozostało jedynie Podlasie. Michał Lesiów określa obszar gwar podlaskich jako położony od rzeki Narew na północy aż do północnego skraju ówczesnego województwa chełmskiego (Lesiów 1997, s. 277). Od XVI wieku możemy jednak mówić o ustaleniu się pewnych jasnych granic, które istnieją w niemal niezmienionym kształcie do dziś bez względu na przynależność państwową.

Na Lubelszczyźnie dialekt podlaski potocznie określa się *językiem chachłackim*, co w zależności od środowiska ma nacechowanie neutralne lub ujemne. W ten sposób określają gwary południowych sąsiadów mieszkańcy Podlasia Północnego. Mieszkańcy Lubelszczyzny określają gwarę *mową prostą, mówieniem po prostu*, rzadziej mową *chachłacką* (por. Czyżewski, Warchoł 1998, XXIV, Sajewicz 1997, s. 91–107).

W wyniku masowej emigracji ludności wiejskiej do miast w latach 60. i 70. XX wieku niemal całe pokolenie na co dzień przestało używać lokalnej mowy. Trudno bowiem było pogodzić awans społeczny rozumiany często jako zmiana miejsca zamieszkania czy zmiana charakteru pracy z codziennym posługiwaniem się tradycyjnym językiem odbieranym przez człon-

ków nowego środowiska społecznego jako symbol zacofania i ciemnoty. Stąd gwara podlaska od lat jest spychana na margines, często krytykowana czy wyśmiewana. Słusznie zauważa Mateusz Styrczula: „gdy w tym czasie Kaszubi, Ślązacy czy Górale Podhalańscy tworzyli słowniki, pielęgnowali swój język i dumnie go używali… gwara podlaska znikała niemal z dnia na dzień. Była używana prawie wyłącznie przez ludzi starszych i tych, którzy pozostali na wsi, jeżeli w mieście, to na pewno za zamkniętymi drzwiami domostw" (Styrczula, 2019, s. 5). W ostatnim czasie wśród mieszkańców wschodniego pogranicza da się zauważyć wzrost zainteresowania własnymi korzeniami. Głównie młodzi ludzie zaczynają doceniać wysiłek poprzednich pokoleń, ich niepowtarzalny folklor, a podlaska gwara stała się obiektem badań, doczekała się strony internetowej oraz prężnie działającego profilu na Facebooku.

W kontekście powyżej sformułowanych uwarunkowań zapytano badanych o znajomość gwary lokalnej wśród osób z najbliższego otoczenia respondentów. Pytanie brzmiało: *Czy ktoś z Pana/-i rodziny lub znajomych zna lokalną gwarę (mówienie po swojemu)?* Wyniki badań ukazują, że 47,3% respondentów odnotowało taką znajomość wśród osób sobie najbliższych, z czego 30,3% jest o tym bezwzględnie przekonana. Natomiast 43,3% twierdzi, że wśród ich znajomych i rodziny nie ma osób znających lokalną gwarę. Bardzo interesująco przedstawia się powyższy problem w perspektywie przynależności wyznaniowej.

Tabela 7. Wyznanie a znajomość gwary lokalnej wśród rodziny i znajomych (w proc.)

Znajomość gwary lokalnej	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
Rzymskokatolickie	19,6	19,6	19,6	30,4	10,8	100,0
Prawosławne	73,2	7,3	9,8	4,9	4,9	100,0
Protestanckie	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	100,0
Inne	0,0	50,0	0,0	50,0	0,0	100,0
Żadne	22,2	11,1	33,3	22,2	11,2	100,0
Ogółem	30,3	16,9	17,9	25,4	9,5	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 155,9743, p = 0,000, V – 0,255

Analiza powyższego zestawienia jednoznacznie informuje, że najwyższy odsetek znajomości gwary podlaskiej występuje u respondentów prawosławnych, wśród których ponad 80% deklaruje znajomość, a tylko 14,7% brak znajomości. Warto podkreślić, iż 73,2% z nich przedstawia jednoznaczne deklaracje. Natomiast wśród rzymskich katolików analogiczna proporcja wygląda następująco: znajomość gwary przez osoby najbliższe deklaruje 29,2%, a co drugi badany wskazuje na brak znajomości.

Interesujący rozkład danych występuje w kontekście autoidentyfikacji cywilizacyjnej badanych, bowiem w przypadku owej zmiennej rozkład wyników jest równie charakterystyczny. Znajomość gwary lokalnej deklaruje 52,4% respondentów utożsamiających się z cywilizacją wschodnią, 51,8% ze wschodnią i zachodnią, 28,0% z zachodnią i 43,6% z żadną. W tej sytuacji nie dziwią odsetki osób deklarujące brak znajomości lokalnej gwary, które w przypadku łączności z cywilizacją zachodnią wynoszą 64,0%, wschodnią – 40,2%, wschodnią i zachodnią – 37,8%, żadną – 44,4%. Należy zaznaczyć, iż analizy statystyczne informują w tym przypadku o wystąpieniu zależności istotnie statystycznej o słabej sile (V –0,130, p = 0,002).

Zestawienie wyników obu zmiennych pozwala na odnotowanie spójności deklaracji badanych, które informują, że znajomość lokalnej gwary jest najwyższa wśród respondentów prawosławnych oraz identyfikujących się z cywilizacją wschodnią i wschodnią i zachodnią. Respondenci identyfikujący się wyłącznie z cywilizacją zachodnią oraz wyznania rzymskokatolickiego w znacznie mniejszym odsetku deklarują znajomość lokalnego języka. Tek fakt potwierdza polaryzację wśród ludności mieszkającej na wschodnim pograniczu przekonań religijnych i cywilizacyjnych oraz wyraźną łączność w tym elemencie z obszarem kultury wschodniej lub zachodniej. Należy również dodać, że w przypadku zmiennej niezależnej, którą stanowi płeć, znajomość lokalnej gwary różnicuje stanowisko badanych. Generalnie kobiety w większym zakresie – 58,4%, niż mężczyźni – 33,4%, informują o znajomości gwary wśród członków rodziny czy znajomych. To zróżnicowanie może budzić pewne zdziwienie, bowiem środowisko społeczne w szczególny sposób nie wyodrębnia kobiet czy mężczyzn, obie kategorie społeczne żyją i funkcjonują obok siebie. Można jedynie domniemywać, że postawy mężczyzn i kobiet mogą wynikać z emocjonalnych odniesień do przeszłości, a nade wszystko większego tradycjonalizmu kobiet niż mężczyzn.

Przemiany społeczno-kulturowe, które współcześnie zachodzą, powodują ubożenie kultury, lokalnych wspólnot i ich bogatej spuścizny. Podstawowym elementem nowoczesności jest szybka i masowa komunikacja z całym światem. To powoduje zacieranie się różnic i intensyfikację procesów akulturacyjnych. W procesie funkcjonowania globalnej wioski następuje unifikacja językowa poprzez potrzebę znajomości języka angielskiego. W takim świecie trudno znaleźć miejsce na kultywowanie lokalnej gwary, tzw. matczynego języka, który w wielu wypadkach staje się językiem martwym, a w życiu publicznym często bezużytecznym. Na te procesy już wielokrotnie zwracali uwagę badacze wschodniego pogranicza, m.in. Andrzej Sadowski czy Marek Barwiński.

Aby chociaż w minimalny sposób przybliżyć spuściznę językową mieszkańców środkowej części wschodniego pogranicza, poproszono respondentów o informację: *Jakim językiem najczęściej posługiwali się rodzice w domu rodzinnym?* Z racji geograficznego usytuowania regionu respondenci mieli możliwość odniesień do następujących języków: polskiego, białoruskiego,

ukraińskiego, tutejszego (lokalna gwara) oraz dano możliwość dowolnych określeń. Generalnie 84,0% badanych stwierdziło, że w domu rodzinnym najczęściej posługiwano się językiem polskim, 11,5% – lokalną gwarą, 3,1% – białoruskim, 0,5% – ukraińskim, a 0,9% nie potrafiło jednoznacznie określić języka. To zestawienie nie mówi o sytuacji, w której np. posługiwano się w domu dwoma językami. Przeprowadzając liczne wywiady z mieszkańcami badanego regionu, wielokrotnie spotkałem się z sytuacją, w której respondenci informowali, że w ich rodzinnym domu funkcjonowały dwa języki, najczęściej polski i lokalna gwara (tutejszy). Przy czym tzw. językiem oficjalnym, czyli językiem polskim, posługiwano się wobec urzędników czy osób obcych, a w domu, wśród rodziny dominowała lokalna gwara. Złożoność takich uwarunkowań ma z pewnością duży wpływ na postawy respondentów wobec zasygnalizowanego zjawiska.

Tabela 8. Identyfikacja cywilizacyjna a posługiwanie się językiem w domu rodzinnym (w proc.)

Posługiwanie się językiem w domu rodzinnym	Polski	Białoruski	Tutejszy (lokalna gwara)	Ukraiński	Inny	Razem
Cywilizacja wschodnia	79,3	4,9	14,6	1,2	0,0	100,0
Cywilizacja wschodnia i zachodnia	81,0	3,5	13,8	0,0	1,7	100,0
Cywilizacja zachodnia	92,0	0,0	8,0	0,0	0,0	100,0
Żadna	94,4	0,0	5,6	0,0	0,0	100,0
Ogółem	84,0	3,1	11,5	0,5	0,9	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 54,15127, p = 0,000, V – 0,174

Również powyższe zestawienie potwierdza opisane uprzednio ukierunkowanie w posługiwaniu się językiem mieszkańców wschodniego pogranicza. Właściwie dominują dwa języki – język polski i miejscowa gwara. Język polski jest językiem wiodącym dla 92% rodziców badanych w kategorii respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią i dla 94,4% nieidentyfikujących się z jakąkolwiek cywilizacją. Natomiast w przestrzeni życia rodzinnego lokalną gwarą komunikowało się 14,6% związanych z cywilizacją wschodnią i 13,6% ze wschodnią i zachodnią. W tym zakresie również wykazano istotność statystyczną o słabej sile zależności (V – 0,145, p = 0,000).

Specyfikę komunikacji werbalnej regionu uwypukla fakt, że 46,3% prawosławnych respondentów potwierdziło posługiwanie się przez rodziców lokalnym językiem, 41,5% językiem polskim, 9,8% językiem białoruskim, a 2,4% językiem ukraińskim. Z czego wynika, że ponad połowa responden-

tów prawosławnych w różnym zakresie funkcjonuje w przestrzeni lokalnej gwary. Bardziej jednolity rozkład występuje wśród respondentów związanych z wyznaniem rzymskokatolickim, innymi wyznaniami czy bezwyznaniowcami, bowiem jedynie 5,4% rzymskich katolików deklaruje komunikację rodziców w lokalnym języku.

Przemiany posługiwania się lokalnym językiem najlepiej zauważyć, śledząc zestawienia odnoszące się do wieku badanych. Generalnie zauważalna jest tendencja spadkowa w posługiwaniu się przez rodziców językiem lokalnym na korzyść języka polskiego. Dla przykładu, o ile w kategorii osób powyżej 65 lat 17,0% potwierdziło posługiwanie się przez rodziców językiem lokalnym, to już takich deklaracji nie odnotowano wśród najmłodszych – do 34. roku życia. Tendencje zmian uwidacznia fakt, iż język polski dominował w 83,3% domów najstarszych respondentów (powyżej 65. roku życia) i 92,2% najmłodszych (V – 0,199, p = 0,000). O ile zasadniczych rozbieżności w tym aspekcie nie zauważono w kontekście miejsca zamieszkania i płci respondentów, to analiza wykształcenia badanych wprowadza do analizy nowe wątki. Generalnie osoby z niższym wykształceniem częściej informują, że ich rodzice porozumiewali się językiem polskim niż lokalnym. Przykładowo 91,4% respondentów posiadających wykształcenie zasadnicze zawodowe stwierdziło posługiwanie się językiem polskim i 5,7% lokalnym, podczas gdy deklaracje osób z wyższym wykształceniem wynoszą odpowiednio: język polski – 78,9%, język lokalny – 13,2%.

Rozbieżność w deklaracjach badanych budzi pewne zaskoczenie, może ona wynikać z ogólnego stosunku badanych wobec specyfiki czy historii regionu, w którym na tym tle dochodziło w przeszłości do konfliktów. Już wcześniejsze uwagi dotyczące związku badanych z regionem powodowały u osób z niższym wykształceniem chęć odrzucenia innych elementów kultury niż elementy polskie. Można domniemywać, że osoby słabiej wykształcone silniej dążą do identyfikacji z kulturą polską jako „kulturą wyższą", „kulturą pańską", rekompensując sobie braki edukacyjne. Wygodniejszy jest przekaz jednolity, prosty, bezrefleksyjny, często stereotypowy, niewymagający od jednostek interpretacji i refleksji na temat odmiennych zachowań. Natomiast posługiwanie się lokalną gwarą jest często odbierane jako relikt przeszłości wiążący się z rosyjskością, co oczywiście z lingwistycznego punktu widzenia jest bezzasadne, bowiem dialekt lokalny jest dużo starszy niż literacki język rosyjski. Argumentowanie o związkach z gwarami języka polskiego jest równie bezzasadne, gdyż zarówno pod względem akcentacji, słownictwa i gramatyki czy też używanych dźwięków (dyftongi, głuche „h" itp.) przynależą one do grupy języków wschodniosłowiańskich (por. Glinka, Janiak, Kondratiuk, Oszer-Podgórska, Wiśniewski, 2014). Również wieloletnie nauczanie w szkołach języka polskiego z pominięciem zróżnicowania kulturowego regionu, jego dziedzictwa, brak instytucji i woli lokalnych włodarzy do systematycznej edukacji regionalnej powoduje zminimalizowanie funkcjonowania odrębności kulturowych lokalnych społeczności.

Istotę pograniczna w dużej mierze wyznacza jego wymiar przestrzenny, co w przypadku analizowanych badań dotyczy specyfiki regionu południowego Podlasia, a przede wszystkim czynników wpływających na jego odrębność. W związku z tym w wyniku badań pilotażowych wyodrębniono cztery czynniki mające największy wpływ na specyfikę regionu. Poniższe zestawienie informuje o zakresie wpływu poszczególnych czynników.

Tabela 9. Czynniki wpływające na specyfikę regionu (w proc.)

Wyszczególnienie	Bardzo duży	Dość duży	Ani duży, ani mały	Raczej mały	Bardzo mały	Trudno powiedzieć	Razem
Czynniki polityczne – kto sprawował władzę?	11,4	40,8	27,4	7,9	7,5	5,0	100,0
Elementy etniczno-narodowe	14,4	34,8	23,9	11,9	6,5	8,5	100,0
Środowisko przyrodnicze	7,9	36,3	27,7	15,9	4,0	7,8	100.0
Zróżnicowanie religijne	11,4	31,3	21,4	16,9	10,9	8,9	100,0

Źródło: Badania własne.

Respondenci, ustosunkowując się do powyższego problemu, uznali, że największy wpływ na obecny charakter regionu miały czynniki polityczne – 52,2% (łączne odpowiedzi „bardzo duży" i „dość duży" wpływ), elementy narodowo-etniczne – 49,2%, środowisko przyrodnicze – 44,2%, zróżnicowanie religijne – 42,7%. W skali ogólnej 47,1% respondentów potwierdziło wpływ przedstawionych czynników na miejsce ich zamieszkania, a 20,3% miało przeciwne zadanie. Natomiast 32,6% nie było w stanie jednoznacznie ustosunkować się do tego problemu, udzielając wymijających odpowiedzi. Fakt, że co trzeci badany nie był w stanie zająć w tej sprawie stanowiska, może świadczyć o braku wiedzy lub braku zainteresowania się regionem, jego dziedzictwem historycznym i kulturowym. Pewnym rozstrzygnięciem problemu będzie analiza szczegółowa stanowisk respondentów ze szczególnym uwzględnieniem identyfikacji cywilizacyjnej.

Przestrzeń pogranicza funkcjonuje zazwyczaj w świadomości mieszkańców danego regionu, a jedną z kategorii badawczych stanowi aspekt narodowościowy, jako sfera wpływu dwu lub więcej zbiorowości etnicznych. Pogranicza narodowościowe – jak zauważa M. Barwiński – występują zarówno pomiędzy poszczególnymi państwami, jak i wewnątrz państw – pomiędzy grupą większościową a mniejszościową (por. Barwiński 2002). W relacjonowanych badaniach rozkład wpływu czynnika etniczno-naro-

dowego na specyfikę regionu koreluje ze wszystkimi analizowanym zmiennymi. Jego ważność przede wszystkim podkreślają mieszkańcy dużych miast – 44,9% (V – 0,183, p = 0,000), respondenci prawosławni – 65,8%, niezwiązani z żadnym z wyznań – 55,4% (V – 0,154, p = 0,000), mężczyźni – 47,4% (V – 0,182, p = 0,000), osoby z podstawowym wykształceniem – 71,3% (V – 0,174, p = 0,000). Zależność o największej sile należy odnotować w przypadku respondentów w wieku 35–49 lat – 61,1% (V – 0,230, p = 0,000) i identyfikujących się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją – 57,2% (V – 0,227, p = 0,000).

Czynnik polityczny, który utożsamiły w przeszłości różne władze, najbardziej wpłynął na specyfikę regionu. Charakteryzując niniejszy element specyfikujący region w perspektywie zmiennych niezależnych, nie zauważono istotnych zależności. Poszczególne dane w analizowanych kategoriach badawczych w nieznaczny sposób różnicują stanowiska respondentów – ogólna różnica poszczególnych wartości wynosi ok. 5%. Najogólniej można stwierdzić, iż badani w całej swojej zróżnicowanej strukturze niemal jednoznacznie wyrazili swój pogląd w kwestii wpływu politycznego na specyfikę regionu. Na bardzo lokalny charakter analizowanego czynnika wskazuje wypowiedź kobiety średnim wieku. *My tu żyjemy od pokoleń, były różne władze. Jedne lepsze, a drugie gorsze. Nie warto nimi się zajmować, po co, trzeba żyć po swojemu, dobrze z sąsiadami i wystarczy* (K., lat 59). Trzeba również dodać, iż podczas prowadzonych badań dało się zauważyć u większości respondentów będących w starszym wieku niechęć do wyrażania jednoznacznych sądów dotyczących spraw politycznych. Chętniej posługiwano się ogólnikami lub unikano precyzyjnych wypowiedzi. Można było odnieść wrażenie, że respondenci niezbyt chętnie dzielili się swoimi przemyśleniami o tym wymiarze życia społecznego.

Środowisko przyrodnicze jako czynnik wpływający na specyfikę regionu ma duże znaczenie dla osób mieszkających zarówno na wsi – 47,4%, jak i w dużych miastach – 47,9% (V – 0,221, p = 0,002), osób z wyższym wykształceniem – 57,9% (V – 0,243, p = 0,000), i wśród respondentów identyfikujących się ze wschodnią cywilizacją – 52,4% (V – 0,183, p = 0,007). W wielu opracowaniach dotyczących południowego Podlasia, czy szerzej pogranicza wschodniego, podkreśla się wagę zróżnicowania religijnego poszczególnych regionów (Babiński 1997, Barwiński 2004, Pawluczuk 1999, Sadowski 1995, Sakson 1990). W analizowanych badaniach zróżnicowanie religijne jest ważnym czynnikiem oddającym specyfikę regionu i jest szczególnie zauważalne w perspektywie autoidentyfikacji wyznaniowych i cywilizacyjnych badanych. O ważności wpływu tego czynnika na specyfikę regionu są bardziej przekonani respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 51,2%, oraz wschodnią i zachodnią – 46,6%, niż zachodnią – 28,0% (V – 0,168, p = 0,000), a także częściej prawosławni – 60,0%, niż rzymscy katolicy – 28,5% (V – 0,168, p = 0,000).

Podsumowując rozważania o regionie, należy stwierdzić, iż mieszkańcy środkowej części wschodniego pogranicza generalnie identyfikują się

z dwoma obszarami kultury – wschodniej, wyłonionej z cywilizacji opartej na prawosławiu, kultywującej lokalną gwarę i ściślej związanej z regionem, oraz zachodniej, przede wszystkim związanej z rzymskim katolicyzmem, opartej na języku polskim i z luźniejszymi związkami regionalnymi. Z pewnością wart podkreślenia jest fakt, że badani identyfikujący z obiema cywilizacjami, tj. wschodnią i zachodnią, wykazują stosunkowo najsilniejszy związek w swoich postawach z regionem, językiem czy wyznaniem. Właściwie ta kategoria badawcza egzemplifikuje w sobie istotę pogranicza cywilizacyjnego, którego mieszkańcy świadomie suponują elementy kulturowe obu cywilizacji.

Z dokonanych w tym rozdziale zestawień wynika związek przynależności religijnej z identyfikacją cywilizacyjną badanych. W terminologii przyjętej w tych badaniach wyraźnie widać, że wyznawcy prawosławia identyfikują się przede wszystkim z cywilizacją wschodnią lub wschodnią i zachodnią. Natomiast rzymscy katolicy oraz osoby należące do innych denominacji lub bezwyznaniowcy częściej identyfikują się z cywilizacją zachodnią. Należy zgodzić się z tezą Włodzimierza Pawluczuka, że na Podlasiu prawosławie nie jest tylko religią, ale również – a może przede wszystkim – typem kultury (Pawluczuk 1999a). Natomiast w przypadku badanych innych wyznań, przynależność religijna wyraźniej oddziałuje na bardziej zindywidualizowaną sferę sacrum. Powyższą tezę potwierdzają szczegółowe analizy zestawień dotyczące przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego wyrażanego stosunkiem badanych do regionu, jego specyficznością i świadomą identyfikacją cywilizacyjną wkomponowaną w tożsamość osobową.

4.3. Autoidentyfikacja cywilizacyjna badanych a problematyka tożsamości

Tendencje globalizacyjne współczesnego świata, gwałtowny rozwój techniki, technologii, procesów komunikacyjnych, stymulują zmiany w środowiskach społecznych. W perspektywie intensywnych zmian społecznych bardzo ważnym elementem poznawczym staje się uzyskanie opinii i stanowisk społeczności pogranicza wobec aktualnych problemów i zagrożeń. W postawach mieszkańców pogranicza z jednej strony można zauważyć tendencje uniwersalizujące i standaryzujące rzeczywistość społeczną, a z drugiej radykalizację zachowań i kierowanie swoich działań w stronę głębszego budowania odrębności i silnych odniesień narodowych czy religijnych. Radykalizm pogranicza W. Pawluczuk tłumaczy potrzebą kompensacji poczucia peryferyjności i zagrożenia tożsamości etnicznej czy religijnej ludzi pogranicza. Czują się oni niejako w obowiązku akcentowania swojej religijności, narodowych czy cywilizacyjnych wartości, czego nie muszą czynić ludzie centrum (Pawluczuk 1999b, s. 24).

Podstawowym aspektem diagnozującym świadomość cywilizacyjną mieszkańców wschodniego pogranicza jest uzyskanie danych dotyczących autoidentyfikacji cywilizacyjnej badanych w perspektywie indywidualnych utożsamień. Jest to bardzo istotne z tego powodu, że w „obszarze autoświadomości jednostki dokonuje się rozpoznawanie siebie oraz dookreślanie funkcji i udziału społecznego. Tutaj również następuje precyzowanie rozumienia własnej osoby jako podmiotu życia społecznego oraz treści składających się na jego sens społeczno-kulturowy" (Machaj 2005, s. 264). Mówiąc o autoidentyfikacji cywilizacyjnej, mamy na myśli zbiorowe i jednostkowe przekonania o przynależności do cywilizacji jako zbiorowości. W takim układzie zbiorowość jest uznawana przez jednostkę za własną, co w świadomości wiąże ją z konkretną cywilizacją. Jest to szeroki kontekst kształtowania tożsamości cywilizacyjnej jednostek w wymiarze poznawczo-emocjonalnym i działaniowym. Jednostka jest gotowa nie tylko do akceptacji siebie w środowisku społecznym, lecz także wykazuje się gotowością do działania i trwałą akceptacją norm, wartości, ról i wzorów społecznych innych jednostek i grup społecznych związanych z określoną cywilizacją.

Pogranicze jako zjawisko społeczno-kulturowe jest rzeczywistością niejednorodną. W perspektywie wschodniego pogranicza można mówić przynajmniej o jego dwóch wymiarach. Pierwszy dotyczy pogranicza narodowego, np. polsko-ukraińskiego, polsko-białoruskiego czy polsko-litewskiego, a drugi – pogranicza cywilizacyjnego (Pawluczuk 1999b, s. 24). To drugie rozróżnienie w myśl wielu badaczy ukształtowało się przede wszystkim poprzez oddziaływanie dwóch nurtów chrześcijańskich – łacińskiego, który stał się rdzeniem dla cywilizacji zachodniej, i bizantyjskiego-słowiańskiego utożsamianego z cywilizacją wschodnią. Do dnia dzisiejszego w ogólnym opisie współczesnego chrześcijaństwa ciągle mówi się o jego wschodnim i zachodnim wymiarze, stąd przez analogię wobec historycznego oddziaływania na szeroki wymiar kultury stosuję pojęcie cywilizacji wschodniej i zachodniej.

W kontekście powyższych uwag założono, że podstawowym elementem autoidentyfikacji cywilizacyjnej respondentów jest czynnik świadomościowy. Jan Kieniewicz uznaje, że „cywilizacja rozumiana jako wybór wartości nie ma granic, ponieważ nie jest systemem, a jedynie postacią wyrażaną w ludzkiej egzystencji, stąd mówi o przynależności cywilizacyjnej osób, jako o elemencie identyfikującym równie istotnym, co kultura (…) jest rezultatem w równej mierze analogicznych wyborów, co i różnorodnych działań ludzkich" (Kieniewicz 2014, s. 82).

Stąd aby w warunkach badawczych problem identyfikacji cywilizacyjnej zweryfikować, respondentom zadano następujące pytanie: *Przyjmując, że cywilizacja jest najszerszym wymiarem kultury, z którą z europejskich cywilizacji Pan/-i najbardziej się utożsamia?* Pytanie to miało charakter pytania półotwartego, bowiem respondenci mieli możliwość ustosunkowania się również do dowolnej, także bliżej przez siebie określonej cywilizacji.

Konstrukcja tego pytania oraz zaproponowana kafeteria odpowiedzi miała spełniać przede wszystkim warunki przejrzystości badań i trafności poruszanej problematyki, które w sytuacji zróżnicowania kulturowego pogranicza są niezwykle ważne. Należy uznać, że powyższe założenie zostało celnie przedstawione badanym i wyczerpywało możliwości wyboru odpowiedzi, bowiem żaden z respondentów nie utożsamił siebie z inną cywilizacją. Badania wykazały, że 40,8% respondentów identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 12,4% z zachodnią, 28,9% jest związane ze wschodnią i zachodnią cywilizacją, a pozostałych 17,9% twierdzi, że nie utożsamia się z którąkolwiek z cywilizacji. Już pobieżna analiza ogólnego zestawienia sugeruje, że respondenci nie wykazują jednorodnych utożsamień cywilizacyjnych, a ich autoidentyfikacja ma zróżnicowany charakter. Generalnie 53,2% badanych jednoznacznie sytuuje siebie w perspektywie wschodniej lub zachodniej cywilizacji, a 28,9% badanych zauważa w swojej identyfikacji elementy cywilizacji wschodniej i zachodniej. To zestawienie może wprost sugerować, iż respondenci z ostatniej kategorii łączą w sobie cechy pogranicza cywilizacyjnego jako wielorakiej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Tabela 10. Cechy społeczno-demograficzne a autoidentyfikacje cywilizacyjne badanych (w proc.)

	Autoidentyfikacja cywilizacyjna				
	Wschodnia	**Zachodnia**	**Wschodnia i zachodnia**	**Żadna**	**Razem**
Ogółem	**40,8**	**12,4**	**28,9**	**17,9**	**100,0**
Wiek					
18–34 lat	40,3	19,5	22,1	18,1	100,0
35–49 lat	37,0	7,4	42,6	13,0	100,0
50–64 lat	52,5	2,5	25,0	20,0	100,0
Powyżej 64 lat	33,3	16,7	26,7	23,3	100,0
Miejsce zamieszkania					
Wieś	42,8	16,4	21,4	19,4	100,0
Miasto do 50 tys.	39,1	6,5	30,4	23,9	100,0
Miasto powyżej 50 tys.	38,6	10,5	40,3	10,6	100,0
Płeć					
Kobieta	45,6	11,4	26,3	16,7	100,0
Mężczyzna	34,5	13,8	32,2	19,5	100,0
Wykształcenie					
Wyższe	42,1	7,9	38,2	11,8	100,0
Średnie	38,5	19,3	24,1	18,1	100,0

Zasadnicze zawodowe	42,9	5,7	20,0	31,4	100,0
Podstawowe	42,8	14,3	28,6	14,3	100,0
Wyznanie					
Rzymskokatolickie	37,9	13,5	27,0	21,6	100,0
Prawosławne	56,1	4,9	34,1	4,9	100,0
Protestanckie	0	100,0	0	0	100,0
Inne	0	0	50,0	50,0	100,0
Żadne	33,3	22,2	33,3	11,1	100,0

Źródło: Badania własne.

Powyższe zestawienie w ogólnym zarysie ma na celu przedstawienie ogólnych profili cywilizacyjnych badanych w wymiarze wybranych cech społeczno-demograficznych. Należy zauważyć, że najmłodsi i najstarsi respondenci częściej od pozostałych identyfikują się z cywilizacja zachodnią. Natomiast w przypadku osób w średnim wieku dominuje identyfikacja wschodnia lub jednocześnie wschodnia i zachodnia. W przypadku najmłodszej kategorii badawczej może to wynikać z poszukiwań swojej tożsamości opartych na dominującej we współczesnym świecie kultury zachodniej. Proces jej umasowienia wynika z wielu czynników, do których możemy zaliczyć m.in. częste wyjazdy za granicę do pracy czy w celach turystycznych, zminimalizowanie barier językowych i telekomunikacyjnych, co ma wpływ na zintensyfikowanie procesów akulturacji. Zaś w przypadku osób najstarszych taki stan może wynikać z tzw. efektu żelaznej kurtyny, który w znaczny sposób ograniczył tej kategorii wiekowej możliwość samorealizacji w warunkach Europy Zachodniej. Trzeba również dodać, że z cywilizacją zachodnią częściej utożsamiają się mężczyźni i respondenci mieszkający na wsi. Zachodnią identyfikację częściej deklarowały również osoby ze średnim i podstawowym wykształceniem, należące do wspólnot protestanckich, wyznania rzymskokatolickiego – 13,5%, lub żadnego – 22,2%.

Respondenci z przedziałów wiekowych 34–49 i 50–64 lat częściej od pozostałych ukierunkowują się w stronę cywilizacji wschodniej lub wschodniej i zachodniej. Są to osoby dojrzałe, które już doświadczyły realnego funkcjonowania w zróżnicowanych kulturowo współczesnych społeczeństwach. Ich postawy są raczej zrównoważone, przemyślane i oparte bardziej na wiedzy i doświadczeniu. Badani identyfikujący się z cywilizacją wschodnią legitymują się relatywnie wyższym wykształceniem niż respondenci utożsamiający się z cywilizacją zachodnią, a ponadto są to częściej kobiety. W większości mieszkają w dużych miastach regionu lub na wsi. Zdecydowanie są to prawosławni, bowiem ogółem wschodnią oraz wschodnią i zachodnią identyfikację zadeklarowało 90,2% respondentów należących do wyznania prawosławnego. Trzeba również nadmienić, iż identyczną deklarację wyraziło 64,9% rzymskich katolików i 66,6% respondentów niezwiązanych z żadnym wyznaniem czy religią.

Bardzo interesującą kategorię stanowią osoby identyfikujące się z jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Trudno jednoznacznie stwierdzić, że ci respondenci w sposób bezpośredni łączą w sobie cechy obu cywilizacji, a analiza społeczno-demograficzna wskazuje na częściową odmienność. O ile w przypadku wieku i płci odsetki odpowiedzi lokują się pomiędzy wschodem i zachodem, to zmienne: miejsce zamieszkania i wykształcenie znacznie odróżnia badanych. Charakterystyczne w opisie tej grupy jest to, że 38,2% ma wykształcenie wyższe oraz że 40,3% mieszka w dużych miastach. Wart podkreślenia jest fakt największego zróżnicowania struktury wyznaniowo-religijnej tej kategorii badawczej.

Respondenci nieidentyfikujący się z żadną z cywilizacji to przede wszystkim osoby starsze po 64. roku życia, mieszkające w małych miastach, częściej mężczyźni niż kobiety oraz legitymujące się głównie wykształceniem zasadniczym zawodowym. W perspektywie przynależności wyznaniowej wart podkreślenia jest fakt, że największy odsetek badanych odrzucający związek z jakąkolwiek z cywilizacji rekrutuje się z wyznań i religii historycznie słabo usytuowanych w regionie.

Wiek badanych jako cecha analizy może sugerować zmiany pokoleniowe i procesy przyswajania cechy kultury zachodniej jako kultury masowej. Z tych ogólnych danych można uznać, że średnie pokolenie częściej identyfikuje się z cywilizacją wschodnią lub wschodnią i zachodnią. Takie utożsamianie łączy się z wykształceniem i doświadczeniem życiowym, bowiem osoby bardziej wykształcone częściej określają siebie w oparciu o kulturę wschodnią niż zachodnią. Na tym etapie analiz trudno jest wskazać ewentualne tendencje zmian w identyfikacji cywilizacyjnej badanych, można jedynie odnotować – zestawiając wszystkie analizowane zmienne – istnienie związku istotnie statystycznego o słabej sile zależności (V – Cramera 0,120 – 0,201).

Proces samoidentyfikacji jednostek w perspektywie przejścia społeczeństw ze sfery tradycji do nowoczesności i ponowoczesności jest szczególnie zauważalny w wymiarze tożsamości społecznej, gdzie wraz ze zmianami pozycji społecznych następują głębokie przeobrażenia ról i więzi społecznych. Społeczny obraz zbiorowości w modernizmie – według J. Mariańskiego – charakteryzuje troska o racjonalność, uniwersalizm, planowość, jedność i jednoznaczność Natomiast rzeczywistość charakteryzuje się wielością, różnorodnością, rozmaitością, heterogenicznością, nieokreślonością, fragmentarycznością i niespójnością (Mariański 1995, s. 14–15).

Przedstawiona powyżej zróżnicowana lista cech, które formułują ponowoczesnego człowieka, bezpośrednio wpływa na transformację więzi społecznych, na procesy pracy i dystrybucję dóbr. „Daje to możliwości zaobserwowania i zrelacjonowania szerokiego wachlarza zmian tożsamości zbiorowych, które wynikają z przekroczenia dawnego modelu życia społecznego i pożegnania się z nim" (Bauman 1995, s. 28).

Problematyka tożsamości w środowisku pogranicza z uwagi na uwarunkowania społeczno-kulturowe jest bardzo ważna, ale zarazem trudna do

zbadania i interpretowania. Za A. Sadowskim należy przyjąć założenie, że „na pograniczach występuje wiele tożsamości, w różnym zakresie zdefiniowanych i uświadamianych, co wpływa na stopień wyrazistości istniejących granic w społecznej świadomości. Wyraźne tożsamości implikują wyraźne granice kulturowych zasięgów grup, i odwrotnie, słabo wyartykułowane tożsamości rozmywają granice" (Sadowski 2008, s. 20).

W literaturze socjologicznej możemy odnotować zamienność używania pojęć „identyfikacji" i „tożsamości". Na przykład T. Paleczny zauważa, że „pojęciem funkcjonującym w języku polskim, pokrywającym się znaczeniowo z pojęciem tożsamości, jest «identyfikacja» (ang. *identity*). *Identity* w języku polskim w zasadzie odpowiada pojęciu «tożsamość». «Identyczny» to tyle, co «taki sam», «ten sam», czyli sens słowa «identyfikacja» pokrywa się z terminem «tożsamość». Terminów tych używać można zatem zamiennie" (Paleczny 2008, s. 19).

Tożsamość oznacza właściwość jednostki lub zbiorowości, jest więc odpowiednikiem „koncepcji siebie" i można ją określić jako świadomościowe ujęcie siebie przez jednostkę, co Z. Bokszański nazywa „byciem kimś, kto «pozostaje tym samym», albo bycie kimś, kto «jest odróżnialny» w pewien szczególny sposób od innych" (Bokszański 2006, s. 37). Tożsamość w ujęciu socjologicznym to zespół wzajemnie powiązanych cech, które jednostka przypisuje sobie samej. Peter Berger wskazuje na analizę zmian tożsamości jednostki, posługując się pojęciem alternacji. „Każda jednostka interpretuje swoją biografię, dopasowuje fakty i wydarzenia z przeszłości do aktualnej koncepcji własnej osoby. Zmiana tożsamości powoduje, że poszczególnym zdarzeniom przypisuje się inną ważność niż poprzednio. W ten sposób tworzy się stosunkowo spójny obraz drogi życiowej" (Berger, Luckmann 2010, s. 228–232).

Natomiast z uwagi na występowanie w literaturze naukowej wielości znaczeń i kontekstów pojęcia tożsamość Krzysztof Koseła wyróżnia jej dwa znaczenia. „Raz tożsamość pojmowana jest jako istota, esencja, cechy najbardziej charakterystyczne i podstawowe. Badacze przywiązani do takiego rozumowania pojęcia pokażą dla przykładu, na czym polega tożsamość kultury szlacheckiej albo polskiego nacjonalizmu. W innym miejscu tożsamość pojmowana jest jako równość, równoważność, jednakowość, identyczność. Wypowiedź tym razem powinna brzmieć: tożsamy z czymś, tak jak ekwiwalentny dla czegoś" (Koseła 2003, s. 44–45).

Ujmując religię jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej, I. Borowik dokonuje swoistej analogii obu pojęć. „Pierwsze – że tożsamość zawsze jest «nabywana» w określonym typie społeczeństwa i kultury. Drugie – że zawiera w sobie wzory obecne w tymże społeczeństwie i kulturze. Trzecie – że możliwa jest dzięki społecznym interakcjom. Religia ma, przy porównaniu – podobne cechy. Także jest «nabywana», podzielana w określonym typie społeczeństwa i możliwa dzięki procesom społecznych interakcji, które prowadzą do dziedziczenia określonych, gotowych religijnych odpowiedzi na pytanie o naturę człowie-

ka, świata i ich przeznaczenie, albo też wyposażają jednostkę w narzędzia do samodzielnego poszukiwania takich odpowiedzi" (Borowik 2009, s. 17).

Określenie siebie w kontekście szybko zachodzących zmian we współczesnym świecie jest ważnym problemem społecznym. Problem ten staje się szczególnie istotny w kontekście osób mieszkających w środowisku zróżnicowanym kulturowo, w którym poszczególne obszary życia nie zawsze ze sobą harmonizują. W tym przypadku tożsamość poszczególnych jednostek określa charakter i specyficzność konkretnej zbiorowości. W badaniach przyjęto założenie A. Kłoskowskiej, która uznała, że „uczestnictwo człowieka w jednej wspólnocie całkowicie go nie pochłania i nie wyczerpuje. Jest on ponadto członkiem innych wspólnot, np. rodziny, wielu innych zbiorowości, grup celowych i społeczności. Oznacza to, że człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami" (Kłoskowska 2005, s. 103). W tym kontekście należy uznać, że w obrębie tożsamości osobowej, człowieka posiada wiele innych utożsamień. Zatem określenie tożsamości badanych nastąpiło poprzez wybór przez nich najważniejszego utożsamienia. Konstrukcja kafeterii zaproponowana w kwestionariuszu ankiety pozwoliła na poznanie tożsamości badanych nie tylko w wymiarze religijno-konfesyjnym, lecz również narodowym czy ogólnoludzkim. Zadano następujące pytanie: *Kim Pan/-i przede wszystkim jest?* Trzeba dodać, że respondenci mieli możliwość wyboru tylko jednej odpowiedzi, a całkowity rozkład odpowiedzi przedstawia się następująco: człowiekiem przede wszystkim określiło się 32,3% badanych, chrześcijaninem – 31,8%, Polakiem – 20,9%, katolikiem – 7,0%, prawosławnym – 6,0%, a tutejszym i Europejczykiem po 1% badanych.

Wiek w tym przypadku jest zmienną różnicująca stanowiska badanych, bowiem respondenci do 34. roku życia częściej o 4% od osób, które ukończyły 64 lata, utożsamiają siebie z chrześcijaństwem i o 10% z człowieczeństwem, Natomiast domeną osób w wieku po 50. roku życia (średnio 28,0%) jest określenie siebie jako Polaka. Ten związek jest istotny statystyczne o słabej sile zależności (V – 0,222, p = 0,000).

Natomiast w badaniach z 2014 roku przeprowadzonych w środowisku południowego Podlasia młodzież maturalna określiła siebie przede wszystkim: jako chrześcijanina – 42,2%, i człowieka – 23,3%. W dużo mniejszej skali młodzież utożsamiła się z wyznaniowością. Z katolicyzmem łączyło siebie 15,6%, prawosławiem – 7,7%, a protestantyzmem – 1,6%. Ideologia narodowa była istotna przy określeniu siebie dla 4,1% badanych, a europejskość dla 1,0%. Ponadto 4,5% maturzystów nie odnalazło siebie w określeniach proponowanych w ankiecie i odpowiedziało inaczej, twierdząc, że są przede wszystkim sobą (Romanowicz 2017, s. 94).

Z relacjonowanych badań wynika to, że tylko 14,3% respondentów z wykształceniem podstawowym identyfikuje się z chrześcijaństwem. Jest to o 17,5% mniej od ogólnego wskaźnika badanych. Osoby z tym poziomem wykształcenia zdecydowanie częściej od ogółu identyfikują się z człowieczeństwem i polskością – po 42,9%. Trzeba dodać, że ok. 9% badanych

z wyższym wykształceniem określa siebie w kategoriach wyznaniowych, co jest charakterystyczne, gdyż żadna z osób z wykształceniem podstawowym nie udzieliła tego typu określenia. Ujmując problem statystycznie, należy nadmienić, że wykazano związek istotny statystycznie, lecz o nikłej zależności (V – 100, p = 0,005).

Zbliżone tendencje występują w sytuacji miejsca zamieszkania badanych. O ile w przypadku utożsamień związanych z człowieczeństwem i narodem nie wykazano istotnych różnic, to w przypadku innych utożsamień zróżnicowania występują. Generalnie respondenci ze wsi i małych miast najchętniej utożsamiają siebie z chrześcijaństwem, odpowiednio – 37,8% i 34,8%, a osoby mieszkające w dużych miastach chętniej określają siebie w kategoriach wyznaniowych. Prawosławnym określa siebie 14,0%, a katolikiem 12,3% badanych. Można domniemywać, że środowisko miejskie oraz fakt wyższego wykształcenia powodują wyraźniejsze rozróżnienie identyfikacji religijnej od wyznaniowej, co wymaga od respondentów głębszej refleksji opartej na wiedzy. Jest to rodzaj doprecyzowania i uszczegółowienia autoidentyfikacji badanych w obszarze religii, a jakie to może mieć przełożenie na świadomość cywilizacyjną, powinny wykazać dalsze zestawienia wyników badań.

W tych okolicznościach płeć również różnicuje utożsamienia badanych. Generalnie kobiety (35,1%) częściej niż mężczyźni (27,6%) identyfikują się z chrześcijaństwem, a mężczyźni (27,6%) częściej niż kobiety (15,8%) uznają siebie za Polaków. W przypadku pozostałych utożsamień zasadniczych różnic nie wykazano. W tym kontekście w identyfikacji kobiet wiodącym czynnikiem staje się religia, a u mężczyzn częściej dominuje utożsamienie narodowe.

Przynależność człowieka do konkretnej społeczności religijnej powoduje stabilizację tożsamości jednostkowej człowieka, a tożsamość wyznaniowa jest specyficznym segmentem tożsamości zbiorowej. Jest ona niezbędna w sytuacji niepewności i zagubienia oraz w sytuacji nagłej zmiany środowiska społecznego. Dużego znaczenia nabiera również w sytuacji środowiska kulturowo zróżnicowanego i w warunkach pogranicza.

Tabela 11. Wyznanie a tożsamość badanych (w proc.)

Kim Pan/-i przede wszystkim jest?	Chrześcijaninem	Prawosławnym	Katolikiem	Polakiem	Tutejszym (mieszkańcem swojego regionu)	Europejczykiem	Człowiekiem	Razem
Rzymskokatolickie	33,8	0,6	9,5	27,7	0	0,7	27,7	100,0
Prawosławne	31,7	26,8	0	0	4,9	0	36,6	100,0

Protestanckie	100,0	0	0	0	0	0	0	100,0
Żadne	0	0	0	11, 1	0	11,1	77,8	100,0
Ogółem	31,8	6,0	7,0	20,9	1,0	1,0	32,3	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 67,96307, V – 0,199, p = 0,0000

Badania wykazały, że dominują trzy rodzaje utożsamień, tj. ogólnoludzkie, religijne i narodowe. Z tabeli wynika, że respondenci związani z Kościołem rzymskokatolickim najczęściej identyfikują się z chrześcijaństwem – 33,8%, oraz z narodem polskim i człowieczeństwem – po 27,7%. Natomiast identyfikacje prawosławnych są zasadniczo odmienne. Już pobieżna analiza wskazuje, że ogólnoludzka identyfikacja oraz chrześcijaństwo są najbardziej charakterystycznymi określeniami w tej kategorii badawczej. Cechą charakterystyczną jest to, że 26,8% z nich wprost utożsamia się z prawosławiem, a 4,9% z regionem. Są to jak widać znacznie bardziej rozbieżne wskazania niż w przypadku pozostałych respondentów. Powyższe zestawienie informuje nas, że konstrukcja tożsamości prawosławnych przede wszystkim opiera się na religii i wyznaniu, a w przypadku respondentów wyznania rzymskokatolickiego ważnym elementem staje się również przynależność narodowa.

Tej tezie wtórują wspomnienia prawosławnych mieszkańców południowego Podlasia, którzy niejednokrotnie podkreślali, że swoją tożsamość określają przede wszystkim przez pryzmat wyznania. To że religia była i w dalszym ciągu jest ich podstawowym nośnikiem samoidentyfikacji jednostkowej i zbiorowej, sugeruje wypowiedź jednej z rozmówczyń, która została wysiedlona z rodzinnej wsi z powiatu bialskiego w ramach akcji „Wisła". Podkreślała: *szukaliśmy swoich przy cerkwi, tam się poznawaliśmy i tam często pobieraliśmy. Podczas nabożeństw lub pobytu w cerkwi nasze myśli bardzo często kierowały się w stronę domu rodzinnego, dzieciństwa, zabaw. Tam było smutno i obco. Tęskniliśmy i liczyliśmy na szybki powrót, a Cerkiew i nabożeństwa* łagodziły nas*z smutek i przypominały dawne czasy.*

Akcja „Wisła" na trwałe ugruntowała świadomość prawosławnych z południowego Podlasia. Proboszcz parafii prawosławnej w Kodniu (w latach 1960–1964) ks. G. Sosna tak wspomina tamte okoliczności: *Jak byłem w Kodniu, to od prawosławnych najczęściej słyszałem łzy, płacz i nieszczęście związane z akcją „Wisła". Każde spotkanie kończyło się omówieniem tych strasznych wydarzeń, które dotknęło każdego prawosławnego. Była straszna rozpacz i tak z tymi ludźmi przeżywałem ich nieszczęścia, moją rolą było wysłuchanie, danie otuchy i modlitwa. Starałem się to robić, jednak nie wiem, na ile mi się to udało.*

W kontekście tych wydarzeń w analizowanej zbiorowości nastąpiło wzmocnienie poczucia wspólnoty opartej nie tylko na wspólnocie terytorialnej, lecz na przesłankach wspólnoty losu – niedoli. W wyniku zmiany miejsca zamieszkania, rozproszenia i przymuszonego wejścia w relacje z osobami o odmiennej kulturze, wysiedleni mieszkańcy południowego

Podlasia pozbawieni zostali możliwości funkcjonowania w obiektywnych ramach kultury kształtujących ich małe ojczyzny. Było to na tyle ważne, iż podstawowy odsetek wywiezionych (ok. 90%) stanowiła ludność wiejska, kształtująca swoją dotychczasową tożsamość na zasadzie podobieństwa i identyfikacji sąsiedzko-rodzinnej. Trudności nasilały się w procesie komunikacji z miejscowymi z powodu innego języka, odmiennych obyczajów i zwyczajów, a także poprzez celową stygmatyzację władz politycznych i samorządowych, które opisywały przyjezdnych jako „bandytów" czy „morderców". Dlatego w procesie wyłaniania się zbiorowości opartej na wspólnocie losu – niedoli podstawowym i praktycznie jedynym elementem integrującym tę społeczność było wyznanie. Aby zachować swoją tożsamość, wysiedlona ludność ciągłość siebie opierała na czynniku wyznaniowym (por. Romanowicz 2018a, s. 83–84).

Różne wydarzenia historyczne, których doświadczyło obecnie najstarsze pokolenie prawosławnych, spowodowały poczucie bojaźni wobec publicznego określenia swojej tożsamości. Dlatego z tego powodu respondenci prawosławni w tak dużej skali określają siebie w kategorii ogólnoludzkiej lub stosują określenie „tutejsi". Takie określenia są stosunkowo bezpieczne i pozwalają zachować swoją tożsamość przy jednoczesnym dystansowaniu się np. od określeń narodowych, które mogą być w środowisku zamieszkania przyczyną ostracyzmu społecznego.

Tabela 12. Identyfikacja cywilizacyjna a tożsamość badanych (w proc.)

Kim Pan/--i przede wszystkim jest?	Chrześcijaninem	Prawosławnym	Katolikiem	Polakiem	Tutejszym (mieszkańcem swojego regionu)	Europejczykiem	Człowiekiem	Razem
Wschodnia	37,8	6,1	7,3	19,5	1,2	0	28,1	100,0
Zachodnia	28,0	0	12,0	24,0	0	0	36,0	100,0
Wschodnia i Zachodnia	31,0	10,3	1,7	15,5	1,7	1,7	37,9	100,0
Żadna	22,2	2,8	11,1	30,6	0	2,8	30,6	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 52,22660, V – 0,169, p = 0,0000

Charakteryzując badanych w szerokim kontekście tożsamościowym, możemy zauważyć, że osoby, które identyfikowały się ze wschodnią lub wschodnią i zachodnią cywilizacją, najczęściej utożsamiają siebie z chrześcijaństwem i człowieczeństwem, a znacznie rzadziej z narodowością. Ponadto częściej niż respondenci identyfikujący się z cywilizacją zachodnią łączą swoją tożsamość z regionem i prawosławiem. Respondenci identyfikujący się z zachodnią cywilizacją częściej od pozostałych utożsamiają

się z człowieczeństwem, z przynależnością do polskiego narodu i katolicyzmem. Powyższe ustalenia potwierdzają sugestie W. Pawluczuka, który pogranicze polsko-białoruskie utożsamił z pograniczem cywilizacyjnym, podkreślając, że mieszkańców tego pogranicza cechuje bardziej przynależność etnograficzna i cywilizacyjna niż narodowa (por. Pawluczuk 1999b).

Przedstawione w tym podrozdziale dane, szeroko ujmujące problematykę identyfikacji jednostkowej i cywilizacyjnej, pozwalają na wskazanie pewnych ogólnych zależności i wstępną charakterystykę badanych. Pokazując wpływ Kościołów chrześcijańskich na kształtowanie się identyfikacji cywilizacyjnej mieszkańców wschodniego pogranicza, warto podkreślić istnienie związku istotnie statystycznego dotyczącego przynależności wyznaniowej badanych z identyfikacją cywilizacyjną. Szczegółowe dane informują, że 37,8% respondentów związanych z Kościołem rzymskokatolickim identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 27,0% ze wschodnią i zachodnią, 13,5% z zachodnią, a 21,7% z żadną. Natomiast ponad połowa (56,2%) respondentów prawosławnych identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 34,1% ze wschodnią i zachodnią, 4,8% z zachodnią i 4,9% z żadną. Osoby niezwiązane z jakimkolwiek wyznaniem identyfikują się (po 33,3%) ze wschodnią oraz wschodnią i zachodnią, zachodnią identyfikację deklaruje 2,3%, a 4,1% żadną. Wart podkreślenia jest fakt, że z zachodnią cywilizacją autoidentyfikują się wszyscy protestanci biorący udział w badaniach. Tak dość jednoznaczna deklaracja przynależności cywilizacyjnej prawosławnych wskazuje nie tylko na silny związek z kulturą prawosławia, ale również związek tejże kultury ze wschodnią cywilizacją. Można założyć, że kultura prawosławna kształtowana przez Kościół prawosławny funkcjonujący na tym obszarze jest zasadniczym elementem wschodniej cywilizacji. Taka sugestia potwierdzałaby konstrukcję teoretyczną S. Huntingtona dotyczącą współczesnych cywilizacji opartych na dominującej tradycji religijnej.

Powyższą tezę należy oczywiście zweryfikować podczas dalszych analiz i badań oraz skorygować w perspektywie analizowanych danych. Uwaga dotyczy m.in. faktu, iż rzymscy katolicy w dużym odsetku zorientowani są również na cywilizację wschodnią pomimo faktycznego związku z Kościołem łacińskim. Być może jest to spowodowane oddziaływaniem środowiska społecznego, etnicznie uformowanego pod wpływem wschodniej kultury, lub doświadczamy swoistego procesu zmian autoidentyfikacyjnych, czego dowodzi fakt, że co piąty katolik nie identyfikował się z żadną z cywilizacji.

Dotychczasowe badania przeprowadzone w tym samym regionie w środowisku młodzieży wykazały, że młodzież deklarująca wysoki poziom wiary i silny związek ze swoim Kościołem stosunkowo rzadziej przyjmuje identyfikacje narodowe i ogólnoludzkie. Są one ważniejsze dla młodzieży pochodzącej z mniejszych miejscowości, mężczyzn i maturzystów niezwiązanych z jakimkolwiek Kościołem. W tym przypadku wielowyznaniowe środowisko południowego Podlasia w mniejszym stopniu, niż przypuszczano, implikuje postawy o charakterze narodowo-religijnym.

Bezpośrednie przyczyny takich stanowisk w przypadku tego typu badań jest bardzo trudno określić, wymagać to będzie wykonania dodatkowych badań i analiz, z uwzględnieniem szerszego aspektu kulturowo-cywilizacyjnego. Religia w przypadku maturzystów z Południowego Podlasia jest w dalszym ciągu podstawowym czynnikiem, który pozwala na określanie siebie w perspektywie zachodzących przemian we współczesnych społeczeństwach. W przestrzeni komunikacji międzygrupowej, która określa relacyjny charakter tożsamości zbiorowej, młodzież nie odrzuca religii jako nośnika ciągłości dziejów, a co więcej, raczej na tym elemencie opiera ciągłość swojej jaźni. Jest to na tyle istotne, że środowisko badanej młodzieży ma wielowyznaniowy wymiar, który jak widać bardziej stymuluje, niż hamuje religijny obraz społecznej rzeczywistości młodzieży (Romanowicz 2017, s. 95).

W perspektywie deklaracji cywilizacyjnych logiczną konsekwencją dalszych analiz było uzyskanie opinii badanych charakteryzujących wschodnią i zachodnią cywilizację. Respondentów poproszono o wybranie z podanej listy trzech cech najbardziej oddających specyfikę analizowanych cywilizacji, trzeba jednocześnie nadmienić, iż respondentom umożliwiono samodzielną charakterystykę wspomnianych cywilizacji. Formułowania poszczególnych cech wyróżniających analizowane cywilizacje dokonano na podstawie przeprowadzonych uprzednio badań zorganizowanych w środowisku studentów pochodzących z tego samego regionu. W kontekście cywilizacji wschodniej ówczesne badania wykazały, że cechą najważniejszą, która najlepiej oddaje jej istotę, jest funkcjonowanie społeczeństw opartych o tradycję. Tak więc pomimo procesów globalizacyjno-technologicznych, których doświadczają społeczeństwa europejskie, przestrzeganie tradycyjnych obyczajów i zwyczajów według studentów jest istotnym elementem samoidentyfikacyjnym. Jako bardzo ważne cechy cywilizacji wschodniej wymieniono gościnność, serdeczność, a przede wszystkim pijaństwo. Na powyższe cechy wskazało około połowy badanych. Ponadto cywilizacja wschodnia kojarzyła się badanym z niskim rozwojem technologicznym, co może implikować biedę oraz zacofanie. Respondenci odnotowali zróżnicowanie materialne społeczeństw wschodnich, a sferę duchową określają przywiązaniem do prawosławia jako nurtu wschodniego chrześcijaństwa.

Cywilizacja zachodnia kojarzyła się studentom wschodniego pogranicza przede wszystkim z odmiennym stylem życia ogniskującym się wokół spraw materialnych. Stąd nie dziwi, że studenci uznali, że konsumpcja jest podstawowym elementem identyfikującym zachodnie społeczeństwa. Ważną cechą cywilizacji zachodniej jest jej wysoki rozwój technologiczny związany z nowoczesnością oraz cały zestaw postaw związanych m.in. z kultem pieniądza, bogactwem związanym z systemem kapitalistycznym. W sferze życia zbiorowego respondenci podkreślili indywidualizm oraz odniesienie do katolicyzmu i protestantyzmu. Studenci zwrócili uwagę na

narkomanię i alkoholizm jako zjawiska społeczne oraz poczucie wyższości społeczeństw zachodnich (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 136–137).

Na bazie poprzednich ustaleń i przy uwzględnieniu danych empirycznych skonstruowano układ rangowy cech charakteryzujących wschodnią i zachodnią cywilizację. Umieszczenie ich w jednym zestawieniu pozwoli na ukazanie różnic i na określenie ogólnego poziomu wyszczególnionych cech.

Tabela 13. Rangowy układ cech wschodniej i zachodniej cywilizacji

Ranga	Cechy cywilizacji wschodniej	proc.	Cechy cywilizacji zachodniej	proc.
1	Przestrzeganie tradycji (obyczaje, zwyczaje)	62,2	Duże możliwości zarobku i rozwoju	56,2
2	Gościnność	56,7	Nowoczesność i nowatorstwa technologiczne	48,2
3	Przywiązanie do religii chrześcijańskiej, prawosławie	47,8	Kult pieniądza	42,8
4	Niski rozwój przemysłu i technologii	26,9	Konsumpcjonizm	39,3
5	Pijaństwo/alkoholizm	23,4	Multikulturalizm	22,4
6	Zróżnicowanie materialne	20,9	Bogactwo	18,9
7	Serdeczność	17,9	Kapitalizm	17,9
8	Bieda	12,4	Indywidualizm	17,4
9	Zacofanie	10,9	Poczucie wyższości	14,3
10	Waleczność narodów	9,3	Alkohol i narkomania	11,9
11	Niska pozycja kobiet	8,5	Katolicyzm, protestantyzm	7,0

Źródło: Badania własne.

Respondenci, charakteryzując wschodnią cywilizację, jako najbardziej istotne cechy wymienili przestrzeganie tradycji, gościnność i przywiązanie do religii. Zasadnicze elementy tej cywilizacji wkomponowują się przede wszystkim w sferę kultury niematerialnej, raczej ideowo-symbolicznej niż materialnej. W dalszej kolejności za ważną cechę uznano niski rozwój przemysłu, z którego może wynikać bieda, zacofanie czy zróżnicowanie materialne społeczeństw. Duży odsetek badanych umieścił pijaństwo jako cechę wschodniej cywilizacji, chociaż znajduje się jest ona na znacznie dalszym miejscu, jak w przypadku opinii studentów. Listę zamyka waleczność narodów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią oraz relatywnie niższa pozycja kobiet w społeczeństwie.

Natomiast obraz cywilizacji zachodniej zdominowały cechy wyraźnie utożsamiane z kulturą materialną. Praktycznie siedem pierwszych cech charakteryzujących w rankingu cywilizację zachodnią dotyczy możliwości zarobkowych, technologicznych i rozwojowych, kultu pieniądza, kon-

sumpcjonizmu czy bogactwa. Na tej liście pojawią się cechy zróżnicowania kulturowego społeczeństw wyrażonego m.in. multikuturalizmem, indywidualizmem, poczuciem wyższości, a także przywiązaniem do katolicyzmu, protestantyzmu oraz stosowania używek. Wymienione cechy oraz pozycje w rankingu wskazują na odmienny obraz obu cywilizacji. Osoby identyfikujące się ze wschodnią cywilizacją według badanych są raczej sytuowane w wymiarze duchowej mentalności, a z zachodnią w wymiarze zarobkowo-technologicznym.

Powyższe zestawienie dotyczące tak obszernych i wielowymiarowych rzeczywistości społecznych siłą rzeczy musi być schematyczne i wybiórcze, a przez to bardzo uogólnione. Te cechy pokazują raczej stereotypowo malowany obraz poszczególnych cywilizacji. W tym kontekście Małgorzata Kowalska widzi zagrożenie wynikające z utrwalenia następujących stereotypów. „Zachód: racjonalizm, aktywizm, indywidualizm; Wschód: irracjonalizm, bierność, kolektywizm. Zachód: tradycja prawna, z czasem liberalna demokracja; Wschód: brak zrozumienia dla prawa, despotyzm i rządy autorytarne; Zachód: filozofia, nauka, pojęcie; Wschód: mistyka, tajemnica; Zachód: powierzchnia; Wschód: głębia (...). W rzeczywistości «wschodniość» i «zachodniość» jako modele mieszają się ze sobą w rozmaitych proporcjach. I właśnie to ich mieszanie się jest z naszego punktu widzenia najbardziej interesujące" (Kowalska 2003, s. 43).

Dlatego ścisłe sprecyzowanie kategorii badawczych dotyczących badania pogranicza cywilizacyjnego staje się niezwykle trudnym zadaniem, a dotychczasowe próby kategoryzacji nie zawsze dadzą się wykorzystać w praktyce badawczej (por. Kieniewicz 2005, s. 87–100). Dlatego stosownym rozwiązaniem staje się prowadzenie prac naukowo-poznawczych w kontekście przynależności cywilizacyjnej badanych. Stąd przy operacjonalizacji tego pojęcia kluczowym zabiegiem będzie pytanie o autoidentyfikację cywilizacyjną respondentów i zastosowanie jej jako zmiennej niezależnej. To konkretne zachowania ludzkie oraz działania charakteryzują rozmaite typy relacji międzyludzkich, które znamionują rzeczywistość konkretnego pogranicza cywilizacyjnego.

4.4. Źródła wiedzy o cywilizacjach a cechy przynależności

Ważnym aspektem w określeniu identyfikacji cywilizacyjnej badanych będzie ustalenie elementów identyfikacyjnych oraz ich wagi. Rozwiązanie tego problemu umożliwi bardziej precyzyjne poznanie kryteriów, którymi kierowali się respondenci przy określeniu przynależności cywilizacyjnej. Zadano następujące pytanie: *Gdybyście Państwo mieli kogoś przyporządkować do określonej cywilizacji, to co byłoby Pana/-i zadaniem ważne, a co mniej ważne?* Powyższe pytanie w znacznym wymiarze informuje o swoistym cywilizacyjnym układzie odniesienia, jako zbiorze elementów warunku-

jących i wpływających na postawę respondentów wobec przynależności cywilizacyjnej. Jest to szczególnie ważne z uwagi na fakt zróżnicowania kulturowego, z jakim badani stykają się na co dzień. Przy ustaleniu układu rangowego posłużono się wskaźnikami podkreślającymi wagę poszczególnych elementów w łącznym zestawieniu „bardzo ważne" i „raczej ważne".

Badania z 2017 roku w środowisku studenckim wykazały, że za najważniejszy element określający przynależność jakiejkolwiek osoby do określonej cywilizacji badani uznali poczucie przynależności cywilizacyjnej – 81,3%. Innymi słowy najważniejsza dla badanych jest świadomość jednostki, jej przekonanie o istnieniu ciągłości swoich losów i chęci przynależenia do szerokiego obszaru kulturowego określonego jako konkretna cywilizacja. Najczęściej na taką odpowiedź decydowały się osoby wierzące – 90,4%, 88,2% respondentów mieszkających w największych miastach regionu i będących w bardzo dobrej sytuacji materialnej oraz 82,1% kobiet.

Przynależność do danej cywilizacji w dalszej kolejności wspomniani respondenci uzależnili od przestrzegania zwyczajów i obyczajów regionalnych, i wartości cywilizacyjnych. Umieszczenie powyższych elementów na najwyższych szczeblach rangowania potwierdza fakt, że to szeroko ujęta kultura, jej specyficzne symboliczne wyobrażenia i idee są najważniejszym wyznacznikiem służącym identyfikacji cywilizacyjnej. Ważność tradycji warunkowana pielęgnowaniem odrębności regionalnych czy chociażby odniesienie się do przeszłości jest przede wszystkim bliskie osobom wierzącym i obojętnym religijnie, kobietom i osobom będącym w trudnej sytuacji materialnej. Wskaźniki akceptacji tych kategorii badawczych znajdują się w przedziale od 92,0% do 86,6%.

Dla ¾ ogółu badanych miejsce zamieszkania warunkowało przynależność cywilizacyjną i są to przede wszystkim osoby niewierzące – 88,1%, mieszkające w małych miastach – 82,5%, przeciętnie zamożni – 82,1%, i 78,2% kobiet. Pozostałe wyznaczniki podzielały przede wszystkim kobiety, osoby słabo zamożne i mieszkające w małych miejscowościach (por. Błaszczak Romanowicz 2018, s. 137–138).

Tabela 14. Waga wskaźników identyfikujących przynależność do określonej cywilizacji (w proc.)

Ranga	Wyszczególnienie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Raczej nieważne	Zupełnie nieważne	Trudno powiedzieć	Razem
1	Poczucie przynależności do danej cywilizacji	33,8	47,8	4,5	0,5	13,4	100,0
2	Fakt mieszkania na danym terytorium	32,8	46,8	5,5	0,5	14,4	100,0

3	Przestrzeganie obyczajów i zwyczajów regionalnych	27,9	50,7	5,5	0,5	15,4	100,0
4	Znajomość dziejów cywilizacji oraz uwarunkowań społeczno-kulturowych	28,9	44,3	5,0	0,4	21,4	100,0
4	Pochodzenie rodziców – przynajmniej jedno z rodziców powinno utożsamiać się z daną cywilizacją	26,4	46,8	9,9	1,6	15,3	100,0
6	Postępowanie zgodnie z wartościami cywilizacyjnymi	28,4	44,3	7,0	0,4	19,9	100,0
7	Przynależność do religii	31,3	40,3	7,0	1,5	19,9	100,0
8	Przynależność do Kościoła jako instytucji (wyznanie)	28,4	39,3	11,9	1,0	19,4	100,0

Źródło: Badania własne.

Analizowane wyniki badań ukazują, że brzegowe wartości wskaźników zaprezentowanych w tabeli wykazują różnicę tylko 10,0%, co uzmysławia nam, że wszystkie wskaźniki zawarte w kwestionariuszu ankiety są ważne i umożliwiają badanym identyfikację cywilizacyjną. Badani uznali, że najważniejszym wskaźnikiem przyporządkowującym ludzi do konkretnej cywilizacji jest poczucie przynależności – 81,6%. Na wagę tego czynnika najczęściej wskazują respondenci z wykształceniem podstawowym – 99,9%, identyfikujący się jednocześnie z cywilizacją wschodnią i zachodnią – 87,9%, oraz mieszkający na wsi – 82,6%. Pozostałe zmienne nie ukazują zasadniczej różnicy stanowisk.

Wraz z poczuciem przynależności cywilizacyjnej istotnym czynnikiem określającym przynależność cywilizacyjną jest miejsce zamieszkania. Ogółem takie stanowisko podziela 79,6% badanych, w tym przede wszystkim respondenci z wyższym wykształceniem – 92,1%, kobiety – 82,5% i badani w wieku do 34 lat – 81,8%. Akceptacja tego czynnika przez wymienione wyżej kategorie badawcze odpowiada silniejszymi związkom z regionem. Można przypuszczać, że miejsce zamieszkania rozumiane jako region, jego specyfika i odrębność kulturowa zasadniczo dominują w świadomości jed-

nostkowej badanych i stanowią podstawowy czynnik warunkujący jej tożsamość osobową i społeczną. Potwierdzeniem powyższej tezy jest trzeci czynnik wskazany przez respondentów, wpływający na identyfikację cywilizacyjną i podkreślający ważność przestrzegania obyczajów i zwyczajów regionalnych. Autodefiniowanie siebie osadzone na bliskich związkach z historią regionu i jego odrębnością kulturową jest bliskie 78,6% badanych, a w szczególności respondentom z wyższym wykształceniem – 88,1%, osobom w wieku 35–49 lat – 87,0% i wyznawcom prawosławia – 85,3%.

Wiedza dotycząca dziejów cywilizacji i związek z określoną cywilizacyjną przodków jest bardzo ważny lub raczej ważny dla 73,2% badanych. Na ważność tego wskaźnika wskazują przede wszystkim osoby po 64. roku życia, średnio – 82,0%, i osoby z wyższym wykształceniem – 78,3%.

Szóste miejsce w rankingu ważności wskaźników umożliwiających identyfikację cywilizacyjną zajmuje konieczność postępowania zgodnie z wartościami cywilizacyjnymi. Jest to ważny element związany nie tylko z deklaracjami przynależności cywilizacyjnej, wiedzy o dziejach regionu, jego specyfice kulturowej czy związków rodzinnych, a koncentrujący się głównie na wartościach charakteryzujących daną cywilizację. Ogólnie takie stanowisko podziela 72,7% badanych, a wyższe wskaźniki dotyczą osób z podstawowym wykształceniem – 85,7%, i mężczyzn – 75,8%.

Przynależność religijna jest ważna dla 71,6% badanych, a wyznaniowa dla 67,7%. Warte podkreślenia jest to, że na bardzo ważny aspekt religii wskazało 31,3% badanych, a 28,4% na przynależność wyznaniową. Religijno-wyznaniowy wymiar identyfikacji cywilizacyjnej związany z przynależnością jednostek jest najbliższy osobom z wykształceniem podstawowym, z których 42,9% uznało, że jest to bardzo ważny wskaźnik. Natomiast przynależność religijna jest bardzo i raczej ważna dla 82,3% respondentów mieszkających w dużych miastach regionu.

Analizując stosunek poszczególnych kategorii badawczych wobec wagi tego wskaźnika, warto podkreślić istnienie związku przynależności wyznaniowej i religijnej z przynależnością cywilizacyjną. Ważność przynależności do Kościoła (wyznania) jako wskaźnika identyfikacji cywilizacyjnej potwierdza 72,3% rzymskich katolików i 56,1% prawosławnych (V – 0,186, p = 0,000). Natomiast wobec religii odpowiednio: 77,0% rzymskich katolików i 58,4% prawosławnych (V – 0,261, p = 0,000).

Podsumowując powyższe zestawienie, można ogólnie zauważyć, że osoby z wyższym wykształceniem oraz mieszkający w dużych miastach częściej od pozostałych wskazują na ważność wymienionych wskaźników umożliwiających dokonanie przyporządkowania cywilizacyjnego. Osoby związane z Kościołem rzymskokatolickim, które częściej od pozostałych identyfikują się z cywilizacją zachodnią, chętniej odnoszą się do przynależności religijnej i wyznaniowej jako wskaźnika przynależności cywilizacyjnej. Natomiast respondenci prawosławni związani bardziej z cywilizacją wschodnią i zachodnią lub tylko ze wschodnią częściej od pozostałych wskazują na uwarunkowania historyczne regionu, przestrzeganie zwycza-

jów i obyczajów regionalnych czy emocjonalny związek z konkretną cywilizacją jako wskaźniki umożliwiające przyporządkowanie osób do określonej cywilizacji.

Już na tym etapie analiz możemy przyznać, iż respondenci w miarę spójny sposób określają przestrzeń pogranicza cywilizacyjnego. Ich świadomość funkcjonowania w obszarze oddziaływania wschodniej i zachodniej cywilizacji pozwala na ukazanie charakterystycznych postaw wobec regionu, jego specyfiki, różnorodności kulturowej czy możliwości wyodrębnienia cech charakteryzujących obie cywilizacje. W tym kontekście pewnym dookreśleniem przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego będzie informacja na temat źródeł wiedzy o cywilizacjach. Respondenci mieli możliwość z proponowanej listy zaznaczenia dwóch najważniejszych źródeł, z których czerpią wiedzę na temat cywilizacji. Należy dodać, iż taka forma odpowiedzi wynikająca z wielokrotnego wyboru powoduje niemożliwość zsumowania wszystkich odpowiedzi do 100%.

Tabela 15. Rangowy układ źródeł wiedzy o cywilizacjach (w proc.)

Ranga	Źródło wiedzy	Udział %
1	Radio i telewizja	79,6
2	Internet	47,3
3	Tematyczne czasopisma i książki	21,9
4	Prasa	21,4
5	Doświadczenia/refleksje wynikające z pobytu w innych krajach	8,9
6	Znajomi i przyjaciele	8,5
7	Rodzina	6,0
8	Kościół i księża	5,9
9	Własna intuicja	3,9

Źródło: Badania własne.

Zaprezentowane zestawienie w układzie rangowym informuje o źródłach wiedzy o cywilizacjach. Podstawę wiedzy badanych stanowią środki masowego przekazu, takie jak radio i telewizja, z których korzysta ponad ¾ badanych oraz Internet. Co piąta badana osoba przyznała, że wiedzę czerpie z tematycznych fachowych publikacji i prasy, zaś pozostałe źródła stanowią nieznaczny ułamek odpowiedzi i można je uznać za dopełnienie źródeł podstawowych. Analiza wieku badanych potwierdza ogólne tendencje procesu zmian źródeł wiedzy, a mianowicie aż dla 61,0% respondentów do 34. roku życia Internet stanowi podstawowe źródło wiedzy. Natomiast wśród osób z wyższym wykształceniem ważnym źródłem wiedzy są publikacje tematyczne – 19,9%, i prasa – 18,4%. W przypadku pozostałych zmiennych nie odnotowano istotnych zależności.

W tym rozdziale rozważania rozpoczęto od podstawowej weryfikacji badanych w zakresie ich stosunku do regionu. Jest to o tyle istotne, że ana-

lizy zebranego materiału uświadomiły, iż respondenci w znacznej większości wykazują związki z obszarem, jako przestrzenią, w której funkcjonują w różnych układach społecznych. Należy wskazać, iż 81,1% badanych całkowicie identyfikuje się z regionem, a fakt urodzenia stanowi element łączności z regionem dla 79,6% badanych. Wysokie wskaźniki występowania więzi z regionem stanowią podstawę do sformułowania tezy o tym, że respondenci sytuują siebie w konkretnej przestrzeni społecznej. Są świadomi, że owa przestrzeń charakteryzuje się różnorodnością kulturową, uważają, że największy wpływ na obecny charakter regionu miały czynniki polityczne – 52,2%, elementy narodowo-etniczne – 49,2%, środowisko przyrodnicze – 44,2% i zróżnicowanie religijne – 42,7%.

W sytuacji społeczności heterogenicznych upodmiotowianie jednostki wiąże się z jej przynależnością do określonej zbiorowości, którą uznaje za własną. W kontekście zbiorowości cywilizacyjnych jest to związek z konkretną cywilizacją. Jest to szeroki wymiar kształtowania tożsamości cywilizacyjnej jednostek w zakresie poznawczym, emocjonalnym i działaniowym. Dlatego pytanie o identyfikację cywilizacyjną badanych było kluczowe przy rozpoznaniu przedmiotu badań i kontynuowaniu analiz związanych z rozstrzygnięciem głównego problemu badawczego. Okazało się, że respondenci nie wykazują jednorodnych utożsamień cywilizacyjnych, a ich autoidentyfikacja ma zróżnicowany charakter. Badania wykazały, że 40,8% respondentów identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 12,4% z zachodnią, 28,9% jest związana ze wschodnią i zachodnią cywilizacją, a pozostałych 17,9% twierdzi, że nie utożsamia się z którąkolwiek z cywilizacji. Wyraziste identyfikacje cywilizacyjne badanych sugerują ich przekonanie o przynależności do konkretnych zbiorowości, a wielość zróżnicowanych cywilizacyjnie zbiorowości o istocie pogranicza.

Również w tych badaniach potwierdziła się teza o ważności religii w utożsamieniu badanych. Pomimo procesów modernistycznych i zmian technologicznych przynależność wyznaniowa mieszkańców południowego Podlasia stanowi wraz z ogólnoludzkimi uwarunkowaniami zasadniczy element samoidentyfikacyjny. Przedstawione dane informują, że 37,8% respondentów związanych z Kościołem rzymskokatolickim identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 27,0% ze wschodnią i zachodnią, 13,5% z zachodnią, a 21,7% z żadną. Natomiast ponad połowa (56,2%) respondentów prawosławnych identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 34,1% ze wschodnią i zachodnią,4,8% z zachodnią i 4,9% z żadną.

Fakt identyfikacji wyznaniowej jest szczególnie zauważalny w sytuacji wzajemnych stosunków na poziomie konkretnej zbiorowości i układzie zbiorowym. W relacjach jednostkowych nie odnotowano istotnych zróżnicowań. Jednak ten problem będzie szerzej opisany w kolejnym rozdziale. Charakterystyczne w zestawieniach tabelarycznych jest to, że zasadniczy odsetek badanych identyfikuje się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją oraz występuje dość wyrazista lista określeń charakteryzujących wschodnią i zachodnią cywilizację.

Podsumowując analizowane wskaźniki, należy stwierdzić, że badani akceptują siebie w środowisku społecznym w ramach konkretnej cywilizacji. Wysoki stopień identyfikacji cywilizacyjnej charakteryzuje się gotowością do działania oraz trwałością i uznaniem norm, wartości, ról i wzorów społecznych innych jednostek i grup społecznych związanych z określoną cywilizacją. Wyodrębnienie na podstawie zebranego materiału badawczego powyższych czynników uprawomocnia stwierdzenie, że respondenci mają świadomość trwałego funkcjonowania w szczególnego rodzaju przestrzeni cywilizacyjnej, którą uznają za swoją.

Rozdział 5

Religijno-moralne postawy mieszkańców wschodniego pogranicza

Sfera życia religijnego człowieka jest ważnym elementem charakteryzującym specyfikę jego postaw i opinii wobec wszelkiej działalności zbiorowej. Jest płaszczyzną, na której jednostki i zbiorowości mogą integrować określoną społeczność lub może stać się przyczyną konfliktów i antagonizmów. W wielu przypadkach religia i społeczeństwo stają się zasadniczymi instancjami formułowania norm i wartości społecznych, co ma bezpośredni wpływ na moralną sferę życia jednostkowego i zbiorowego. Rzeczywistość społeczno-religijna jest szczególne ważna w sytuacjach pograniczy kulturowych, bowiem bardzo często jest czynnikiem identyfikującym jednostki i zbiorowości. Ponadto w wielu wypadkach w sposób istotny wpływa na cały system aksjonormatywny jednostek i wyróżnia całe zbiorowości.

Dlatego w niniejszym rozdziale poruszone zostaną podstawowe aspekty religijności badanych oraz zostanie opisany zasadniczy wymiar moralny, jakim jest dobro i zło. Swoistym zwieńczeniem analiz będzie zaprezentowanie spraw przedstawiających największą wartość w życiu badanych. Ustosunkowanie się badanych do pytań, które pełnią funkcję bezpośrednich wskaźników opisujących rzeczywistość społeczną, umożliwi wyjaśnienie poszczególnych problemów badawczych. Są one tak sformułowane, aby analiza zebranych danych pozwalała na bieżąco wyjaśniać poszczególne zagadnienia. Zasadniczym problemem, który będzie ogniskował analizy zebranego materiału, będzie odpowiedź na pytanie: *na ile przynależność religijna badanych wpływa na charakter ich religijności i zachowań moralnych?* Drugim problemem, który bezpośrednio łączy się z poprzednim, jest kwestia: *w jakim zakresie owe religijno-moralne zachowania są spójne z identyfikacjami cywilizacyjnymi badanych?* Należy sądzić, że analiza wskaźników określających stosunek do praktyk religijnych, motywacji religijnych, prze-

mian religijności, orientacji moralnych i stosunku badanych wobec wartości umożliwi uzyskanie odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

5.1. Globalne postawy wobec religii

Religia i religijność są zjawiskami powszechnie funkcjonującymi w życiu społecznym. Mogą być analizowane i wyjaśniane z różnych perspektyw i w różnych kontekstach. Z punktu widzenia socjologii religii zjawisko religijności jest ściśle związane ze sposobem definiowania religii. Przyjęcie określonego stanowiska definiującego religię w sposób bezpośredni rzutuje na rozumienie terminu religijność i sposób jej operacjonalizacji. W socjologii przez religijność rozumie się najogólniej „funkcjonowanie religii w postępowaniu jednostki lub życiu społecznym. Innymi słowy, religijność ujmowana jest jako zjawisko społeczno-kulturowe, fakt społeczny, przejawiający się w świadomości oraz życiu jednostek i zbiorowości ludzkich" (Wysocka 2000, s. 23–24).

Najczęściej jest ona powiązana z instytucjami religijnymi, które bezpośrednio lub pośrednio uczestniczą w socjalizacji religijnej jednostek. Religijność ukształtowaną przez Kościół rozpatruje się na dwóch płaszczyznach: społecznej, zewnętrznej, jednowymiarowej (kryterium religijności stanowią tu głównie praktyki religijne) oraz indywidualno-społecznej, wielowymiarowej (kryterium religijności związane jest tu z wiarą, jej przezywaniem i działaniem zgodnym z nakazami religii) (Libiszowska-Żółtkowska 1991, s. 24).

Pierwsze empiryczne ujęcia religijności wiązały się z przypisywaniem pierwszoplanowej roli praktykom religijnym i związkom z religijnymi instytucjami oraz również polegały – jak w przypadku G. Le Brasa – na obserwacji samych praktyk religijnych. Stąd słuszne wydaje się nazywanie G. Le. Brasa ojcem badań nad religijnością – w sposób znaczący zainspirował on późniejszych badaczy do systematycznych badań o charakterze socjoreligijnym. Bezpośrednim motywem jego badań był zaobserwowany na przełomie lat 40. i 50. XX wieku fakt coraz rzadszego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, korzystania z sakramentów i rozluźnienie więzi z instytucją Kościoła. Podstawowym zabiegiem metodologicznym, jakim się wówczas posłużył, było przenoszenie swoich ustaleń na poziom parafii i analiza żywotności wiary w kontekście płci, wieku i powołań kapłańskich.

Wielowymiarową koncepcję badania religijności przedstawili R. Stark i Ch. Glock, którzy z uwagi na wielość religii wyszczególnili pięć wymiarów religijności: ideologiczny, rytualny, doświadczeniowy, intelektualny i konsekwencyjny (zob. Stark, Glock 1998, s. 182–187).

Natomiast w Polsce popularną definicję religijności skonstruował W. Piwowarski. Doskonale znając specyfikę religijną społeczeństwa polskiego, jego uwarunkowania społeczno-kulturowe, za religijność uznał „podzielany

i spełniany przez grupę ludzi zbiór zinstytucjonalizowanych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej" (Piwowarski 1996, s. 49). Ważnym aspektem tej definicji jest to, że rzeczywistość empiryczna jest sprawdzalna, a rzeczywistość pozaempiryczna również realnie istnieje, lecz tylko w świadomości wierzących poprzez symbole, wartości, wierzenia i wynikających z nich zachowań. Trzeba zaznaczyć, że autor ujmował religijność w formie instytucjonalnej, tj. formułowanej wyłącznie pod wpływem instytucji kościoła.

Istotą operacjonalizacji religijności według Piwowarskiego było wyznaczenie parametrów, które określały znaczące aspekty religijności, a w obszarze parametrów przyjęcie wskaźników, które określałyby szczegółowe przejawy religijności. Podobnie jak w przypadku wielowymiarowej koncepcji religijności Piwowarski wstępnie wyszczególnił następujące parametry (dymensje): doświadczeniowy, wspólnotowy, ideologiczny, intelektualny, rytualistyczny, oraz dodał jeszcze jeden – globalny stosunek do wiary.

Analiza globalnych postaw wobec wiary pozwala na ogólną orientację badanych w zakresie przynależności do wspólnoty wyznaniowej czy instytucji kościelnej. W Polsce parametrowi „wiary" przypisuje się większe znaczenie niż w krajach zachodnich, które prowadzą statystykę informującą jedynie o strukturze religijno-wyznaniowej. „Jeszcze do niedawna w naszym państwie, jako ateistycznym i laickim, ważniejsze od tej statystyki, było pytanie o wiarę, która miała całkowicie zaniknąć, przynajmniej, jako zjawisko masowe. Dlatego wskaźniki niewierzących były sprawdzianem oddziaływania laicyzacji sterowanej" (Piwowarski 1997, s. 31).

Na analizowany wymiar postaw badanych wobec religii, będą składały się deklaracje wiary, motywacje religijne, przemiany religii oraz podstawowe praktyki religijne. Wymienione elementy z uwagi na swoją ogólność w perspektywie socjologicznej są określane jako globalne postawy wobec wiary.

5.1.1. Deklaracje wiary

Autodeklaracje wiary religijnej w badaniach socjologicznych stanowią podstawowy element opisujący religijność danej jednostki bądź zbiorowości. Ze względu na trwałość i bogatą historię badawczą doczekały się standardowych kategorii określeń uwzględniających określone poziomy wiary. Korzystanie ze wspólnych ujęć problemu i spójnej interpretacji umożliwia dokonywanie zestawień wyników uzyskanych w licznych badaniach, przez różnych badaczy.

W pracy zbiorowej pod redakcją W. Zdaniewicza *Religijność Polaków 1991–1998* odnotowujemy, że „łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących Polaków w 1998 r. wynosił 85,3% i był niższy o 4,6% w porównaniu z rokiem 1991. Pozostałe wskaźniki wobec wiary przedstawiały się

następująco: niezdecydowani – 8,5%, obojętni – 2,6%, niewierzący – 2,8%" (Jarmoch 2001, s. 17).

W licznych sondażach COBS w latach 90. społeczeństwo polskie deklarowało zbliżone postawy. W 1999 roku 11,9% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, 85,2% za wierzących, 1,9% raczej za niewierzących i 1,0% za niewierzących (Aktualne problemy i wydarzenia (115) 1999, s. 22), a w 2001 odpowiednio: 10,2%, 84,3%, 2,7%, 2,1% (Aktualne problemy i wydarzenia (137) 2001 s. 11).

Porównując wyniki badań wśród młodzieży z roku 1988, 1998 oraz 2005, Sławomir Zaręba zauważa pewne różnice. „Gdy w 1988 roku 18% zdeklarowało wiarę głęboką, to deklaracje takie w latach późniejszych padały nieco rzadziej. Jednocześnie okazuje się, że we wszystkich trzech badaniach «wierzący» pojawia się w roku 2005 niezmiernie częściej niż w roku 1998. W przybliżeniu łączne odsetki «głęboko wierzący» i «wierzący» dla trzech kolejnych badań kształtowały się odpowiednio: 80%, 68%, 70%" (Zaręba 2008, s. 111).

W środowisku południowego Podlasia młodzież maturalna deklarowała swoją wiarę w następujący sposób: za głęboko wierzących uważało się 6,5%, wierzący stanowią 53,8%, niezdecydowani – 23,6%, obojętni 11,2%, a 4,9% stanowią niewierzący. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że w badaniach socjologicznych przeprowadzonych dekadę wcześniej w środowisku studentów PWSZ w Białej Podlaskiej uzyskano następujące wyniki: głęboko wierzący – 11,9%, wierzący – 69,5%, niezdecydowany – 15,0%, obojętny – 1,4% i niewierzący 2,2%.

Zestawienia wyników obu badań dotyczących młodzieży pochodzącej z południowego Podlasia wskazują na zmniejszenie się odsetka osób deklarujących wiarę. Należy odnotować spadek w kategorii „głęboko wierzący" o 5,4% i o 15,7% w kategorii „wierzący". Natomiast wzrósł odsetek niezdecydowanych o 8,6%, obojętnych o 9,8% i niewierzących o 2,7%. Analizując wierzących pod względem płci należy odnotować, że kobiety charakteryzują się wyższą deklaratywnością wiary, ponieważ kobiet „głęboko wierzących" i „wierzących" jest o 10,6% więcej niż mężczyzn. Odmienne zróżnicowanie występuje wśród maturzystów niewierzących i obojętnych. W tych kategoriach odsetki niewierzących i obojętnych mężczyzn są wyższe o 8% niż kobiet (Romanowicz 2017, s. 104–105).

Tabela 16. Postawy respondentów wobec wiary a wybrane zmienne niezależne (w proc.)

Zmienna niezależna	Postawy wobec wiary					
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	Obojętny	Niewierzący	Razem
Ogółem	**14,4**	**64,6**	**9,6**	**7,9**	**3,5**	**100,0**
Płeć						
Kobieta	18,4	64,0	7,9	7,9	1,8	100,0
Mężczyzna	9,2	65,5	11,5	8,1	5,7	100,0
Chi^2 Pearsona – 17,59233, V – 0,170, p = 0,001						
Miejsce stałego zamieszkania						
Wieś	16,3	67,4	8,2	7,1	1,0	100,0
Miasto do 50 tys. mieszkańców	15,2	67,4	6,5	8,7	2,2	100,0
Miasto powyżej 50 tys. mieszkańców	10,5	57,9	14,0	8,8	8,8	100,0
Chi^2 Pearsona – 29,88128, V – 0,157, p = 0,000						
Wykształcenie						
Wyższe	10,5	73,7	7,9	5,3	2,6	100,0
Średnie	14,5	60,2	9,6	12,1	3,6	100,0
Zasadnicze zawodowe	25,7	60,0	8,6	2,8	2,9	100,0
Podstawowe	0,0	42,9	28,6	14,3	14,2	100,0
Chi^2 Pearsona – 48,46935, V – 0,163, p = 0,0000						
Wiek						
18–34 lat	6,5	67,5	11,7	11,7	2,6	
35–49 lat	14,8	64,8	12,9	3,7	3,8	
50–64 lat	17,5	65,0	7,5	7,5	2,5	
Powyżej 65 lat	30,0	56,6	0,0	6,7	6,7	
Chi^2 Pearsona – 50,95552, V – 0,167, p = 0,0000						

Źródło: Badania własne.

Ogólne deklaracje respondentów mieszkających na wschodnim pograniczu dotyczące postaw wobec wiary zasadniczo nie odbiegają od wyników ogólnopolskich. Generalnie 14,4% badanych uznaje siebie za osobę głęboko wierzącą, 64,6% za wierzącą, 9,6% za niezdecydowaną, 7,9% za obojętną religijnie, a 3,5% stanowią osoby niewierzące. Analizy szczegółowe w przy-

padku wszystkich zmiennych niezależnych wskazują na zależność istotną statystycznie o słabej sile związku. Ponadto zestawienie informuje, że dwukrotnie więcej kobiet niż mężczyzn deklaruje głęboką wiarę. W przypadku mężczyzn większy odsetek określa siebie jako osoby niezdecydowane religijnie – 11,5%, lub obojętne religijnie – 8,1%.

W kontekście miejsca zamieszkania respondenci deklarują odmienne stanowiska. Generalnie im większe miasto, tym niższy odsetek osób wierzących. Ujmując łączne odpowiedzi z kategorii „głęboko wierzący" i „wierzący", należy odnotować, iż na wsi wiarę deklaruje 83,7%, a niewiarę tylko 1,0%. Natomiast w przypadku osób mieszkających w największych miastach regionu analogiczne wskaźniki wynoszą: 68,4% i 8,8%.

Badania wykazały, że najbardziej wierzącymi respondentami okazały się osoby legitymujące się zawodowym wykształceniem. Łącznie 85,7% uznało siebie za wierzących, w tym 25,7% za głęboko wierzących. Charakterystyczne jest to, że na przeciwległym biegunie wiary znalazły się osoby z wykształceniem podstawowym. Wśród tej kategorii badawczej żaden respondent nie uznał siebie za osobę głęboko wierzącą, a 42,8% – za wierzącą. Trudno skomentować taki wynik, bowiem w badaniach ogólnopolskich dotychczasowe tendencje były odmienne. Deklaracje wiary były zazwyczaj wyższe u osób z niższym wykształceniem niż wyższym (zob. Jarmoch 2001, s. 20). Natomiast analizy w ostatnim czasie dokonane przez M. Grabowską wskazują na słabnącą zależność wykształcenia i postaw wobec wiary (Grabowska 2018, s. 179), stąd być może analizowane wyniki badań na pograniczu również wpisują się w opisaną tendencję.

Natomiast potwierdziła się zależność w kategorii wieku badanych. Wśród respondentów z najmłodszej kategorii wiekowej (18–34 lat) najmniej jest osób wierzących. Generalnie wiarę deklaruje 74,0% respondentów do 34. roku życia, z czego 6,5% głęboką wiarę; dla porównania osoby po 65. roku życia swoją wiarę deklarują na poziomie 86,6%, w tym 30,0% głęboką wiarę. W tym przypadku możemy mówić o pewnych zmianach międzygeneracyjnych, które jak widać dotyczą również społeczności wschodniego pogranicza.

Jako bardzo istotna z punktu widzenia problemu badawczego niniejszego opracowania rysuje się analiza zestawienia postaw wobec wiary przy uwzględnieniu identyfikacji cywilizacyjno-wyznaniowej.

Tabela 17. Postawy wobec wiary a identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa respondentów (w proc.)

Zmienna niezależna	Postawy wobec wiary					
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji	Obojętny	Niewierzący	Razem
Identyfikacja cywilizacyjna						
Wschodnia	17,1	67,1	7,3	7,3	1,2	100,0
Zachodnia	12,0	48,0	24,0	16,0	0,0	100,0
Wschodnia i Zachodnia	12,1	70,7	6,9	3,5	6,8	
Żadna	13,9	61,1	8,3	11,1	5,6	
Chi^2 Pearsona – 51,54469, V – 0,168, p = 0,0000						
Wyznanie						
Rzymskokatolickie	17,6	63,5	11,5	6,7	0,7	100,0
Prawosławne	7,3	80,5	4,9	7,3	0,0	100,0
Protestanckie	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Inne	0,0	50,0	0,0	0,0	50,0	
Żadne	0,0	11,1	0,0	3,3	55,6	
Chi^2 Pearsona – 323,5750, V – 0,366, p = 0,0000						

Źródło: Badania własne.

Odnotowano stosunkowo silny związek pomiędzy postawą wobec wiary badanych a przynależnością wyznaniową. Dane wskazują, że respondenci prawosławni częściej od rzymskich katolików deklarują wiarę. Łączny wskaźnik wiary prawosławnych wynosi 87,8%, z czego 7,3% uznaje siebie za głęboko wierzących. Natomiast 17,6% rzymskich katolików deklaruje głęboką wiarę, a 63,5% uznaje siebie za wierzących, co oznacza, że ogółem 81,1% to osoby wierzące.

Sformułowaną powyżej tezę potwierdzają wyniki dotychczasowych badań przeprowadzonych w środowisku prawosławnym. Trzeba wskazać, iż młodzież prawosławna deklarowała bardzo wysoki poziom wiary. Badania zrealizowane w styczniu i lutym 2009 roku wśród młodzieży prawosławnej mieszkającej na Lubelszczyźnie ukazały, że znaczącą większość badanych stanowiły osoby wierzące (68,2% kobiet i 73,2% mężczyzn) i głęboko wierzące (29,4% kobiet i 19,2% mężczyzn). Tylko 3,8% mężczyzn określiło się jako obojętni, a 24% kobiet i 3,8% mężczyzn jako niezdecydowani, lecz przywiązani do tradycji religijnej (Gościk, Romanowicz 2010, s. 28–42).

Kolejne badania w środowisku młodzieży prawosławnej potwierdziły wysoki stopień autodeklaracji wiary. „Trzeba stwierdzić, że 74,8% ogółu ba-

danych to osoby wierzące, w tym 8,8% deklaruje głęboką wiarę. Duży odsetek badanych (19,0%) to osoby niezdecydowane religijnie, lecz przywiązane do tradycji, 4,5% to młodzież obojętna religijnie, a 1,6% deklaruje niewiarę" (Romanowicz 2013, s. 56).

Bardzo interesująco rozkładają się deklaracje wiary w kontekście identyfikacji cywilizacyjnej badanych. Zestawienie w sposób jednoznaczny informuje, że respondenci związani ze wschodnią cywilizacją oraz wschodnią i zachodnią deklarują wyższe wskaźniki wiary od pozostałych. Ujmując łączne odpowiedzi „głęboko wierzący" i „wierzący", wskaźnik respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią wynosi – 84,2%, wschodnią i zachodnią – 82,9%, z żadną – 75,0%, zachodnią – 50,0%. Na podstawie powyższych zestawień dotyczących stosunku do wiary respondentów potwierdza się teza o związku identyfikacji prawosławnych z cywilizacją wschodnią lub wschodnią i zachodnią. Generalnie osoby w pełni lub częściowo związane z cywilizacją wschodnią charakteryzują się wyższym poziomem deklaracji wiary jako ważnego czynnika ogólnej religijności.

5.1.2. Praktyki religijne

Zachowania rytualne są nieodłącznym elementem religijności osób wierzących i bezpośrednio mobilizują do działalności konfesyjnej. Już klasycy socjologii religii podnosili, że drugi rodzaj doświadczenia religijnego, jakim jest kult, jest ściśle związany z doktryną danej religii. „W sensie szerszym za wyraz praktyczny, czyli kult, należałoby uważać wszystkie działania, które wypływają z doświadczenia religijnego i są przez nie wyznaczane. W sensie węższym jednakże kultem nazywamy akt, lub akty oddawanie czci wiarą" (Wach 1961, s. 53).

Natomiast praktyki religijne według R. Starka i Ch.Y. Glocka to akty kultu i pobożności; wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Praktyki religijne dzielą się na dwie ważne klasy – praktyki *obrzędowe* i *dewocyjne. Obrzęd* obejmuje zbiór rytów i formalnych aktów religijnych oraz uświęconych praktyk, których spełnianie jest we wszystkich religiach powinnością wyznawców. Do tego rodzaju formalnych praktyk obrzędowych w chrześcijaństwie należy m.in. udział w nabożeństwach, przystępowanie do komunii świętej, chrzest, ślub kościelny itd.

Praktyki dewocyjne są zbliżone do praktyk obrzędowych, ale równocześnie w istotny sposób się od nich różnią. Podczas gdy obrzędowy aspekt życia religijnego jest w znacznej mierze sformalizowany i ma charakter publiczny, wszystkie znane religie cenią także osobiste akty kultu i kontemplacji, które są względnie spontaniczne, mają charakter prywatny i nieformalny. Tego rodzaju pobożność chrześcijańska wyraża się na przykład w modlitwie, czytaniu Pisma Świętego czy też spontanicznym śpiewaniu pieśni religijnych (Stark, Glock 1998, s. 184).

Dzięki zachowaniom rytualno-kulturowym – według J. Mariańskiego – „członkostwo kościelne staje się bardziej widzialne, umożliwia spotkania

ze współwyznawcami, legitymizuje role przywódcze (rzeczywistą, a nie symboliczna władzę), wzmacnia przynależność i pogłębia motywacje oparte na wartościach. Im częściej wierni uczestniczą w działaniach rytualno-kulturowych, tym są bardziej przekonani o słuszności swojego wyboru, utrwala się w nich pewien zwyczaj związany z wartościami, który utrzymuje się dłużej niż widzialna religijność" (Mariański, s. 177).

W warunkach Polski powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną i zewnętrzną, nie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem i poniekąd także katolikiem praktykującym było swoistą normą kulturową. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików polskich odznaczały się stabilnością, a w latach 80. nastąpił ich nieznaczny wzrost. Autodeklaracje praktyk religijnych wskazywały na ich wysoki poziom, tak w środowiskach młodzieżowych, jak i w całym społeczeństwie. Odzwierciedlają one na ogół poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy św. (tamże, s.180). Dla przykładu podam, że postawy Polaków wobec praktyk w 1998 roku przedstawiały się następująco: systematyczne praktykowało – 53,7%, niesystematycznie – 27,1%, rzadko – 11,6%, nie praktykowało – 6,1%, pozostały odsetek 1,5% na to pytanie nie udzielił odpowiedzi (Jarmoch 2001, s. 25).

Tabela 18. Postawy respondentów wobec praktyk religijnych a wybrane zmienne niezależne (w proc.)

Zmienna niezależna	Postawy wobec praktyk religijnych					
	Praktykuje regularnie	Praktykuje nieregularnie	Praktykuje rzadko	Praktykuje ze względu na obyczaj	W ogóle nie praktykuje	Razem
Ogółem	**42,3**	**31,8**	**11,9**	**7,5**	**6,5**	**100,0**
Płeć						
Kobieta	44,7	36,0	8,8	5,3	5,2	100,0
Mężczyzna	39,1	26,4	16,1	10,3	8,1	100,0
Chi^2 Pearsona – 18,87831, V – 0,176, p = 0,000						
Miejsce stałego zamieszkania						
Wieś	51,0	26,5	15,3	5,1	2,1	100,0
Miasto do 50 tys. mieszkańców	34,8	47,8	6,5	8,7	2,2	100,0
Miasto powyżej 50 tys. mieszkańców	33,3	28,1	10,5	10,5	17,6	100,0
Chi^2 Pearsona – 81,19856, V – 0,259, p = 0,000						

Wykształcenie						
Wyższe	51,3	31,6	9,2	5,3	2,6	100,0
Średnie	33,7	33,8	13,3	8,4	10,8	100,0
Zasadnicze zawodowe	45,7	31,4	11,4	8,6	2,9	100,0
Podstawowe	28,6	14,3	28,6	14,3	14,2	100,0
Chi^2 Pearsona – 38,85644, V – 0,146, p = 0,0000						
Wiek						
18–34 lat	32,5	37,6	15,6	7,8	6,5	100,0
35–49 lat	42,6	29,6	14,8	7,4	5,6	100,0
50–64 lat	55,0	25,0	7,5	5,0	7,5	100,0
Powyżej 65 lat	50,0	30,0	3,3	10,0	6,7	100,0
Chi^2 Pearsona – 29,14297, V – 0,126, p = 0,001						

Źródło: Badania własne.

Ogólny rozkład poziomu praktyk religijnych w badanej zbiorowości potwierdza tendencje panujące we współczesnej Polsce. Regularność praktyk deklaruje 42,3% badanych, a 31,8% twierdzi, że praktykuje nieregularnie. Natomiast w ogóle nie praktykuje 6,5% badanych. Jak łatwo zauważyć, powyższa wartość jest zbliżona do odsetka osób deklarujących niewiarę. Stąd można domniemywać, że znakomita większość osób deklarujących wiarę jednocześnie usiłuje praktykować. Również w kategorii, jaką jest płeć, zróżnicowanie deklaracji praktyk przybiera analogiczny charakter jak w przypadku postaw wobec wiary. Trzeba stwierdzić, że kobiety deklarują częstszy udział w praktykach religijnych od mężczyzn, bowiem jak wynika z zestawienia, regularnie praktykuje 44,7% kobiet i 39,1% mężczyzn. Wspomniana tendencja jest zachowana w przypadku braku praktyk, gdyż 8,1% mężczyzn i 5,2% kobiet twierdzi, iż w ogóle nie praktykuje.

Miejsce zamieszkania stanowi ważny element różnicujący badanych pod względem praktyk religijnych. Dane wskazują, że im większy ośrodek miejski, tym większy odsetek mieszkańców niepraktykujących. Okazało się, że aż 17,6% badanych mieszkających w największych miastach regionu twierdzi, że w ogóle nie praktykuje, podczas gdy na wsi taką postawę prezentuje 2,1%. Zatem nie dziwi duża rozbieżność w kategorii osób regularnie praktykujących, których na wsi jest 51,0%, a w dużych miastach 33,3%.

Pewną analogię postaw wobec praktyk religijnych można odnotować w przypadku wykształcenia badanych. Dane jednoznacznie wskazują, że osoby z wykształceniem podstawowym rzadziej praktykują w porównaniu z osobami posiadającymi wyższe wykształcenie. Regularność praktyk deklaruje 51,3% respondentów z wyższym wykształceniem i 28,6% z wykształceniem podstawowym, zaś wskaźniki niepraktykujących analogicznie wynoszą 2,6% i 14,2%.

Praktyki religijne jako ważny element religijności również ulegają przemianom. W badaniach ogólnopolskich w ostatniej dekadzie zauważono ogólny spadek poziomu praktyk. „Już ponad jedna piąta młodych ludzi (urodzonych w 1992 r. lub później) nie ma kontaktu z Kościołem. Co więcej, jeśli w momencie wejścia w dorosłość młodzi ludzie deklarują wysoki poziom regularnych praktyk, to w miarę upływu czasu (w przypadku millenialsów to dwadzieścia lat, w przypadku kohorty najmłodszej – osiem) następuje gwałtowna zmiana wewnątrzgeneracyjna. W wymiarze praktyk religijnych sekularyzacja nie «pełznie», ale «idzie stępa», a w dwóch najmłodszych kohortach chyba «przechodzi w kłus»" (Grabowska 2018, s. 185).

W naszym zestawieniu nie widać aż tak radykalnych zmian, jednak trzeba zauważyć, że młodsze pokolenie charakteryzuje znaczny niższy poziom regularności praktyk na rzecz praktykowania nieregularnego i rzadkiego. Przesunięcie częstotliwości praktykowania może być pewnym sygnałem przemian międzypokoleniowych na wschodnim pograniczu.

Tabela 19. Praktyki religijne a identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa respondentów (w proc.)

Zmienna niezależna	Postawy wobec praktyk religijnych					
	Praktykuje regularnie	Praktykuje nieregularnie	Praktykuje rzadko	Praktykuje ze względu na obyczaj	W ogóle nie praktykuje	Razem
Identyfikacja cywilizacyjna						
Wschodnia	50,0	31,7	11,0	4,9	2,4	100,0
Zachodnia	40,0	20,0	16,0	12,0	12,0	100,0
Wschodnia i Zachodnia	41,4	32,8	10,3	6,9	8,6	100.0
Żadna	27,8	38,9	13,9	11,1	8,3	100,0
Chi^2 Pearsona – 33,76272, V – 0,136, p = 0,000						
Wyznanie						
Rzymskokatolickie	43,9	32,4	13,5	6,8	3,4	100,0
Prawosławne	46,3	36,6	9,8	7,3	0,0	100,0
Żadne		11,1		11,1	77,8	
Chi^2 Pearsona – 290,3323, V – 0,346, p = 0,000						

Źródło: Badania własne.

Również w przypadku identyfikacji cywilizacyjnej badanych zauważamy różnice w poziomie praktyk religijnych.

Ujmując problem rangowo, należy uznać, że najwyższy poziom regularności praktykowania charakteryzuje respondentów identyfikujących się ze

wschodnią cywilizacją, a następnie dotyczy osób związanych ze wschodnią i zachodnią cywilizacją, zachodnią i żadną. Wart podkreślenia jest fakt, że największy odsetek osób niepraktykujących – 12,0% występuje w kategorii respondentów identyfikujących się z zachodnią cywilizacją.

W badaniach przeprowadzonych w 2014 roku w środowisku wielowyznaniowym południowego Podlasia wskaźniki młodzieży katolickiej były następujące: regularnie praktykuje 38.9% i nieregularnie 27,9%, zaś młodzieży prawosławnej odpowiednio 26,1% i 39,1%. Z ogólnych deklaracji maturzystów wynika, że w ogóle nie praktykują osoby niezwiązane z żadnym historycznym Kościołem – 44,4%, ci, którzy bardzo niejasno określili swoją przynależność konfesyjną – 50,0%, oraz młodzież katolicka – 7,9%. Już z tej pobieżnej analizy wynika, że praktykowanie religijne zależy nie tylko od przynależności konfesyjnej w tradycyjnym rozumieniu czy związków ze wspólnotą parafialną. Faktem jest, że im wyższa deklaracja wiary, tym praktyki przez młodzież są częściej spełniane, jednak do odsetka (8%) ogółu badanych deklarujących niepraktykowanie należy zaliczyć osoby nie tylko niewierzące – 68,8%, lecz także młodzież wierzącą – 2,3%, niezdecydowaną – 2,6% i obojętną religijnie – 25% (Romanowicz 2017, s. 122–123).

Natomiast wyniki praktyk religijnych analizowanych badań w kontekście przynależności konfesyjnej pozwalają na pewne uogólnienia. Respondenci związani z Kościołem prawosławnym i rzymskokatolickim nie wykazują zasadniczych różnic w zakresie poziomu praktyk lub ich braku. Natomiast 77,8% osób nieidentyfikujących się z jakimkolwiek wyznaniem odrzuca praktyki religijne.

5.1.3. Motywacje religijne

Zajmując się problematyką zachowań, a w naszym przypadku zachowaniami w sferze religii, czy raczej działaniem jednostek, musimy sprecyzować zagadnienie motywacji. *W Słowniku Języka Polskiego* czytamy że motywacja „dotyczy podania, ukazania motywów wyjaśniających czyjeś określone działanie" (S.J.P, T.2 1988, s. 219). Więc jest to postępowanie, czyli pewny ogólny kierunek działania danej jednostki. Precyzując problem, Janusz Mariański mówi, że to są czynniki, które ukierunkowują działanie człowieka, podejmowanie decyzji, przyjmowanie opinii, poglądów i przekonań (Mariański 2008, s. 86).

W literaturze socjologicznej motywów wiary – bądź niewiary, poszukuje się w sferze indywidualnej – osobowościowej, jako elementów psychogennych lub w sferze społeczno-kulturowej, jako elementy socjogennych. Bardzo często motywacja jednostki wynika z kulturowo ukształtowanego środowiska rodzinnego, które ukierunkowuje na przestrzeganie pewnych wzorów zachowań i określonej interpretacji rzeczywistości społecznej. Religijność w takim rozumieniu można określić „jako całokształt przekonań, doświadczeń, zachowań podmiotu związanych z przezywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Świat transcendentny z natury swojej

jest niedostępny bezpośredniemu poznaniu. W ujmowaniu go pośredniczą rozmaite znaki i symbole przekazywane w kulturze. Dzięki nim jednostka odczytuje mniej lub bardziej wyraźne treści. Te odczytane treści, obok doświadczeń zaczerpniętych z relacji międzyludzkich (głównie z życia rodzinnego), leżą u podstaw formowania się reprezentacji świata religijnego w szerokim znaczeniu" (Łukasiewicz 2000, s. 7).

Podejmując zagadnienie motywów wiary, mamy na myśli te zewnętrzne i wewnętrzne siły, które pobudzają człowieka do przyjęcia i uzasadnienia wiary. Chodzi tu o sporadyczne i wyizolowane impulsy, ale takie, które rozbudzają i wyznaczają trwałe postawy religijne, o czynniki, na które powołuje się człowiek, gdy chce wyjaśnić, dlaczego uważa się za wierzącego. Starając się dotrzeć do motywów wiary, pragniemy ukazać człowieka jako istotę wierzącą, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wierzy on w Boga i jaki sens nadaje swojej wierze i praktykom religijnym (Mariański 2008, s. 87).

W socjologii religii funkcjonuje wiele kategoryzacji motywacji religijnych, które stosują badacze w swoich eksploracjach badawczych. Na przykład w latach 70. mówiono o motywacjach pierwszorzędnych, czyli religijnych i drugorzędnych, oraz motywacjach o charakterze społeczno-kulturowym (Majka 1970, s. 169). W tym kontekście badania socjologiczne systematycznie realizowane w środowisku młodzieży wielkopolskiej przez Józefa Baniaka ukazują szerszy aspekt motywacji religii. Wspomniany badacz zaproponował respondentom analogiczne kategorie motywów, lecz ujęte w dwie ogólne grupy – świeckie i religijne. Zestawienia wyników mówią, że respondenci wierzący głęboko, tradycyjnie i z pewnymi wątpliwościami, stanowiący 74,7% badanej zbiorowości, wskazali wiele motywów o religijnym i świeckim profilu, za pomocą których uzasadnili swoją wiarę w Boga. Do grupy motywów świeckich zaliczyli dziewięć rodzajów uzasadnień, a do motywów religijnych dziesięć uzasadnień. Do głównych motywów wiary o charakterze religijnym zaliczono następujące elementy: chęć zbawienia – 62,1%, osoby święte – 61,3%, wiara Jana Pawła II – 52,8%. Natomiast podstawowe motywy o charakterze świeckim są następujące: własny wybór – 71,6%, potrzeba wiary – 66,6%, wychowanie rodzinne – 61,3%, przykład rodziców – 58,1%, doświadczenia własne – 57,1%, tradycja rodzinna – 52,5% (Baniak 2015, s. 58–61).

Częściowo odmienne kategorie motywów wiary zaproponował W. Piwowarski. Dotyczyły własnych przemyśleń i osobistego wyboru, tradycji rodzinnych, wpływu Kościoła i księży czy ważnych wydarzeń życiowych (por. Piwowarski 1977, s. 129–130).

Badania ogólnopolskie z roku 2002 wskazały, że wiara pełniła w życiu respondentów trzy podstawowe funkcje; po pierwsze, dla 40,0% badanych była źródłem wiary, 38,0% badanych uznało, że jest tradycją lub przyjętym zwyczajem czy pocieszeniem w trudnych sytuacjach życiowych – 32,2% (Adamczyk 2005, s. 180).

Analiza źródeł wiary młodzieży w latach 1988–2005 dokonana przez Sławomira H. Zarębę generalnie wykazała spadek powszechnych czynni-

ków motywujących wiarę, lecz nie nastąpiła ich zmiana jakościowa, gdyż kolejność pozostała niezmienna (Zaręba 2008, s. 131–134).

Badania zrealizowane na pograniczu wschodnim wśród studentów z Białej Podlaskiej w 2004 roku wykazały, iż ponad 80% respondentów stwierdziło, że wewnętrzne przekonania, własne przemyślenia oraz tradycja rodzinna są czynnikami, które zasadniczo wpłynęły na ich stosunek do religii. Z ilościowej analizy źródeł wiary wynikało, że tylko dla 5,9% Kościół jest instytucją, która wpływa na ich wiarę. Głęboko zastanawia nikła akceptacja Kościoła, księży i nauk kościelnych w kwestii źródeł wiary aktualnych członków Kościoła. Można przypuszczać, iż obecnie Kościół skupia się na pełnieniu funkcji pozareligijnych, dryfując w sferę tradycji i obyczaju. Trudno jest jednoznacznie potwierdzić taki pogląd, ale jest to wyraźny sygnał mówiący o nieadekwatności funkcji i roli typowo religijnej, którą z założenia winien pełnić Kościół (Romanowicz 2005, s. 55).

Natomiast wyniki badań z 2014 roku wśród maturzystów z południowego Podlasia „wyraźniej wskazują na dystansowanie się wobec środowiska rodzinnego, jako podstawowego motywu ich wiary na rzecz indywidualnych doświadczeń czy własnych przemyśleń – 73,7%. Szczególny wzrost motywacji religijnych nastąpił w sferze osobistych przeżyć i doświadczeń, a wyraźnie zmniejszył się wpływ rodzinnej tradycji i wychowania religijnego. Charakterystyczne jest to, że 16,0% badanej młodzieży źródeł swojej wiary upatruje w pracy duszpasterskiej księży czy nauk kościelnych, co jest wyraźnym zwrotem w porównaniu z wynikami badań przeprowadzonych w środowisku studenckim dziesięć lat wcześniej. Takie przesunięcie motywacji może sugerować rewitalizację instytucjonalnych form religijnych. Przedstawiając szczegółowe zależności warto podkreślić, iż młodzież «głęboko wierząca» i «wierząca» jest bardziej skłonna źródeł swojej wiary upatrywać w wewnętrznych przekonaniach czy przemyśleniach oraz wpływie Kościoła i księży. Natomiast młodzież deklarująca brak przynależności do jakiegokolwiek Kościoła źródeł swojej wiary doszukuje się w tradycji rodzinnej i wychowaniu religijnym – 60% Takie zmienne jak płeć czy miejsce zamieszkania w stopniu istotnym nie różnicują badanych" (Romanowicz 2017, s. 111–112).

Wśród szerokiego spektrum motywacji religijnych jednostka dokonuje pewnego wyboru. Na jej deklaracje religijne może wpływać wiele czynników wewnętrznych i zewnętrznych umocowanych w kulturze i środowisku społecznym. Stąd interesującym, a właściwie koniecznym zabiegiem pozwalającym doprecyzować specyfikę religijności badanych jest przedstawienie motywacji religijnych rozumianych jako źródła wiary. W analizowanych badaniach respondenci mieli możliwość wybrania tylko jednej odpowiedzi.

Tabela 20. Źródła wiary a identyfikacja cywilizacyjna respondentów (w proc.)

Źródła wiary	Cywilizacja wschodnia	Cywilizacja zachodnia	Cywilizacja wschodnia i zachodnia	Żadna	Ogółem
Wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia	32,9	32,0	50,0	33,3	37,8
Rodzinna tradycja i wychowanie religijne	41,5	16,0	32,8	41,7	35,8
Osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe	11,0	32,0	5,2	11,1	11,9
Wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych	9,8	4,0	1,7	5,6	6,0
Niemożność wyjaśnienia pochodzenia świata i człowieka	1,2	0,0	1,7	2,8	1,5
Jestem osobą niewierzącą	3,6	12,0	8,6	6,0	7,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 96,96945, V – 0,231, p = 0,000

Praktycznie ¾ respondentów wschodniego pogranicza uznaje rodzinną tradycję oraz własne przekonania i przemyślenia za podstawowe źródła swojej religijności. Znacznie mniejszy odsetek wskazuje na osobiste przeżycia czy doświadczenia życiowe – 11,9%, a nieznaczny odsetek – 1,5% – podkreśla niemożność wyjaśnienia pochodzenia świata i człowieka. Interesujący w tym zestawieniu jest fakt, że tylko 6,0% motywuje swoją religijność oddziaływaniem instytucji kościelnych, przy czym stosunkowo najczęściej na to źródło wiary wskazują respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 6,0%. Analiza statystyczna źródeł wiary dokonana w perspektywie przynależności cywilizacyjnej badanych wskazuje na występowanie związku istotnie statystycznego o średniej sile. Generalnie respondenci identyfikujący się ze wschodnią cywilizacją oraz częściowo ze wschodnią i zachodnią i żadną, podkreślają wpływ tradycyjnego wychowania rodzin-

nego na swoją religijność. Natomiast w tym kontekście respondenci identyfikujący się z cywilizacją zachodnią źródeł wiary upatrują w dużym stopniu w osobistych przeżyciach i doświadczeniach życiowych, co sugeruje indywidualno-racjonalne podejście do sfery religijnej. Częściowo odmienny profil relacji wobec religii i własnej religijności dominuje u respondentów, którzy jednocześnie identyfikują się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Co drugi respondent z tej kategorii badawczej uznał, że w jego przypadku wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia są najistotniejsze w jego relacji z sacrum. Charakterystyczne w analizie tego problemu jest to, że im młodszy respondent i bardziej wykształcony, tym częściej od pozostałych wskazuje na własne przemyślenia, jako dominujące motywacje religijne. Natomiast starsi i mniej wykształceni chętniej wskazują na środowisko rodzinne jako podstawowe źródło ich wiary. Powyższe uwagi w kontekście stałego wzrostu poziomu edukacji społecznej mogą sugerować zmiany zachodzące w kwestii motywacji religijnych, jak również roli religii w życiu badanych. Należy odnotować, że miejsce zamieszkania badanych oraz płeć nie wykazują różnić wobec ważności źródeł wiary.

W kontekście wcześniejszych ustaleń powyższe zestawienie ukazuje odmienne postawy badanych w perspektywie motywacji religijnych, które z kolei rysują cywilizacyjne tendencje ogólnych zachowań respondentów. W tym wymiarze uwypuklona została wartość tradycji, środowiska rodzinnego oraz instytucji kościelnych u respondentów identyfikujących się ze wschodnią cywilizacją, a praktyczność i indywidualizm u zwolenników zachodniej cywilizacji. Skupienie się przez badanych na wykazanych źródłach wiary nadających sens ich życiu oraz nakreślających obraz świata ukazuje kulturowy wymiar religii, jej rolę i miejsce w codzienności respondentów. Można przedstawić to tak, że religia w kulturze wschodniej, jej funkcjonalność skupia się na podtrzymywaniu ciągłości jaźni jednostek, która z kolei formułuje tożsamość nie tyle jednostkową, ile zbiorową. Pozwala zachować odrębność i nadać ogólny sens działaniom ludzkim. Natomiast w kulturze zachodniej religia jest bardziej wiązana z poszczególnymi, bardzo urealnionymi problemami życia jednostek i służy do ich rozwiązania. Powyższe uwagi w sposób ścisły wiążą się z deklaracjami wyznaniowymi respondentów. Motywacje religijne prawosławnych są niemal identyczne z motywacjami osób identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, a rzymskich katolików z zachodnią. Powyższą zależność potwierdzają analizy statystyczne, które wskazują na istotność statystyczną związku o średniej sile (V – 0,386, p = 0,000).

5.1.4. Przemiany religijności

Przemiany religii i religijności stanowią ważną, ale zarazem trudną przestrzeń badań socjologicznych. Najczęściej wynika to z faktu, że postawy wobec religii nie zawsze mają wymiar jednolity i pod wpływem wielu czynników często ulegają zmianom. Poddanie analizy przemian religijno-

ści deklarowanej przez badanych ma wiele kontekstów i uwarunkowań. W istocie chodzi o świadome postrzeganie swojego stosunku do religii w kontekście czasowym. Jest to subiektywna ocena zmiany w kategorii wzrostu, spadku lub stałego poziomu. Zazwyczaj proces przekształcania się religijności ma swój intensywny wymiar w procesie dorastania młodzieży lub intensywnych przemian kulturowych.

W polskich warunkach proces formułowania postaw wobec religii zazwyczaj odbywa się w środowisku rodzinnym. Socjalizacja pierwotna umożliwia przejęcie przez jednostkę wartości i wzorów zachowań od rodziców i rodzeństwa. Analiza wyników badań socjologicznych potwierdza tezę, że „polskie społeczeństwo pozostaje wierne wierze i Kościołowi? (…) Ale powoli, bardzo powoli wzrasta odsetek niewierzących (raczej niewierzących i całkowicie niewierzących), który przekroczył 7%" (Grabowska 2018, s. 171). W tym kontekście śledzenie zmian religijności pozwala na ukazanie ciągłości postaw społeczeństwa wobec religii i ewentualnego kierunku owych przemian. Bowiem rzeczą oczywistą jest fakt, iż formacja religijna uzyskana przez młodego człowieka w rodzinie nie jest dostatecznie trwała i nie może z taką samą intensywnością wpływać na jego postawę wobec religii. Należy zatem uwzględniać inne czynniki wpływające na stosunek jednostki do religii, które dominują w dorosłości i dotyczą socjalizacji wtórnej.

Badania przeprowadzone w 2012 roku przez ISKK wykazały, że „prawie połowa respondentów (44,9%) ocenia swoją religijność na niezmienionym poziomie (poczucie trwałości postaw religijnych). Jest to ta sama religijność co dawniej. Świadczy to o tym, że zachodzące procesy nie mają dla tych ludzi większego znaczenia. Otrzymany wskaźnik jest porównywalny do badan ogólnopolskich z końca lat 90. ubiegłego wieku (47,1%), jest jednak mniejszy w stosunku do badań z początku lat 90. ubiegłego wieku o 18,9%.

Swoją aktualną religijność jako regres w porównaniu do dawniejszego poziomu ocenia 31,6% badanych. Respondenci ci mają świadomość zmniejszania się swojego zaangażowania religijnego. „W 1991 roku co czwarta osoba była dawniej bardziej religijna, a w 2012 prawie co trzecia. Wskaźnik ten w 1998 roku wynosił 27,4% i wzrósł w okresie ostatniego piętnastolecia o 4,2%.

Znaczna część respondentów – 21,6% – twierdzi, że obecnie są bardziej religijni niż dawniej. Jest to wynik porównywalny w stosunku do 1998 rok (21,9%), wyższy zaś w stosunku do 1991 roku (9,3%). Należy zauważyć, że w ciągu ostatnich 15 lat wskaźnik ten nie zmienia się w tym względzie. W dalszym ciągu co piąta osoba w Polsce ocenia swoją obecną religijność jako intensywniejszą w stosunku do religijności w dawnych latach" (Jarmoch 2013, s. 37–38).

W badaniach przeprowadzonych przez J. Baniaka w środowisku gimnazjalnym stwierdzono, że „największy odsetek respondentów (ponad 2/5) uznał, że w ich religijności w przyjętym okresie nie nastąpiły istotne zmiany, ani w kierunku pozytywnym (wzrost jej poziomu), ani w kierunku ne-

gatywnym (spadek jej poziomu). Ocenę tę liczniej ujawniały dziewczęta niż chłopcy (o 5,9%) oraz uczniowie gimnazjów wiejskich niż gimnazjów miejskich (o 16,7%). (…) mniejszy odsetek (17,6%) twierdzi, że w ich religijności nastąpiły pozytywne zmiany, czyli jest ona obecnie lepsza, a więc są oni pobożniejsi niż trzy lata temu, będąc w szkole podstawowej lub w pierwszej klasie gimnazjum. Z kolei 22,8% badanych osób ocenia negatywnie obecny poziom własnej religijności i twierdzi, iż jest ona teraz «gorsza» niż dawniej" (Baniak 2008, s. 110).

Badania młodzieży zrealizowane w czterech miastach położonych w środkowej Polsce potwierdziły, że „dwie trzecie badanych osób odnotowało przemiany w swoim życiu religijnym (55,6% badanych), idące częściej w kierunku odejścia od uprzedniej religijności (41,5%) niż w kierunku jej pogłębienia (14,1%). Deklaracje dotyczące pogłębienia własnej religijności – według J. Mariańskiego – nie muszą oznaczać w każdym przypadku bardziej świadomej i osobowej religijności, mogą niekiedy wskazywać na umocnienie się tradycyjnego i emocjonalnego przywiązania do „wiary przodków" czy „wiary ojczystej". Około trzecia część ankietowanych nie odczuwa ewolucji własnych poglądów i zachowań religijnych (32,3%), niekiedy zdecydowanie przeczyli temu, jakoby je zmienili (stabilność przekonań). Co dziesiąty badany nie potrafił określić dynamiki swojej religijności (11,8%; brak odpowiedzi – 0,4%)" (Mariański 2008, s. 105–106).

Na podstawie badań własnych J. Baniak odnotował, że „największy odsetek młodzieży (42,9%) stwierdził, że w tym okresie nie zaszły jakiekolwiek zmiany w ich wierze i religijności. Natomiast 43,7% respondentów zauważyło zmiany w swoim życiu religijnym idące w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek zmian ma tendencje pozytywną, dlatego 20,4% stwierdziło, że ich wiara i religijność uległy poprawie w tym okresie. Drugi kierunek zmian ma tendencję negatywną, 22,3% respondentów jest zdania, że ich wiara i religijność uległy pogorszeniu we wskazanym okresie. Ponadto 10,7% badanych osób nie potrafiło ocenić zmian w swojej wierze i religijności, jak i wskazać kierunku tych zmian" (Baniak 2015, s. 76).

W tym kontekście młodzież z południowego Podlasia w 2004 roku, deklarując rozwój własnej religijności, aż w 64,1% stwierdziła, że jej religijność utrzymuje się na stałym poziomie. Tendencję wzrostową deklarowało 13,9 %, a malejącą 18,4 %. Takie określenie mogło oznaczać brak poszukiwań i odkryć nowych pokładów swojej wiary. Jest to wskaźnik, który podkreśla ludowy i tradycyjny charakter religijności badanych (Romanowicz 2005, s. 57).

Podobne tendencje można zaobserwować w badaniach zrealizowanych w środowisku studentów wschodniego pogranicza. Trzeba zaznaczyć, że wystąpiły tendencje wzrostowe oceny swojej religijności (o 3,7%) i spadkowe (o 1,6%). Ponadto znacznie zmniejszył się (o 21,8%) odsetek osób określających stałość postaw religijnych. Kategorią o najbardziej stałych postawach wobec dynamiki religijności byli wierzący, gdyż ponad połowa nie zauważyła u siebie jakichkolwiek zmian. Generalnie trzeba stwierdzić,

iż respondenci zauważyli zmiany, jakie zaszły w odbiorze swojej religijności. Postępują one z jednej strony w kierunku spadku religijności, a z drugiej w kierunku swoistego ożywienia postaw w kontekście wiary. Można powiedzieć, że badana młodzież jest na etapie intensywnych poszukiwań odpowiednich form, jak najlepiej wyrażających religijność. Zauważalny dynamizm postaw świadczy również o tym, że młodzież w coraz większym stopniu dystansuje się od tradycyjnego sposobu postrzegania swojej religijności. Z pewnością chce poszukiwać odpowiednich sposobów interpretacji świata, przy czym ich postawy nie negują religijnego obrazu świata i rzeczywistości społecznej. Jest to raczej religijność zindywidualizowana, a tradycyjne instytucjonalne formy religii są w filozofii życiowej młodzieży potrzebne do interpretacji konkretnego wydarzenia bądź zjawiska.

W przypadku innych zmiennych niezależnych płeć i miejsce zamieszkania nie wykazują statystycznych zależności. Jedynie mężczyźni częściej od kobiet deklarują spadek swojej religijności, a w przypadku miejsca zamieszkania – co druga osoba mieszkająca w dużych miastach deklaruje wzrost swojej religijności.

W perspektywie konfesyjnej młodzież katolicka niemal w takim samym zakresie (ok. 19,5%) deklaruje zarówno wzrost, jak i spadek swojej religijności. Największą stabilizację swojej religijności – określaną jako stały poziom – deklaruje młodzież protestancka – 55,5%, i prawosławna – 53,3%, przy czym spadek religijności zauważa u siebie 22,2% młodzieży protestanckiej i 13,3% młodzieży prawosławnej (Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 158–159).

Tabela 21. Przemiany religijności a identyfikacja cywilizacyjna respondentów (w proc.)

Zmiany religijności	Cywilizacja wschodnia	Cywilizacja zachodnia	Cywilizacja wschodnia i zachodnia	Żadna	Ogółem
Tendencja wzrostowa	26,8	20,0	13,8	5,6	18,4
Stały poziom	58,6	44,0	74,1	66,7	62,7
Tendencja malejąca	13,4	36,0	12,1	25,0	17,9
Zmiana charakteru religijności	1,2	0,0	0,0	2,8	1,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 58,92825, V – 0,180, p = 0,000

Zmiany religijności badanych zaprezentowane w ujęciu całościowym wskazują na stabilizację postaw badanych wobec religii. Deklaracje respondentów w 62,7% podkreślają stały poziom i praktycznie nie wykazują zmiany jej charakteru. Jednak pogłębiona refleksja wskazuje na zróżnico-

wane nastawienie respondentów do własnej wiary. Tendencję wzrostową własnej religijności podkreśla 26,8% badanych identyfikujących się z cywilizacją wschodnią i 1,7% z cywilizacją wschodnią i zachodnią. Natomiast tendencja malejąca najbardziej jest uwidoczniona w deklaracjach respondentów niezwiązanych z żadną z cywilizacji. Z powyższego zestawienia można wnioskować o zmieniającej się roli religii wśród mieszkańców wschodniego pogranicza. O ile wiara w dalszym ciągu w środowisku osób związanych szczególnie z cywilizacją wschodnią stanowi zasadniczy element autoidentyfikacyjny, a religia jest stale obecna w sferze codzienności życia, to wśród pozostałych osób może następować proces częściowej eliminacji religii z kultury i codzienności. Pośrednio ten fakt może wskazywać na większy zakres procesów sekularyzacyjnych zachodzących u osób identyfikujących się z kulturą zachodnią.

Uprzedni wniosek potwierdza zestawienie informujące o zmianach religijności w kontekście przynależności wyznaniowej. Badania wykazały, że respondenci prawosławni w większym zakresie postrzegają wzrost swojej religijności – 24,4%, niż rzymscy katolicy – 16,9%. Również o spadku religijności częściej informują rzymscy katolicy – 17,6%, niż prawosławni – 14,6%. Powyższą korelację potwierdzają analizy statystyczne mówiące o istotnym statystycznie związku o średniej sile (V – 0,341, p = 0,000).

W przypadku pozostałych zmiennych również zauważono różnorodność stanowisk badanych. Okazało się że o wzroście religijności informują przede wszystkim osoby z podstawowym wykształceniem – 28,6%, niż wyższym – 23,6%, częściej kobiety – 19,3%, niż mężczyźni – 17,2%, osoby w wieku 50–64 lat – 25,0%, starsi – 23,3%, mieszkający w miastach liczących powyżej 50 tys. mieszkańców – 23,5%. Krytyczną ocenę własnej religijności formują najczęściej osoby z podstawowym wykształceniem – 57,1%, i średnim – 24,1%, kobiety – 21,9%, mieszkańcy małych miast – 26,1%. Niniejsze zestawienie oprócz tezy odnoszącej się do związku przemian religijności i roli religii z przynależnością cywilizacyjną wskazuje na zmiany w postawach badanych wobec religii. Częściowo podważona zostaje teza o większym związku z religią kobiet niż mężczyzn czy osób z niższym wykształceniem i młodszych. Można wysnuć wniosek, że badani mieszkańcy wschodniego pogranicza obecnie redefiniują swoje postawy wobec religii. Nadal deklarują swój związek z religią, nadal jej potrzebują, lecz już nie wyłącznie na zasadach proponowanych przez instytucje kościelne. Zmienią się funkcje religii, które ograniczają jej rolę do czysto sakralnych odniesień, zmniejszając zakres jej wpływu na pozareligijne sfery życia. Częściowo odmiennie przedstawia się sytuacja w przypadku prawosławnych, których znakomita większość identyfikuje się ze wschodnią lub wschodnią i zachodnią cywilizacją. Można domniemywać, iż w tym przypadku religia stanowi wizualny identyfikator odmienności, który kształtuje ich tożsamość zbiorową. Stąd w przypadku tej grupy wyznaniowej religia w znacznie mniejszym tempie alienuje z ich kultury i środowiska, a w wielu

przypadkach w dalszym ciągu jest kreatorem postaw i stanowi istotną wewnątrzgrupową wartość.

5.2. Stosunek badanych wobec wybranych problemów moralnych

Na gruncie polskim problematyką moralności zajmowali się badacze różnych dyscyplin naukowych. Ten fakt spowodował wiele określeń i interpretacji, które do dziś nie doczekały się jasnej i precyzyjnej wykładni definicyjnej. Trudności te wynikały przede wszystkim z niejednoznaczności tego terminu, który z punktu widzenia nauk społecznych stał się szczególnie trudny do doprecyzowania. W perspektywie zwolenników socjologizmu społeczeństwo jest warunkiem koniecznym istnienia moralności. Durkheim twierdził, że społeczeństwo „nie jest zwykłym nagromadzeniem jednostek, które wchodzą w jego skład, wnoszą swoją moralność wewnętrzną; człowiek jest istotą moralną dlatego, że żyje w społeczeństwie. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność" (Durkheim 1999, s. 502).

Moralna sfera życia człowieka w perspektywie pluralistycznych społeczeństw jest ważnym elementem opisującym specyfikę jego postaw i opinii wobec wszelkiej działalności zbiorowej. Rzeczywistość moralna jest szczególne ważna w sytuacjach pograniczy kulturowych, bowiem bardzo często jest czynnikiem identyfikującym jednostki lub zbiorowość oraz wpływa na bezpośrednie relacje. W warunkach życia społecznego jednostki są zmuszane do rozwiązywania rozlicznych problemów, stąd aby ze sobą współżyć, wytwarzają określone zasady, które regulują ich postępowanie w postaci norm społecznych. Powstanie norm społecznych osadza się na przekonaniu co do słuszności nakazu normy jako reguły postępowania, a to z kolei w sposób istotny wpływa na ogólny system aksjonormatywny jednostek i charakteryzuje całe zbiorowości. W tym kontekście system norm dotyczący całości życia zbiorowego społeczeństwa możemy uznać za fundament cywilizacji. Znany badacz cywilizacji F. Koneczny wprost wysunął tezę, że cywilizacja jest jednolitym systemem norm społecznych, określającym metodę ustroju życia zbiorowego społeczeństwa (zob. Koneczny 1996, s. 154).

Z punktu widzenia socjologii istotne jest założenie mówiące o tym, że człowiek funkcjonuje w określonej rzeczywistości społecznej i w określonej kulturze, która kształtuje pewne normy i wartości. Dlatego P. Sztompka konsekwentnie twierdzi, że moralność obok m.in. wartości, prawa, zwyczajów, wiedzy, symboli należy do kategorii kultury. Kultura jest „tym, co ludzie czynią, myślą i posiadają, co w istocie obejmuje szerokie spektrum życia człowieka. Określa ona sposób funkcjonowania, pożądane wzory myślenia i działania. Jest ramą, w jakiej człowiek funkcjonuje. System aksjo-nomatywny czy w innej terminologii zwany społecznym systemem nor-

matywnym jest centralnym segmentem kultury, w którym mieszczą się reguły społeczne dotyczące ludzkich działań" (Sztompka 2002, s. 258).

Zbiór reguł funkcjonujący w danej zbiorowości niesie ze sobą bagaż powinności rozumiany jako konkretne formy zachowań i działań wobec zastanej rzeczywistości. Reguły „mogą przybierać formę imperatywów kulturowych w postaci: zakazów i nakazów lub też «łagodniejszych» form, jak przyzwolenia czy preferencje. Imperatywy kulturowe są kategorycznymi żądaniami pewnego sposobu postępowania lub pewnego celu" (tamże, s. 259). Przyzwolenia zwykle są formułowane w pośredni sposób, występują jako logiczny wniosek w przypadku braku konkretnego imperatywu kulturowego. Jeśli nie ma nakazu lub zakazu, to znaczy, że dane działanie jest dozwolone. Preferencje zaś określają ewentualne właściwe postępowanie, do którego jednocześnie nie można nikogo zmusić.

Uwzględniając powyżej nakreślone uwagi Janusz Mariański uważa, że moralność „obejmuje wartości, normy i inne nakazy powinnościowe oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem, które są uznawane w grupie społecznej lub w całym społeczeństwie za obowiązujące i wymagane od wszystkich członków. Jest to ogół norm, zasad, ocen, wzorów, ideałów zmierzających do regulowania stosunków pomiędzy ludźmi (jednostka-grupa, grupa-grupa). Całokształt zachowań jednostki lub grupy społecznej jest oceniany według funkcjonującego w danym społeczeństwie systemu norm, zasad moralnych" (Mariański 2006, s. 249).

Stąd wspomniany wyżej autor wyróżnia dwa modele badania moralności. „Pierwszy odwołuje się do modelu moralności uznawanego przez większość członków badanego środowiska społecznego zwanego modelem środowiskowym lub empiryczno-statystycznym i drugiego, uznawanego autorytatywnie za obowiązujący przez instytucje propagujące określone ideały etyczne, zwanego modelem normatywno-instytucjonalnym. W modelu empiryczno-statystycznym ujmuje się moralność środowiskową (konwencjonalną), czyli społeczną formę moralności, obiegową w danym środowisku społecznym. Nie jest to więc moralność ujmowana z punktu widzenia wartości i norm jakiegoś systemu etycznego, lecz faktycznie funkcjonująca w społeczeństwie globalnym lub jego substrukturach społecznych" (tamże, s. 258).

Instytucjonalny model jest związany z określonym systemem etycznym i jego oczekiwaniami. „Empiryczna weryfikacja tego modelu polega na zbadaniu stopnia konformizmu, czyli większej lub mniejszej zgodności z wymaganiami systemu etycznego. Można w związku z tym powiedzieć, że im większy jest stopień konformizmu, tym wyższa moralność i odwrotnie. Wszelkie odejście od modelu instytucjonalnego jest traktowane jako pomniejszona moralność lub nawet jako niemoralność" (tamże, s. 260).

W niniejszym rozdziale poruszone zostaną podstawowe aspekty moralności w zakresie genezy dobra i zła, relacji między moralnością a religią czy stosunku badanych do spraw posiadających największą wartość w ich życiu. Ustosunkowanie się badanych do pytań, które pełnią rolę bezpośred-

nich wskaźników opisujących rzeczywistość społeczną, umożliwi wyjaśnienie poszczególnych problemów badawczych. Są one tak sformułowane, aby analiza zebranych danych pozwalała na bieżąco wyjaśniać poszczególne zagadnienia.

5.2.1. Dobro i zło jako podstawowe wymiary moralności

Socjologowie w ostatnich latach bardzo często podkreślają przemiany, które dokonują się w świadomości społecznej polskiego społeczeństwa. Dotyczą one wielu zagadnień i problemów, jednak najdobitniej są zauważalne w sferze wartości i norm moralnych. Problematyką orientacji moralnych społeczeństwa polskiego od lat 80. systematycznie zajmuje się K. Kiciński, który na podstawie badań własnych wyodrębnił cztery odmiany, zastrzegając przy tym, że każda z nich może występować w różnych wariantach.

Pierwszą z nich jest orientacja prospołeczna, która charakteryzuje się oceną postępowania własnego czy czyjegoś z punktu widzenia konsekwencji, jakie ma ono dla innych. Orientacja godnościowa określa kryterium oceny moralnej jako swoiste „dorastanie" do pewnego wzorca, które stanowi o szczególnej wartości człowieka. Postępowanie niegodne może wprawdzie godzić w innych (tak się dzieje np., gdy swoim tchórzliwym zachowaniem narażamy osobę trzecią), ale wcale tak być nie musi, wystarczy, że godzi w specyficzne dobro własne.

Kryterium dobra moralnego w orientacji wzajemnościowej to nie jest bezinteresowne działanie dla dobra innych ani obrona godności własnej, lecz respektowanie zasad wzajemności. Na gruncie takiej wizji człowiek moralny to taki, który rozumie, że wiele zawdzięcza innym, a więc powinien dbać o to, by inni wiele zawdzięczali również jemu.

Traktowanie normy jako prawdy zupełnie oczywistej i brak potrzeby jakiegokolwiek uzasadnienia dla jej określenia charakteryzuje orientację tabuistyczną. Jej nazwa zaczerpnięta została z koncepcji antropologicznej mówiącej o funkcjonowaniu w danej kulturze określonego „tabu", jako prawdy trwałej i oczywistej. W takim znaczeniu normy społeczne stanowiły wartość samą w sobie i nie wymagały uzasadnień (por. Kiciński, 2002, s. 369–372).

W zakresie określenia postaw moralnych Wojciech Pawlik oprócz absolutyzmu moralnego, który charakteryzuje się niezmiennością i absolutyzmem reguł moralnych, wyróżnia jeszcze sytuacjonizm moralny i indywidualny rygoryzm. Sytuacjonizm moralny zakłada zmienność wartości i norm, które są uwarunkowane pewnymi okolicznościami czy sytuacjami, zaś moralni indywidualiści odrzucają zarówno postawy absolutystyczne, jak również moralny sytuacjonizm. Ich moralność osadza się na tworzeniu i uznawaniu własnych, czyli swoich, wartości i norm społecznych. Dlatego nie wystarczają już regulatory normatywne dotychczas funkcjonujące w kulturze, istnieją jeszcze regulatory wewnętrzne, które mają charakter indywidualny (Pawlik 2004, s. 176–178).

W tym zakresie należałoby mówić o moralności indywidualnej, wielce zróżnicowanej i wysoce sprywatyzowanej. Takie stanowisko w pewien sposób neguje istnienie i funkcjonowanie wszelkich kodeksów etycznych, a wartości i normy powinny być dostosowywane do warunków ekonomicznych, politycznych, społecznych i innych. Skrajne stanowisko postmodernistyczne głosi, iż wszystkie rodzaje moralności są jednakowo ważne i prawomocne. W rzeczywistości społeczeństwo nie zostawiało osądu moralnego do decyzji człowieka, lecz jego zachowania poddawało zewnętrznym normom, które oddzielały to, co dopuszczalne, od tego, co niewłaściwe, dobre od złego (Bauman 1990, s. 87).

Zmiany, które dokonują się obecnie w sferze ekonomii, komunikacji i technice, w bezpośredni sposób rzutują na zmiany dokonujące się w sferze świadomości moralnej. Tym zmianom podlega postrzeganie własnego systemu wartości, własnej kultury czy stosunek do autorytetów. Istotę tych przemian według Jolanty Kopki stymulują przeobrażenia w zakresie pomniejszenia roli religii, indywidualizacji świata wartości, rosnącej potrzeby wolności czy efektu mediatyzacji. Jak zauważa autorka, „normatywne teorie etyczne tracą swoje zastosowanie w wyjaśnieniu zawiłości moralnych, a jeśli są stosowane, to nie obligatoryjnie, a raczej «sięga się» do nich w zależności od potrzeb praktyki życia" (Kopka 2008, s. 66).

Dualistyczne spojrzenie na problematykę przemian moralności proponuje Janusz Mariański, który sugeruje, że we współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją normy moralne uniwersalne, odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe, w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej (Mariański 2001, s. 142–143).

W kontekście zmian modernistycznych sformułowano tezę o narastaniu tendencji relatywizującej dobro i zło. Aby zweryfikować powyższą tezę w badaniach terenowych, stosowano pytanie, w którym respondenci dokonywali wyboru wśród następujących opinii: A – *Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności*. B – *Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.* Pierwsza służyła jako wskaźnik absolutyzmu, a druga jako relatywizmu.

Badania sondażowe z lipca 2005 roku odnotowały, że 38,0% społeczeństwa polskiego było przekonane o istnieniu jasnych i mających zastoso-

wanie dla wszystkich zasad, które określają co dobre, a co złe. Natomiast 51% twierdziło, że nie ma jasnych i absolutnych zasad określających dobro i zło. Pozostali (3%) zdystansowali się od powyższych stanowisk, a 6% nie miało zdania (Boguszewski 2005, s. 1–19). Zwolennikami absolutyzmu moralnego były najczęściej osoby starsze, o stosunkowo niskich dochodach, religijne i często uczęszczające do kościoła, określające swoje poglądy jako prawicowe. Wykazywały one, że religia, rodzina i polityka są szczególnie ważne w ich życiu; surowo potępiały homoseksualizm, prostytucję, rozwody, eutanazję i samobójstwo, ale także kłamstwo dla własnego interesu, nieuprawnione domaganie się świadczeń od państwa (por. Jasińska-Kania 2008, s. 21).

W badaniach zrealizowanych w 2014 roku wśród maturzystów z pogranicza wschodniego wykazano, że „29,6% maturzystów jest przekonanych, że istnieją jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe, oraz to, że mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności, natomiast 53,3% respondentów deklarowało sytuacyjny charakter ujęcia tego twierdzenia, a 5,6% odrzuciło oba twierdzenia. Zestawienia szczegółowe wykazały zależności statystyczne w kontekście stosunku respondentów do wiary i płci. Okazuje się, że 52,2% głęboko wierzących skłania się w kierunku uniwersalizacji postaw wobec dobra i zła, a najmniejszy odsetek takich postaw występuje w kategorii niewierzących – 6,2%. Odwrotna sytuacja pojawia się w kwestii relatywizacji dobra i zła. Z brakiem jasnych kryteriów dobra i zła zgadza się 81,2 % niewierzących, 58,7% niezdecydowanych religijnie, 52,9% wierzących, 52,8% obojętnych religijnie i 17,4% głęboko wierzących. Należy podkreślić, że największy odsetek niezdecydowanych w umiejscowieniu dobra i zła występuje wśród głęboko wierzących – 21,7%. Płeć również różnicuje stanowiska w kwestii dobra i zła. Kobiety bardziej – 34,5% niż mężczyźni – 21,0% skłaniają się ku istnieniu jasnych i uniwersalnych kryteriów dobra i zła, a stanowisko mężczyzn jest bardziej relatywne. Za drugą tezą opowiada się 50,5% kobiet i 58,1% mężczyzn" (Romanowicz 2017, s. 225–226).

Dane uzyskane w 2017 roku wśród studentów PSW z Białej Podlaskiej wykazały daleko idącą zbieżność z badaniami przeprowadzonymi w tym samym regionie wśród maturzystów. Niewielka różnica wiekowa obu grup badanych potwierdza ogólną tendencję i stosunek młodych ludzi z pogranicza wschodniego do ogólnych norm moralnych. Potwierdziła się teza, że orientacje moralne tej kategorii badawczej mają charakter bardziej relatywny – 54,2%, niż uniwersalny – 29,0%. Należy zaznaczyć, że 9,3% badanych w tej sprawie nie ma jeszcze wyrobionego zdania bądź odrzuca oba twierdzenia – 7,5% (zob. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 166).

Natomiast analizowane badania w sferze ogólnej ukazują odmienne stanowiska badanych wobec tezy o relatywizacji dobra i zła. Postawy respondentów wyraźnie kierują się raczej w stronę absolutyzacji postaw moralnych – 45,3%, niż relatywizacji – 30,3%. Cechą charakterystyczną poniższego ujęcia jest sytuacja niepewności czy braku zdecydowania i refleksji

badanych wobec problemu orientacji moralnych. Taki pogląd wyraża 14,9% badanych, a odrzuca oba stanowiska 9,5%.

Tabela 22. Wiek a stosunek badanych do ogólnych norm moralnych (w proc.).

Przedstawiam Panu/-i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/-i?	Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.	Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.	Ani jedno, ani drugie	Nie wiem	Razem
18–34 lat	38,9	36,4	10,4	14,3	100,0
35–49 lat	40,7	35,2	14,8	9,3	100,0
50–64 lat	52,5	27,5	2,5	17,5	100,0
powyżej 64 lat	60,0	10,0	6,7	23,3	100,0
Ogółem	45,3	30,3	9,5	14,9	100,0

Źródło: Badania własne.
V – 0,181, p = 0,000

Szczegółowe badania tylko częściowo potwierdzają tendencje postaw respondentów wobec ogólnie rozumianej moralności. Zachowania relatywizujące są wyraźnie bliższe respondentom młodszym niż starszym. Tabela w niemal sposób liniowy wskazuje na wzrost absolutyzacji norm w perspektywie wieku badanych. Im starsi respondenci, tym chętniej opowiadają się za jasnymi i bardziej uniwersalnymi kryteriami dobra i zła. Absolutyzm moralny jest częściej preferowany przez osoby bardziej wykształcone. Potwierdzeniem tej tezy są wskaźniki ukazujące korelację istotną statystycznie (V – 0,213, p = 0,000). Takie stanowisko akceptuje 52,6% respondentów z wyższym wykształceniem, 42,2% ze średnim, 42,9% z zasadniczym zawodowym i 14,3% z podstawowym. Natomiast wskaźniki relatywizujące dobro i zło wynoszą odpowiednio: 27,3%, 37,5%, 17,1% i 42,9%. Wart podkreślenia jest fakt, że identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa w tym względzie nie różnicuje postaw badanych wobec ogólnych norm moralnych. Powyższe ustalenia z perspektywy wieku potwierdzają ogólnopolskie dane mówiące o relatywizacji postaw młodzieży, jednak w przypadku pozostałych zmiennych dane wskazują raczej na stabilizację postaw respondentów wobec ogólnych zasad moralnych. Na poziomie deklaracji respondentów ze wschodniego pogranicza postrzeganie moralności nie wykazuje odmienności ani w perspektywie autoidentyfikacji cywilizacyjnych, ani wyznaniowych. Można domniemywać, że postrzeganie zasad i norm moralnych przez zbiorowości wschodniego pogranicza zunifikowało świadomość jednostkową i zbiorową kulturowo odmiennych społeczności i wykształciło

w miarę jednolite reguły i wartości życia zbiorowego. W tym znaczeniu możemy mówić o specyfice kultury pogranicza wschodniego, której moralność pomimo deklaratywnych odmienności respondentów ma zunifikowany i ustabilizowany wymiar.

Powyższe uwagi dotyczące stosunku respondentów wobec kryterium dobra i zła inspirują do pogłębienia refleksji nad problematyką moralności. Wiedzę na temat ogólnego stosunku respondentów wobec moralności zamierzam poszerzyć o poznanie instancji, które decydują lub bezpośrednio inspirują badanych w określeniu dobra i zła. W badaniach socjologicznych ugruntowała się tradycja wyróżniająca trzy kryteria uzasadniające dobro i zło, tj. kryterium boskie, społeczne i indywidualne.

Dotychczasowe badania prowadzone w środowisku maturzystów południowego Podlasia ukazały, iż 43,4% z nich głosiło tezę, że o dobru i złu powinny decydować prawa boże, nie zgadzało się 17,8%, a postawę ambiwalentną prezentowało 31,2%. Ponadto maturzyści uznali, że są raczej sceptycznie nastawieni wobec tego, by o dobru i złu decydowało społeczeństwo. Zdecydowanie z taką tezą zgadzało się 5,9% respondentów, w umiarkowany sposób zgadzało się 18,1%, ani zgadzało się, ani nie zgadzało się 38,3%, nie zgadzało się 24,3% i zdecydowanie nie zgadzało się 6,9%. Należy odnotować, że brak zdania deklarowało 6,5% badanych. Z tego wynika, że wskaźnik nieakceptacji tego twierdzenia wyniósł 31,2% i jest wyższy od wskaźnika akceptującego o 7,2%. Ogółem 69,8% respondentów stwierdziło, że dobro i zło jest wewnętrzną sprawą każdego człowieka, z czego 41,1% w tej kwestii wykazało pełną zgodę, przeciwne poglądy posiadało 10,9%, postawą ambiwalentną charakteryzowało się 12,8%, a 6,5% nie ustosunkowało się do tego pytania. Charakterystyczną cechą postaw młodzieży jest to, że wśród respondentów deklarujących głęboką wiarę znajduje się 54,6% zwolenników takiego twierdzenia. Również kobiety (73,5%) bardziej niż mężczyźni (62,8%) są skłonne do akceptacji tej tezy. W przypadku innych zmiennych wystąpiły tylko nieznaczne różnice (por. Romanowicz 2017, s. 227–229).

Natomiast postawy studentów wobec analogicznego problemu z tego samego regionu przedstawiają się następująco: ogółem 48,6% z nich uznało, iż dobro i zło jest osadzone na prawie bożym, 51,5% stwierdziło, że o doborze kwestii moralnej powinno decydować społeczeństwo, a 69,1% jest zdania, że dobro i zło jest wewnętrzną sprawą każdego człowieka. Powyższe zestawienie wykazuje daleko idącą zbieżność stanowisk studentów i maturzystów, co może potwierdzać ogólne tendencje postaw młodzieży z pogranicza wschodniego w zakresie podstawowych orientacji moralnych. Na podstawie powyższych zestawień można stwierdzić, iż studenci podstawowe zasady moralne budują na bazie indywidualnych przekonań. Filozofia kreowania dobra i zła przez samych siebie wskazuje na postawę wysoce zindywidualizowaną, postawę, która skupia się przede wszystkim na dobru własnym, a w mniejszym stopniu na konkretyzacji dobra ogólnego,

wyrażanego społecznie czy opartego na prawach bożych (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 168).

Tabela 23. Kryteria uzasadniające dobro i zło (w proc.)

Lp.	Twierdzenie	Zdecydowanie zgadzam się	Zgadzam się	Ani się zgadzam, ani się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
A	O tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa boże	26,9	32,8	24,4	6,5	4,5	4,9
B	O tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo	8,0	29,3	32,3	20,9	4,0	5,5
C	To, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka	21,9	31,8	18,4	19,9	5,5	2,5

Źródło: Badania własne.

W referowanych badaniach ogólne zestawienie uzasadnień dobra i zła sugeruje, że respondenci w największym zakresie uznali religijne kryterium dobra i zła. Ujmując łączne odpowiedzi akceptujące to twierdzenie, należy odnotować, że 59,7% respondentów z nim się zgadza, a 11,0% odrzuca. Pozostali badani nie byli w stanie w przypadku tego twierdzenia jednoznacznie określić swojego stanowiska. Przedstawione wskaźniki interesująco rysują się w perspektywie zmiennych niezależnych. Religijne kryterium dobra i zła jest bliższe kobietom – 62,2%, niż mężczyznom – 56,6%, a także osobom z wyższym wykształceniem – 69,7%, niż podstawowym – 42,8% (V – 0,214, p = 0,000), bardziej osobom starszym, które ukończyły 64 lata – 76,6%, niż młodszym (18–34 lat) – 54,5% (V – 0,214, p = 0,000) oraz z dużych miast – 67,3% niż wsi – 52,5% (V – 0,184, p = 0,000). Również identyfikacja cywilizacyjna respondentów wykazuje zależności istotne statystyczne w zakresie religijnej instancji dobra i zła (V – 0,203, p = 0,000). Największą akceptację twierdzenia informującego, że o tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa boże, wykazują respondenci sytuujący siebie w cywilizacji wschodniej – 68,3%, oraz wschodniej i zachodniej – 56,9%, a najmniejszą respondenci identyfikujący się z zachodnią – 48,0%. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że zmienna informująca o przynależności wyznaniowej badanych statystycznie najbardziej różnicuje stanowiska respondentów (V – 0,320, p = 0,000). Generalnie zarówno prawosławni, jak i katolicy niemal na jednym poziomie

(ok. 62%) akceptują powyższe twierdzenie, zaś respondenci niezwiązani z jakimkolwiek wyznaniem czy deklarujący inną religię bądź ateiści raczej dystansują się od jednoznacznych deklaracji i w zdecydowanej większości ani nie odrzucają powyższego twierdzenia, ani go nie akceptują. Ich ambiwalentna postawa w tej sprawie ma swoje uzasadnienie i wynika z tego, że religia dla tych osób nie jest źródłem wartości, stąd nie jest też regulatorem zasad i norm moralnych. Należy domniemywać, iż osoby o takich poglądach skłaniają się ku postawom bardziej relatywnym, charakteryzującym się moralnością sytuacyjną lub indywidualną. Natomiast respondenci funkcjonujący w tradycyjnych zbiorowościach kościelnych odznaczają się postawą absolutyzującą prawa boże jako kryteria służące do określenia dobra i zła.

Kolejną instancją określającą normy moralne może być społeczeństwo, które funkcjonuje w określonej kulturze i w pewnym kontekście przestrzenno-czasowym. Zbiorowości ludzkie są w stanie modyfikować normy dotychczas obowiązujące oraz tworzyć nowe regulatory wpływające na relacje międzyludzkie. Stąd słusznie uważa Janusz Mariański, że zasady moralne są całkowicie zależne od ludzkiego doświadczenia, są wytworem społeczeństwa (Mariański 2011, s. 230).

Respondenci ze wschodniego pogranicza w mniejszym zakresie niż prawa boże uznają społeczeństwo za adekwatną instancję określającą dobro i zło. Powyższą tezę akceptuje 37,3% badanych, co czwarty badany ma zdanie przeciwne, a co trzeci badany charakteryzuje się ambiwalencją. Twierdzenie, że to społeczeństwo powinno określać, czym jest dobro i zło, jest szczególnie bliskie mężczyznom – 40,1%, osobom z podstawowym wykształceniem – 42,9%, mieszkańcom wsi – 43,5%, i identyfikującym się z cywilizacją wschodnią i zachodnią – 43,1%. W tym zestawieniu pozostałe zmienne w zasadniczy sposób nie różnicowały stanowisk badanych. Społeczeństwo w opiniach badanych jest przestrzenią mniej odpowiednią od sfery praw bożych czy sfery indywidualnej do uprawomocniania dobra i zła. Sugeruje to niższy pozom zaufania społecznego wobec społeczeństwa i pośrednio świadczy o zamkniętym charakterze badanej zbiorowości. Dystansowanie się wobec świata zewnętrznego to przejaw definiowania rzeczywistości w kategoriach zagrożenia, bezradności i braku autorytetów, bowiem to za ich pośrednictwem członkowie zbiorowości mogą zrozumieć procesy zachodzące w świecie. W tym przypadku możemy mówić o mentalności dogmatycznej, którą charakteryzuje „bezrefleksyjny manicheizm w postrzeganiu i definiowaniu otaczającej rzeczywistości. Strona światła i dobra reprezentowana przez autorytety pozytywne i ludzi akceptujących tożsame poglądy, strona ciemności i zła przez autorytety negatywne i tych, którzy głoszą poglądy opozycyjne w stosunku do uznawanych" (Jakubowska-Branicka 2008, s. 121). Czy rzeczywiście są to przyczyny dystansowania się respondentów wobec instancji społeczeństwa jako źródła norm moralnych i jego sposobu ich interpretacji, należałoby zweryfikować w badaniach pogłębionych.

Trzecie twierdzenie głosiło, że dobro i zło powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka. W sposób bezpośredni wskazuje, że autonomiczna jednostka ma tworzyć normy moralne. Człowiek jest nie tylko twórcą norm, ale także ustanawia kryteria dobra i zła – co jest dobrem dla mnie, również jest dobrem dla innych, podobnie jak zło. W takim wymiarze następuje odrzucenie usankcjonowanych religijnie bądź społecznie zasad funkcjonowania jednostek. Trzeba przyznać, iż taki obraz pojmowania dobra i zła jest bliski ponad połowie badanych (53,7%), a neguje go co czwarty badany. Akceptacja indywidualnego pojmowania dobra i zła jest szczególnie bliska kobietom – 56,1%, respondentom identyfikującym się z cywilizacją zachodnią – 64,0%, mieszkającym w dużych miastach – 56,0%, prawosławnym – 56,7%, i legitymującym się wyższym wykształceniem – 61,0%. Generalnie w przypadku tego twierdzenia zróżnicowanie postaw w kontekście zmiennych niezależnych nie było duże i nie wykazano zależności statystycznych.

5.2.2. Religia jako uzasadnienie moralności

W społeczeństwach, które przełamują bariery parafialnego tradycjonalizmu i tendencji totalitarnych, przyspieszają procesy modernizacji i stykają się z krytyką ideałów nowoczesności z perspektywy postmodernistycznej, myślenie moralne podlega sprzecznym tendencjom. Akceptacja zasad i norm moralnych, oceny postępowania ludzi napotykają granice, z jednej strony, fundamentalizmu, absolutyzmu, rygoryzmu, które stoją na straży zachowania całości społecznej i zabezpieczają koordynację działań zbiorowych, z drugiej strony – utylitaryzmu, relatywizmu, permisywności, które bronią praw jednostek i ich dążeń do realizacji własnych interesów i autonomii osobowości (Jasińska-Kania 2007, s. 420).

W przeszłości religia miała ogromny autorytet, funkcjonowała niemal we wszystkich wymiarach życia jednostki i społeczeństwa. Nadawała sens i znaczenie wszelkiej ludzkiej działalności, a zasady moralne były oczywistym, naturalnym elementem życia zbiorowego. W społeczeństwach współczesnych religijne uwarunkowania życia moralnego już nie są tak jednoznaczne i oczywiste. Kościół instytucjonalny nie jest jedynym źródłem tworzenia wspólnego systemu wartości i norm moralnych. Następuje rozdźwięk między religią a moralnością.

Socjologowie, analizując związki między religią i moralnością, podkreślają, że w społeczeństwie polskim korelacja postaw religijnych i moralnych przedstawia się w sposób niejednolity. Postawy religijne i moralne pozostają w pewnej relacji do siebie, a siła i charakter tych relacji różnicują się w zależności od jakości analizowanych spraw (Mariański 2008, s. 270). Uogólniając problem, można mówić o zależności lub niezależności związku. W relacjonowanych badaniach poproszono badanych o ustosunkowanie się do następującego twierdzenia: *Na temat wzajemnego stosunku między reli-*

gią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest Panu/-i najbliższy?

Tabela 24. Identyfikacja cywilizacyjna badanych a opinie na temat relacji między religią a moralnością (w proc.)

	Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne	**Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej**	**Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie**	**Nie interesuję się tą sprawą**	**Razem**
Cywilizacja wschodnia	24,3	52,4	19,5	3,8	100,0
Cywilizacja zachodnia	20,0	36,0	36,0	8,0	100,0
Cywilizacja wschodnia i zachodnia	18,9	43,1	29,3	8,7	100,0
Żadna	25,0	22,2	36,1	16,7	100,0
Ogółem	22,4	42,2	27,4	8,0	100,0

Źródło: Badania własne. Chi^2 Pearsona – 46,75301, V – 0,159, p = 0,000

Badania wykazały, że największy odsetek respondentów – 42,2%, skłonił się ku tezie, że religia uzasadnia reguły moralne, ale nie wykluczył stosowania uzasadnień pozareligijnych. Pełny wpływ religii na formułowanie nakazów moralnych deklaruje 22,4% badanych, zaś 27,4% wskazuje na sumienie jako najważniejsze źródło wyborów moralnych jednostki. Z tabeli wynika, że religijne uzasadnienie nakazów moralnych jest bliższe respondentom deklarującym swój związek z cywilizacją wschodnią, osobom po 64. roku życia – 33,3%, oraz bardziej kobietom – 27,2%, niż mężczyznom – 16,1% (V – 0,171, p = 0,000). Wykształcenie stanowi zmienną różnicująca stanowiska, bowiem osoby z wyższym wykształceniem najczęściej – 51,3% – uzasadniają normy moralne religią, lecz również nie wykluczają innych uzasadnień, natomiast osoby z wykształceniem zawodowym w największym zakresie – 31,4% – akceptują wyłącznie religijny wymiar moralności. W tym kontekście respondenci z wykształceniem podstawowym w największym stopniu – 71,4% – odrzucają religijne uzasadnienie moralności (V – 0,162, p = 0,000). Respondenci identyfikujący się z katolicyzmem jednocześnie w największym zakresie uzasadniają moralność religią – 27,7% – oraz najczęściej powierzają sprawy moralne swojemu su-

mieniu – 26,4%. Natomiast prawosławni najbardziej skłaniają się ku twierdzeniu, że religia uzasadnia reguły moralne, ale sądzą, że można je sobie uzasadnić – 63,4%. Generalnie w relacjach pomiędzy religią a moralnością wśród respondentów zauważamy duże zróżnicowanie stanowisk. Należy stwierdzić, że znaczny odsetek badanych dystansuje się od religijnego uzasadnienia moralności. Źródła swoich zasad moralnych sytuuje w sumieniu, które podlega indywidualnej regulacji. Ponadto przynajmniej co piąty badany w pełni łączy normy moralne z religią. Z uwagi na ograniczoną ilość badań w tym zakresie trudno mówić o kierunkowych zmianach postaw mieszkańców wschodniego pogranicza. Należy odnotować, że religia nie jest jedyną, a nawet nie jest zasadniczą zmienną, która warunkuje postawy moralne badanych. Na podstawie dotychczasowych badań zrealizowanych w środowisku młodzieży południowego Podlasia można domniemywać, iż w najbliższym czasie będzie spadało znaczenie religii w kształtowaniu zasad moralnych, a normy moralne coraz częściej będą kształtowane indywidualnie, opierając się na własnym sumieniu (Romanowicz 2017, s. 223–237, tenże, 2018, s. 89–96).

5.2.3. Wartości jako element moralności badanych

W socjologicznych opisach charakteryzujących daną zbiorowość bardzo ważnym aspektem jest uzyskanie satysfakcjonującej wiedzy na temat funkcjonowania wartości w badanym środowisku. Wyjaśnienie zarówno źródeł, jak i przemian wartości i norm społeczeństwa polskiego wymaga rozpatrywania ich w kontekście nakładających się i współoddziałujących na siebie procesów o różnym zasięgu terytorialnym i czasowym. Wartości są trudne do analizy i naukowego namysłu, ponieważ często są wyidealizowane, oderwane od rzeczywistości, wynikają bardziej z poczucia obowiązku i świadomości istnienia ideałów. Osoba kierująca się wartościami może próbować osiągać pewne stany rzeczy odpowiadające swoim wartościom, ale częstym przypadkiem wydaje się sama ekspresja wartości, pokazanie, często przy narażeniu się na zewnętrzne konsekwencje, że osobiście pewne stany rzeczy uważa się za słuszne, „dawanie świadectwa" bez próby aktywnego wpłynięcia na kształt zewnętrznej rzeczywistości (Żółkowski 2002, s. 18).

Wartości są istotnym elementem każdej kultury, a co za tym idzie w pewnym zakresie charakteryzują również cywilizacje. Idee określające, co uchodzi za ważne, wartościowe i pożądane, dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym. Wartości i normy różnych kultur ogromnie się różnią. Podczas gdy jedne kultury wysoko cenią indywidualizm, inne mogą kłaść większy nacisk na potrzeby wspólne (Giddens 2004, s. 46).

Wartości moralne stoją u podstaw norm moralnych, uzasadniają je oraz często powołują je do funkcjonowania. Wartością – najogólniej zdefiniowaną przez Jana Szczepańskiego – jest dowolny przedmiot materialny lub

idealny, idea lub instytucja, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus (Szczepański 1970, s. 97).

Można również przyjąć, że wartości są to standardowe wzorce, które kierują postępowaniem jednostki, sposobem, w jaki podejmuje ona decyzje, rozwiązuje konflikty i stara się zaspokoić swoje potrzeby. Oprócz relatywizmu kulturowego na koncepcję wartości wpływają w znacznej mierze subiektywne preferencje. Wartości kierują podejściem jednostki do zagadnień społecznych, wpływają na postawy polityczne lub religijne, decydują o tym, w jaki sposób jednostka przedstawia siebie innym, ocenia i osądza postępowanie. Ogólną cechą wartości jest jej przedmiotowo-podmiotowy charakter. Wartość konstytuuje się dzięki podmiotowi, który ocenia podmiot jako wartość, i odwrotnie, nie można mówić o wartości bez przedmiotu, który oceniany jest przez podmiot. Pomiędzy badaczami moralności istnieje dysonans w kwestii sposobu istnienia wartości, a mianowicie jej zależności czy niezależności od świadomości ludzkiej. Zwolennicy koncepcji subiektywistycznych zakładają istnienie wartości jako zależnych od świadomości człowieka, będących wytworem jego ocen. Nie istnieją wartości same w sobie, są one jedynie wtórnym produktem ludzkich doświadczeń. Z kolei według koncepcji obiektywistycznej wartości są niezależne od człowieka, urzeczywistniają się w jego życiu, ale są samodzielne w stosunku do ocen.

Według J. Mariańskiego wartości mają zarówno subiektywny, jak i obiektywny charakter. Subiektywność wartości przejawia się w przeświadczeniu podmiotu, iż dany przedmiot wart jest jego starań i zaspokoi jego potrzeby. Obiektywność wartości zależy od potencjalnych i realnych właściwości danego obiektu, które posiada. Za przykład może służyć „wolność", jej subiektywna wartość przejawia się w przekonaniu, że jest ona w stanie zaspokoić wszelkie potrzeby człowieka związane z samorealizacją. Ujmując „wolność" w sensie obiektywnym, oznacza ona brak przymusu, sytuację, w której możemy dokonywać wyborów spośród wszystkich dostępnych możliwości. Z socjologicznego punktu widzenia wartości odnoszą się do elementarnych, nadrzędnych i powszechnych ujęć celów podejmowanych w obrębie grup społecznych, kultury czy społeczeństwa. Mają charakter kulturowo relatywny i historycznie zmienny. Zarówno wartości, jak i normy z nich wynikające są dla jednostki rodzajem wewnętrznego imperatywu, do którego przestrzegania i utrwalania są zmuszone (Mariański 2008, s. 334–335).

Za normatywnym porządkiem społeczeństwa stoją wartości, lecz nie są one źródłem powstawania norm. Wszystkie wartości implikują rzeczywistą hierarchię, opartą na koncepcji dobra lub tego, co najlepsze, podczas gdy z norm wynika tylko formalne optimum w postaci deontycznych potencjalności, takich jak obowiązek, zezwolenie, zakaz, które mogą nie tworzyć żadnej takiej hierarchii (Pharo 2008, s. 204).

Moralność jest zbiorem norm i wartości, których naruszanie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla obojga partnerów. Reguły moralne odnoszą się do takich obszarów życia, które bezpośrednio mają związek z istotnymi interesami innych ludzi. Dotyczą najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi, „regulują ruch" w tej przestrzeni międzyludzkiej, która powstaje jako efekt zbiorowego sposobu bytowania gatunku ludzkiego. Są najmocniejszym wyrazem społecznej natury człowieka. Z tego powodu mają też charakter najmniej konwencjonalny, wyrażają pewne wspólne ludziom imperatywy zbiorowego życia (Sztompka 2002, s. 271). Najczęściej w społeczeństwie przybierają formę konkretnych systemów etycznych, opartych na doktrynach filozoficznych, religijnych czy innych.

Wartości nadają podmiotom pierwotnym (jednostkom ludzkim) oraz wtórnym (różnym społeczeństwom) sens i identyczność. Są one najgłębiej zakorzenione w życiu jednostek i społeczności ludzkich, bardziej niż światopoglądy i ideologie społeczne, a co więcej, w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż postawy i orientacje życiowe. Dlatego przede wszystkim wartości dostarczają motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań. Najważniejsze z nich są dwa rodzaje, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości ostateczne i codzienne), a drugi społeczności (wartości podstawowe). Przez te ostatnie rozumie się mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego" (Piwowarski 1996, s. 243).

Natomiast według Stanisława Ossowskiego gdy mówimy, że coś ma dla nas wartość, to zazwyczaj wyobrażenie takie posiada dwojaki sens. „Może ono znaczyć, że przedmiot, o którym mowa, jest dla nas istotnie atrakcyjny, że odczuwamy go jako wartość, jako coś pożądanego. Ale ponieważ wartości kierują naszym postępowaniem, nic dziwnego, że zostały poddane kontroli społecznej i że środowisko społeczne stara się nam narzucić postępowanie o obiektywnym charakterze wartości, przynajmniej takich, które się uważa za istotne i słuszne, i o ich niezależności od tego, czy są one istotnie dla nas atrakcyjne" (Ossowski 1967, s. 73). Stąd w kontekście przekonania, że określony przedmiot powinien być odczuwany jako wartość, uznajemy jego wartość, dlatego o wartościach możemy mówić jako odczuwanych lub uznawanych.

W socjologicznej literaturze możemy jeszcze spotkać określenie wartości rodzimych. Przywołanie tego terminu jest celowe z uwagi na badaną zbiorowość, bowiem wykazano, że grupy etniczne są silnie przywiązane do wartości rodzimych, które krystalizują ich tożsamość oraz pozwalają zachować swoją odmienność w środowisku społecznym. Według Urszuli Kusio wartości rodzime pełnią fundamentalne funkcje dla trwałości grupy etnicznej, są konieczne do utrzymania wewnętrznej spójności. Wartość

rodzima jest nadrzędna w stosunku do pozostałych, pełni silne funkcje identyfikacyjne, jej odrzucenie pociąga za sobą wykluczenie z grupy (Kusio 2009, s. 101).

Według A. Pawełczyńskiej możemy mówić o wartościach uniwersalnych i partykularnych. Te pierwsze związane są z założeniem istnienia dobra bezwzględnego, które istnieje poza historią i jest obecne w każdym społeczeństwie. Stąd wyodrębniamy wartości moralne i normy z nich wynikające spośród wszelkich innych wartości i norm regulujących w sposób nietrwały partykularne interesy ludzkich społeczeństw. Wtedy dobro nie jest włączone w historyczne mechanizmy przemian na równi z innymi nietrwałymi zjawiskami społecznymi. Zmienne układy społeczno-historyczne nie wywierają wpływu na treść wartości uznawanych powszechnie, mogą natomiast wpływać na niektóre sformułowania norm moralnych, wynikających z tych wartości. Na przykład taka wartość uniwersalna jak miłość bliźniego nie ulega zmianie, natomiast normy szczegółowe, wskazujące, jak tę wartość zrealizować, mogą być mniej lub bardziej rygorystyczne w zależności od warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich człowiek żyje i działa (Pawełczyńska 2004, s. 73).

Jak wynika z powyższych rozważań, w perspektywie socjologicznej istnieje wiele sposobów definiowania wartości. Ewa Budzyńska, odnosząc się do sposobu definiowania i stanowisk teoretycznych takich badaczy i teoretyków jak H. Becker, L. Dyczewski, S. Jałowiecki, G. Kolska, J. Koralewicz-Zębik, S. Marczuk, J. Mariański, M. Marody, M. Misztal, J. Sztumski, H. Świda, M. Ziółkowski, wyodrębniła kilka aspektów interpretacji wartości: 1. jako cel dążeń i pragnień jednostki; 2. zaistniałą relacyjność wynikającą z uświadomienia sobie wartości przedmiotu przez podmiot; 3. aktywność podmiotu względem przedmiotu będącego wartością; 4. wartości w społeczno-kulturowy kontekście konkretnych przedmiotów postrzeganych jako preferencje; 5. jako element wytworzonej przez społeczeństwo kultury; 6.wartości są podzielane, kontrolowane i sankcjonowane przez członków społeczności (Budzyńska 2008, s. 35).

Powyższe ustalenia w socjologii empirycznej stały się teoretycznym fundamentem prowadzenia działalności badawczej. Dotychczas najwięcej badań przeprowadzono w środowiskach młodzieżowych, uznając, że systematyczna analiza postaw młodzieży pozwoli ukazać ewentualne kierunki przemian moralności społeczeństwa polskiego.

Problemem orientacji wartościujących polską młodzież zajmowało się wielu socjologów, a regularne badania wśród warszawskiej młodzieży rozpoczął w latach 60. S. Nowak. Następnie H. Świda i Z Kwieciński kontynuowali je w latach 70. i 80. Opublikowane wyniki badań ukazały pewną prawidłowość, która wskazywała, że dla ówczesnej młodzieży polskiej najważniejszymi wartościami były miłość, małżeństwo i rodzina. Młodzież preferowała tradycyjny, rodzinny styl życia oraz wybierała życie w kręgu rodziny i przyjaciół raczej niż angażowanie się w działalność społeczną czy polityczną.

W końcu lat 80. i w latach 90. oprócz wartości afiliacyjnych młodzież wysoko sobie ceniła status materialny. Jak podają J. Mariański i W. Zdaniewicz, postawy młodzieży miały charakter kompromisowy, w których orientacje prospołeczne mieszają się z egoistycznymi (Mariański, Zdaniewicz 1991, s. 17).

Obecne orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej warunkowane są różnorodnymi czynnikami. Z jednej strony tłumaczy się je wpływami stylu życia i kultury zachodnioeuropejskiej (w tym przypadku mowa głównie o lansowanych nastawieniach indywidualistycznych i konsumpcyjnych). Z drugiej zaś strony akcentuje się negatywne znaczenie nowego typu barier i utrudnień, jakie młodzież napotyka na drodze do zrealizowania aspiracji i celów osobistych, a które są związane z jej usytuowaniem w nie zawsze korzystnych dla startu życiowego układach społeczno-środowiskowych (przede wszystkim stratyfikacyjnych i rodzinnych). Wylansowane w nowej przestrzeni społecznej wzorce dynamicznego ukierunkowania się na osiąganie tzw. sukcesu życiowego, którego wyznacznikiem są wysoka pozycja zawodowa, materialna, wykształcenie i swoiście rozumiany prestiż społeczny, osiągane mogą być głównie dzięki zasobom kulturowym i materialnym rodziny. Stają się one dostępne przede wszystkim dla tej kategorii młodzieży, której rodziny dysponują odpowiednimi możliwościami (Wawro 2008, s. 117).

Według Janusza Mariańskiego zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Upowszechniający się indywidualizm w swoich skrajnych postaciach oznacza, że nikt nie ma prawa przeczyć mojej prawdzie, moim wartościom i normom. Jeżeli coś jednostce odpowiada, to jest to jej prawdą, jej wartością, jej prawem. Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia lub etyce sytuacyjnej. W konsekwencji wybory rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami, o tym, co jest dobre lub złe, decyduje każdy we własnym zakresie. Łatwo więc o permisywizm, relatywizm, a nawet nihilizm moralny. W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględnymi (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym wyraźniej zmiany w moralności są dostrzegane, a także przebiegają w sposób coraz bardziej kompleksowy, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji ładu aksjonormatywnego w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów, popadają w trudne do rozwiązania dylematy moralne (Mariański 2011, s. 206).

Człowiek jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych jest ukierunkowany na poszukiwanie wartości. Odnajdywanie i doświadczenie tych wartości jest ważnym i niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia. Utrata tych wartości pociąga za sobą różnego rodzaju stresy, frustracje, obniżenie poziomu poczucia sensu życia lub nawet jego brak oraz zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. Sens życia jest kształtowany zarówno przez wartości o charakterze ogólnym, których realizacja rozciąga się w czasie, jak i przez wartości związane z celami doraźnymi, mniej wpływającymi na całościową organizację życia indywidualnego i zbiorowego. I jedne, i drugie stanowią motywacyjną przestrzeń działań (Mariański 2012, s. 165).

Trzeba zauważyć, że w kontekście przemian ustrojowych w Polsce głównym nurtem czy regułą przemian moralnych staje się tzw. etyka sytuacyjna, która zakłada względność wobec tradycyjnych wartości czy norm moralnych. Konsekwencją takiego stanowiska jest rozwój relatywizmu czy permisywizmu moralnego. Relatywizm moralny zakłada subiektywizację postaw czy wyborów jednostki i najczęściej sytuowany jest w kontekście rozwoju teorii modernistycznych. Natomiast permisywizm według H. Świdy-Ziemby „występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólno-abstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnoszących się do siebie i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą moc regulacyjną" (Świda-Ziemba 2008, s. 144).

Badania realizowane na południowym Podlasiu w środowisku młodzieżowym potwierdziły relatywizację postaw młodzieży wobec niektórych problemów moralnych oraz indywidualizację motywacji moralnych. Pomimo okazywania dużego szacunku rodzinie i przy stosunkowo wysokich deklaracjach wiary i praktykach religijnych, podstawą zachowań w sferze życia małżeńsko-rodzinnego jest niczym nieskrępowana wola młodego człowieka. Można stwierdzić, iż takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży są już ugruntowanymi normami, bowiem takie zachowania akceptuje średnio 83% badanych, przy braku akceptacji na poziomie 9,8% i braku stanowiska – 7,2%.

Sfera moralności młodzieży jest obecnie najbardziej widocznym obszarem przemian, których przyczyny mają charakter złożony, a w wielu przypadkach niejasny. Z pewnością duży wpływ na spadek sił regulujących postępowanie młodzieży ma wzrost możliwości komunikacyjnych, powszechność i szeroka dostępność do nowych technologii czy dyfuzja kulturowa. W tych okolicznościach wartości, oceny i normy zachowań są stale weryfikowane i określane na nowo. Nie mają charakteru stałego i ogólnie obowiązującego. Zmniejsza się rola religii jako jedynego wyznacznika określającego i wpływającego na poglądy młodzieży. Moralność jest budowana

od nowa, niejako obok funkcjonowania jednostek nawet w tradycyjnie sformatowanej religii (Romanowicz 2017, s. 252).

W hierarchii wartości studentów z południowego Podlasia rodzina zajmuje najwyższą pozycję, gdyż dla ponad 95% badanych jest bardzo ważna lub raczej ważna. Rodzinę za wartość nadrzędną uznaje 100% deklarujących głęboką wiarę studentów, 97,4% kobiet oraz 100% respondentów będących w bardzo dobrej i zdecydowanie złej sytuacji materialnej.

Zdrowie jest również bardzo ważne dla studentów. Tylko 2% badanych uznało tę sprawę za niezbyt ważną w swoim życiu. Zdrowie najbardziej cenią studenci wierzący, będący w bardzo złej sytuacji materialnej oraz kobiety.

W skali globalnej studenci uznali wolność osobistą za ważny i cenny element ich życia. Najwyższymi wskaźnikami tej wartości charakteryzują się kobiety – 83,4%, wszyscy studenci będący w zdecydowanie złej sytuacji materialnej, 93,3% studentów będących w raczej złej sytuacji materialnej oraz 88,9 % studentów niewierzących. Natomiast najniższe wskaźniki tej wartości występują u osób obojętnych religijnie – 75%, przeciętnie sytuowanych materialnie 76,5% i u mężczyzn 75,8%. Praca jest bardzo ważna dla 77,5% i raczej ważna dla 16,8% respondentów. Najbardziej pracę cenią studenci głęboko wierzący – 100%, kobiety – 83,3% i wszyscy studenci, którzy charakteryzują się najgorszą sytuacją materialną. Na podobnym poziomie ważności znajduje się miłość. Jest bardzo ważna dla 82,2% kobiet, 90% głęboko wierzących studentów i 100% mających zdecydowanie złą sytuację materialną.

Dobroć, prawda i uczciwość znajdują się na kolejnym szczeblu w drabinie ważności spraw uznawanych przez studentów. Te wartości najbardziej cenią kobiety – 74,3%, wszyscy studenci będący w bardzo złej sytuacji materialnej i 80% respondentów głęboko wierzących.

W skali ogólnej badani uznali, że ład i porządek społeczny (66,3%), przyjaciele i znajomi (64,5%), prawo (61,7%) i czas wolny (60,7%) są bardzo ważnymi wartościami. Natomiast nieco mniej młodzieży ceni realizację indywidualnych planów (55,1%), równość społeczną (51,45) i życie we wspólnocie z ludźmi, którzy podzielają podobne wartości (50,5%). Z ogólnego zestawienia wynika, że studenci w najmniejszym zakresie uznają za wartość Kościół instytucjonalny – ogółem 43,9%. Ta instytucja jest bardzo ważna dla 16,8% badanych i raczej ważna dla 27,1%. W dalszej kolejności najmniejszą wagę w świadomości badanych przedstawia polityka i władza – z łącznym wskaźnikiem ważności 53,2%. Politykę i władzę uznaje za wartość co piąty głęboko wierzący student oraz 14,1% kobiet i 26,6% respondentów będących w bardzo dobrej sytuacji materialnej (zob. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 172–173).

W relacjonowanych badaniach przedstawiono respondentom listę czternastu wartości, które odpowiadały różnym potrzebom badanych. Zapytano badanych: *W jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu?* Celem bardziej przejrzystego zaprezentowania danych poszczególne

wartości przedstawiono w ujęciu rangowym. Przy ustalaniu hierarchiczności wartości uwzględniono odpowiedzi „bardzo ważne", uznając, że jest to wskaźnik, który najintensywniej charakteryzuje postawy respondentów wobec przedstawionych wartości.

Tabela 25. Podstawowe wartości badanych (w proc.)

Lp.	Wyszczególnienie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć
1	Rodzina	91,0	9,0	0	0	0
2	Zdrowie	89,1	8,9	1,0	0,5	0,5
3	Wartości moralne: dobroć, uczciwość, prawda	74,1	24,4	0,5	0,5	0,5
4	Praca	68,7	29,8	0	1,0	0,5
5	Wolność osobista	68,7	28,9	2,0	0	3,4
6	Przestrzeganie prawa	56,2	37,8	5,0	0,5	0,5
7	Religia	49,7	30,8	13,4	4,5	1,6
8	Pomoc innym	47,3	46,3	3,5	0,5	2,4
9	Równość społeczna	42,8	46,3	7,5	0,5	2,9
10	Życie we wspólnocie z innymi ludźmi	40,3	50,7	7,5	0,5	1,0
11	Realizacja indywidualnych planów	39,3	56,7	3,0	0	1,0
12	Ład i porządek społeczny	35,8	52,2	8,5	1,5	2,0
13	Przyjaciele i znajomi	33,3	53,2	11,4	0	2,1
14	Polityka i władza	13,9	35,3	36,8	10,9	3,1

Źródło: Badania własne.

Powyższe zestawienie w sposób jednoznaczny ilustruje, że rodzina i zdrowie są najważniejszymi elementami życia mieszkańców południowego Podlasia. Uznanie przez respondentów tych wartości za najistotniejsze z jednej strony nie jest zaskoczeniem dla badaczy, bowiem wyniki badań ogólnopolskich wykazują podobne tendencje, jednak zaskakuje stopień akceptacji i jednolitość stanowisk badanych. Praktycznie nie odnotowano negatywnych ustosunkowań i zasadniczego zróżnicowania postaw w kontekście analizowanych zmiennych.

Wartości moralne, takie jak dobroć, uczciwość, prawda są bardzo ważne dla 74,1% badanych, a dla 24,4% są raczej ważne. Na ważność moralności w życiu społecznym zwracają uwagę najczęściej osoby w średnim wieku 35–49 lat – 79,6%, częściej kobiety – 76,3%, niż mężczyźni – 71,3%, oraz katolicy – 75,0%, i osoby ze średnim wykształceniem – 81,9%. Należy nadmienić, że analizy statystyczne w tym przypadku nie wykazują zależności istotnych statystycznie.

Na kolejnym poziomie ważności respondenci usytuowali pracę oraz wolność osobistą. Charakterystyczne jest to, że pracę jako wartość najbardziej cenią osoby z niższym niż wyższym wykształceniem. Praca jest bardzo ważna dla 85,7% respondentów z wykształceniem podstawowym i 63,2% z wyższym wykształceniem. Również osoby mieszkające w dużych miastach regionu wyżej oceniają pracę – 70,4%, niż osoby mieszkające na wsi – 63,2%. Przynależność cywilizacyjna i wyznaniowa również różnicuje badanych wobec ważności pracy. Analizy statystyczne wykazały słaby związek wartości pracy z przynależnością wyznaniową (V – 0,151, p = 0,001). W hierarchii ogólnych wartości pracę wyżej lokują katolicy – 70,3%, niż prawosławni – 58,5%. Jednak ta zależność nie dotyczyła respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią, bowiem pracę bardziej cenili respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 75,6%, niż zachodnią – 60,0%, lub żadną – 52,8%. W tym przypadku nie zaistniała zależność wyznaniowo-cywilizacyjna, która bardzo często występowała we wcześniejszych analizach. Interpretacja powyższego zestawienia nie jest jednoznaczna, gdyż maturzyści z tego samego regionu „pracę jako bardzo ważną sprawę w ich życiu uznały osoby deklarujące obojętność religijną (57,9%) i niezdecydowanie (61,1%) oraz kobiety (55,7%), protestanci (77,8%) i maturzyści z dużych miast (62,5%), zaś poniżej głęboko wierzący (47,8%), mężczyźni (52,4%), młodzież prawosławna (47,8%) i mieszkająca w małych miastach (44,3%)" (Romanowicz 2017, s. 244).

Generalizując można przyznać, że przynależność wyznaniowa bardziej różnicuje postawy badanych wobec pracy niż identyfikacja cywilizacyjna. Sądzę, że rozstrzygnięcie tego problemu może nastąpić tylko w sytuacji włączenia do badań terenowych reprezentacji społeczności protestanckiej.

Wolność należy do podstawowych wartości człowieka, bowiem jako osoba rozumna i wolna jest zdolny do samookreślenia się i ponosi odpowiedzialność za własne postępowanie. Oznacza nie tylko możliwość dokonywania wyborów, ale i panowania nad sobą, nad instynktami i wpływami zewnętrznymi (Mariański 2012, s. 191). Generalnie o wolności możemy mówić w dwóch wymiarach – społecznym lub indywidualnym. W społeczeństwie polskim wolność posiada „wiele cech wolności apolitycznej. Brak w niej miejsca na zbiorowe projekty i na trwałą współpracę. Niewiele w niej przejawów troski o rządy prawa i poczucia dobra wspólnego. Jej granic nie wyznacza wolność innych ludzi. Ona dąży do znalezienia niszy, do której nikt inny nie będzie miał dostępu" (Śpiewak 2005, s. 167).

Natomiast o indywidualnym wymiarze wolności młodzieży Krystyna Szafraniec pisze w taki sposób: „jeśli młodzi Polacy coś cenią poza wygodnym i dobrze urządzonym życiem, to jest to rzeczywiście ich własna wolność, niezależność, również w tym sensie rozumiany indywidualizm. Liczy się nie tyle to, by być innym dla innych, ale to, by samemu decydować o sobie" (Szafraniec 2009, s. 130).

W kontekście powyżej zaprezentowanych wypowiedzi zapytano respondentów o ważność wolności osobistej. Odnotowano słabą zależność w przy-

padku postaw badanych wobec wolności i wieku badanych (V – 0,125, p = 0,000). Okazało się, że wolność jest ważniejsza dla respondentów najmłodszych, do 34. roku życia – 76,6%, i najstarszych, powyżej 64 lat – 73,3%, niż dla osób w wieku 50–64 lat – 57,5%. Ponadto wolność osobista jest cenniejsza w środowisku kobiet – 73,7%, niż mężczyzn – 62,1% (V – 0,199, p = 0,000). W kategorii identyfikacji cywilizacyjnej wolność osobistą za bardzo ważną wartość uznają respondenci deklarujący swoje przywiązanie do cywilizacji zachodniej – 84,0%, wschodniej – 71,9%, żadnej – 63,9%, wschodniej i zachodniej – 60,3% (V – 0,151, p = 0,000). Najwyższy wskaźnik ważności wolności osobistej odnotowano wśród osób legitymujących się wykształceniem podstawowym. Wszyscy respondenci z tej kategorii uznali wolność za wartość bardzo ważną – 85,7%, lub raczej ważną – 14,3%.

Przestrzeganie prawa znalazło się na szóstym miejscu w rankingu spraw bardzo ważnych. Taką opinię w pełni podziela 56,2% badanych, a 37,8% przestrzeganie prawa uznaje za rzecz raczej ważną. Spośród wszystkich analizowanych zmiennych tylko wiek badanych oraz identyfikacja cywilizacyjna w sposób zdecydowany różnicuje stanowiska badanych. Można odnotować, że ważność przestrzegania prawa jest odwrotnie proporcjonalna do wieku – im młodszy respondent, tym niższe poczucie wartości przestrzegania prawa. Niniejszą zależność wykazują analizy również statystyczne (V – 0,201, p = 0,000). Stosowanie się do prawa za bardzo ważną sprawę uznało 41,6% respondentów w wieku 18–34 lat, 61,1% w wieku 35–49 lat, 67,5% w wieku 50–64 lat i 70,0% respondentów powyżej 64. roku życia. Nie potwierdziła się powszechnie uznawana teza o ważności prawa w cywilizacji zachodniej. Z badań wynika, że przestrzeganie prawa jest bardziej uznawane przez respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią – 64,6%, czy wschodnią i zachodnią – 60,3%, niż zachodnią – 44,0%. Wyjaśniając taki stan rzeczy, można z jednej strony powołać się na ponowoczesne zmiany społeczne, które swoje źródło mają w społeczeństwach zachodnich, podczas gdy społeczeństwa wschodnie podlegają wolniejszym zmianom i osadzone są bardziej w tradycji. Stąd rolą tradycji jest zachowanie istniejącego prawa, a właściwie potrzeba jego przestrzegania. Powyższą tezę jednak należy zweryfikować, uwzględniając inne czynniki i szersze uwarunkowania.

Religia dla maturzystów z południowego Podlasia stanowiła istotną wartość, bowiem 28,5% z nich uznało religię za bardzo ważną wartość. Ta wartość właściwie odpowiadała deklaracjom maturzystów w kwestii ich stosunku do wiary. Największy był odsetek respondentów uznających religię za bardzo ważną sprawę w swoim życiu – 59,1% – wśród głęboko wierzących, 50% wśród mieszkających w dużych miastach, uważał tak też co trzeci respondent prawosławny oraz 35,3% kobiet i 17,2% mężczyzn. Religia była nieważna dla 68,8% niewierzących i dla 50% respondentów niezwiązanych z żadnym z Kościołów (zob. Romanowicz 2017, s. 245).

Natomiast w analizowanych badaniach odsetek uznających religię za bardzo ważną rzecz w ich życiu wynosił 49,7%. Podobnie jak w przypad-

ku przestrzegania prawa również religia jest ważniejsza dla respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią – 57,3%, niż zachodnią – 36,0% (V – 0,173, p = 0,000). Ważność religii (powyżej ogólnego wskaźnika) uznały kobiety – 56,1% (V – 0,241, p = 0,000), respondenci z wyższym wykształceniem – 55,3%, i zawodowym – 54,3%, mieszkańcy wsi – 59,2% (V – 0,215, p = 0,000), osoby, które ukończyły 64 lata – 56,7%, oraz katolicy – 53,4%, i prawosławni – 51,2%.

Pomoc innym osobom stanowi bardzo ważną wartość dla 47,3% badanych. Jest ona szczególnie domeną respondentów identyfikujących się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją – 53,4%, kobiet – 50,8%, mieszkańców wsi – 52,0% (V – 0,170, p = 0,000), w wieku 35–49 lat – 57,4% (V – 0,131, p = 0,000). W najmniejszym zakresie pomoc innym za wartość uznają respondenci legitymujący się podstawowym wykształceniem, z których tylko 14,3% uważa takie działanie za bardzo ważne (V – 0,159, p = 0,000).

Według Janusza Mariańskiego w latach 1994–2009 zaznaczyły się pewne przesunięcia w rozumieniu równości społecznej. Przede wszystkim sam termin staje się coraz mniej rozumiany. Łączny wskaźnik tych, którzy w 2009 roku nie udzielili odpowiedzi na postawione pytanie, nie wiedzieli, jak określić równość społeczną, udzielili odpowiedzi ogólnikowych lub tautologicznych („równość to równość"), wynosił 52,1% (w 1994 – 37,3%). Wyraźnie więc pogorszyła się umiejętność zdefiniowania tego, czym jest równość społeczna (Mariański 2012, s. 214). Pewne symptomy zmian w interpretowaniu powyższego problemu można odnotować również w analizowanych badaniach. Równość społeczna w niewielkim zakresie różnicuje postawy badanych. Jest szczególnie istotna dla osób z wykształceniem podstawowym – 57,1%, oraz wśród osób, które ukończyły 64. rok życia – 46,7%. Ogólny wskaźnik tej wartości kształtuje się na poziomie 42,8%.

W analizowanych badaniach życie we wspólnocie z innymi ludźmi jest bardzo ważne dla 40,3% badanych. Na ważność takiego sposobu życia wskazują przede wszystkim respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 45,1%, kobiety oraz mieszkańcy dużych miast – 43,9%, co druga osoba w wieku 50–64 lat i rzymscy katolicy – 42,6%. Podobnie jak w przypadku pomocy innym osobom, również życie we wspólnocie jest najmniej akceptowane przez osoby najsłabiej wykształcone. Tylko 14,3% respondentów z wykształceniem podstawowym tę sprawę uznaje za bardzo ważną.

Realizacja indywidualnych planów jest bardzo ważną wartością dla 39,3% badanych i częściowo różnicuje ich postawy. Największymi zwolennikami tej wartości są przede wszystkim mężczyźni – 47,1% (V – 0,191, p = 0,000), respondenci z wykształceniem podstawowym i mieszkający w dużych miastach – po 42,9%. Interesujące jest to, że przynależność wyznaniowa dość wyraźnie charakteryzuje badanych. Indywidualizm jest bardzo ważną wartością dla wszystkich respondentów, którzy nie identyfikują się z jakąkolwiek religią instytucjonalną, i dla 44,4% osób areligijnych,

ponadto analizowaną wartość bardziej cenią rzymscy katolicy – 39,8%, niż prawosławni – 34,1%. Również identyfikacja cywilizacyjna dość jednoznacznie wskazuje na różnice w postawach badanych. Realizacja indywidualnych planów jest zdecydowanie ważniejsza dla osób deklarujących przynależność do cywilizacji zachodniej – 52,0%, niż wschodniej – 41,5%, czy wschodniej i zachodniej – 37,9%. Powyższe zestawienie w pewien sposób pozwala potwierdzić wcześniejsze sugestie, że postawa indywidualistyczna jest bliższa osobom identyfikującym się z cywilizacją zachodnią, zaś wspólnotowość – respondentom utożsamiającym się ze wschodnią cywilizacją.

Ład i porządek społeczny jest kolejną pod względem ważności wartością. Jest bardzo ważny dla 35,8% i raczej ważny dla 52,2% badanych. Powyższą wartość cenią przede wszystkim respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 42,7%, niezwiązani z żadną instytucjonalną religią – 50,0%, respondenci z zawodowym wykształceniem – 48,6%, bardziej mężczyźni – 37,9%, niż kobiety – 34,2%, a ponadto co druga osoba, która ukończyła 64 lata. W przypadku analizowanej wartości nie wykazano zależności istotnych statystycznie. Przyjaciele i znajomi znajdują się przy końcu listy wartości, gdyż tylko co trzecia osoba badana uznała tę wartość za bardzo ważną. Jest ona bliska przede wszystkim osobom młodym, do 34. roku życia – 40,3%, kobietom – 39,5%, posiadającym wyższe wykształcenie – 38,2%, i utożsamiającym się z zachodnią cywilizacją.

„Polityka w hierarchii wartości maturzystów południowego Podlasia zajmuje ostatnią pozycję i jest bardzo ważną wartością dla 2,5% respondentów, a za ważną uznaje 12,7% badanej młodzieży. Ponadto, co czwarty respondent niezwiązany z żadnym Kościołem oraz co piąty maturzysta deklarujący obojętność religijną uznaje, że polityka jest ważną rzeczą w życiu, Całkowicie dystansuje się od polityki 27,8% ogółu badanych, a w szczególności 35,5% niezdecydowanych religijnie, 37,5% mieszkających w dużym mieście oraz co trzeci maturzysta wyznania prawosławnego i protestanckiego" (Romanowicz 2017, s. 245–246).

Podobnie jak w przytoczonych uprzednio badaniach listę wartości zamyka polityka i władza, które 13,9% badanych uważa za rzecz bardzo ważną w ich życiu. Wyższymi wskaźnikami ważności tej wartości charakteryzują się respondenci związani z Kościołem rzymskokatolickim – 16,2%, legitymujący się zawodowym wykształceniem – 34,3%. Ponadto polityka i władza jest ważniejsza dla mężczyzn – 18,4%, osób mających 50–64 lat – 22,5%, i mieszkańców wsi – 18,4%.

Przedstawione powyżej analizy dały podstawy do pewnych uogólnień. Generalnie należy potwierdzić przypuszczenie, że sfera religijno-moralna badanych nie jest jednolita i wykazuje swoistą specyfikę. Przynależność religijna badanych wykazuje w wielu obszarach określone zależności w formułowaniu opinii. Najwyraźniej owe zróżnicowanie dotyczy motywacji religijnych, respondenci prawosławni swoją religijność uzasadniają potrzebą zachowania tradycji, która dla nich jest nie tylko układem odniesienia

wobec współczesności, ale także istotą religii. Tradycję kształtuje środowisko rodzinne oraz instytucja Kościoła, wobec którego postawy są bardziej przyjazne niż w przypadku rzymskich katolików. Powyższe postawy mogą wynikać z faktu funkcjonowania prawosławnych w środowisku południowego Podlasia jako mniejszości. Stąd potrzeba utrzymania więzi nie tylko z rodziną i środowiskiem, ale również z instytucją Kościoła. Natomiast motywacje religijne rzymskich katolików są bardziej zindywidualizowane i wynikają z osobistych doświadczeń życiowych. Motywacje rodzinne bądź środowiskowe mają mniejsze znaczenie.

Powyższa charakterystyka opisanych zachowań wykazuje spójność w zakresie identyfikacji cywilizacyjnej badanych. Generalnie już po raz kolejny zachowanie prawosławnych jest analogiczne lub w dużym stopniu tożsame z respondentami identyfikującymi się z cywilizacją wschodnią, a zachowania rzymskich katolików z cywilizacją zachodnią. Powyżej ukazaną zależność można również wykazać w aspekcie deklaracji praktyk religijnych i oceny przemian religijności.

Odnotowane zróżnicowanie stanowisk występuje również w zakresie wpływu religii na uzasadnienie praw moralnych i dobra i zła. W tych wypadkach respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią częściej od innych przyjmują postawy proreligijne, uznając, że to religia jest funkcją ich zachowań w sferze religijno-moralnej.

Jednak nie wszystkie wskaźniki wykazują podobne zależności. W przypadku postaw badanych wobec wartości już nie można wysnuć tak jednoznacznych konkluzji. Układ hierarchiczny wartości bardziej różnicuje na przykład płeć czy wykształcenie badanych niż identyfikacja cywilizacyjna. Różnice są minimalne, a cywilizacja nie jest czynnikiem wpływającym na postawy badanych. Można przypuszczać, że uwarunkowania cywilizacyjne w jednakowym stopniu wypełniają codzienność respondentów i są na tyle utrwalone w świadomości badanych, że nie wpływają różnicująco na ich system aksjonormatywny, a tym samym ujednolicają motywy zachowań i działań.

Rozdział 6

Wybrane konteksty stosunków społecznych na wschodnim pograniczu

Obserwatorzy życia społecznego nie mają złudzeń, że w różnego rodzaju układach społecznych czy zbiorowościach występuje niezliczona ilość stosunków społecznych. Klasycy polskiej socjologii o stosunkach społecznych mówią jako o pewnym trwałym systemie obejmującym dwóch partnerów – łącznik, czyli jakiś przedmiot, interes, postawę, wspólną wartość – stanowiącą „platformę" stosunku, oraz pewien układ obowiązków i powinności, czyli unormowanych czynności, które partnerzy z obowiązku muszą wobec siebie wykonać (por. Znaniecki 1988, s. 280–282). Natomiast Jan Szczepański określa je „jako system unormowanych wzajemnych oddziaływań między dwoma partnerami na gruncie określonej platformy" (Szczepański 1965, s. 105). Mają one różnorodne natężenie, pełnią wiele funkcji, są zmienne i dotyczą różnych segmentów życia społecznego. Piotr Sztompka o stosunkach społecznych mówi jako o normatywnie określonym schemacie oczekiwań interakcji między partnerami zajmującymi pewne pozycje społeczne i pełniącymi związane z nim role i wymienia, co najmniej 22 typy (Sztompka 2005, s. 94–110).

W tym kontekście nie sposób opisać wszystkie aspekty stosunków społecznych występujących w opisywanej rzeczywistości społecznej. Stąd w tym rozdziale zajmiemy się przede wszystkim stosunkami międzywyznaniowymi, stosunkiem badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych oraz problemem zaufania społecznego. Podjęcie powyższej problematyki wynika z przyjętej koncepcji badań i ma służyć w wyjaśnieniu głównego problemu badawczego.

6.1. Stosunki międzywyznaniowe

Analiza struktury religijnej respondentów wykazała, że ponad 95% badanych bezpośrednio identyfikuje się z religią chrześcijańską, a struktura przynależności kościelnej respondentów generalnie odpowiada strukturze mieszkańców środkowej części wschodniego pogranicza. Z analizowanych badań wynika, że 75,6% respondentów identyfikowało się z wyznaniem rzymskokatolickim, 18,4% z prawosławnym, 0,5% z protestanckim, 1,0% nie wiązał się z wymienionymi wyżej wyznaniami i uznał, że jest innego wyznania. Natomiast 4,5% odrzuciło przynależność do jakiegokolwiek wyznania.

Z uwagi na te okoliczności można domniemywać, że teren południowego Podlasia stanowi twór względnie homogeniczny. Jednak w rzeczywistości kultura symboliczna jest niekiedy zróżnicowana na poziomie nawet mikroregionów. Podregion nie jest również jednolitym regionem kulturowym ze względu na znaczne zróżnicowanie poszczególnych obszarów z uwagi na tradycje, obyczajowość i inne segmenty kultury regionalnej.

Powyższe uwagi skłaniają do szerszej refleksji na temat relacji międzywyznaniowych jako ważnego czynnika kształtowania się stosunków międzywyznaniowych, które z kolei rzutują na postawy poszczególnych jednostek. Przez stosunki międzywyznaniowe będę rozumiał względnie trwałe i społecznie utrwalone schematy zachowań i działań obejmujące wzajemne i wielostronne oddziaływania jednostek identyfikujących się z odmiennymi konfesjami. Przed przystąpieniem do prezentacji aktualnych opinii respondentów na ten temat pragnę w szkicowy sposób nakreślić kontekst religijny regionu w wymiarze funkcjonowania głównych religii.

6.1.1. Religie i wyznania środkowej części wschodniego pogranicza

Obszary pograniczy ze swej istoty stanowią przestrzeń styku funkcjonowania zróżnicowanych kulturowo zbiorowości. W tym aspekcie również teren środkowej części wschodniego pogranicza w przeszłości nie był jednolity ani pod względem etnicznym, ani religijnym. Jego specyfiką jest to, że w przeszłości te ziemie były zamieszkiwane przez wiele grup etnicznych i narodów, które ukształtowały charakterystyczną kulturę, która wyrażała się specyficznym językiem, odrębnymi obyczajami, zwyczajami i różnorodnością religijną. Pierwotnie Podlasie zamieszkiwały różne szczepy słowiańskie, następnie w wyniku migracji przybyli tutaj Rusini, Polacy, Tatarzy i Żydzi. Zasadniczym kryterium identyfikującym poszczególne narody czy grupy etniczne była religia, która w największym zakresie wpływała na specyficzność poszczególnych kultur.

W chwili obecnej w związku z tragicznymi losami w XX wieku ludności żydowskiej wyznającej judaizm i całkowitą asymilacją Tatarów funkcjonujących w islamie, te dwie społeczności praktycznie przestały istnieć. Pozo-

stały jedynie śladowe wspomnienia mieszkańców oraz nieliczne ślady kultury materialnej. W związku z tym powyższe społeczności opiszę w sposób selektywny, ujmując problem wyłącznie w perspektywie historycznej.

Sytuacja ludności żydowskiej wyznającej judaizm w Polsce jest integralnym elementem polskiego dziedzictwa kulturowego i będzie stałym elementem historii Polski. Powyższą tezę za Jakubem Golbergem przytoczył Artur Eisenbach, który stwierdził, że „nie ma historii Polski bez historii Żydów ani historii Żydów bez historii Polski" (Eisenbach 1983, s. 7). Do Polski ludność żydowska zaczęła licznie napływać pod koniec XIV wieku w wyniku jej prześladowań w Europie Zachodniej, natomiast do miast Podlasia, zamieszkałych dotychczas przez Rusinów i Polaków, w drugiej połowie XV wieku. Pierwsi Żydzi, w liczącej się ilości, osiedlili się w 1487 roku w Drohiczynie i Bielsku Podlaskim, natomiast pierwsze gminy żydowskie założono w Tykocinie (1522) oraz w Boćkach (Sikorski 2018). „Podobnie historia «Południowego Podlasia», jak umownie określono w zasadzie województwo podlaskie w granicach z 1818 r. przywrócone przez władze powstańcze w 1863 r., była nierozerwalnie związana z zamieszkującymi tu wówczas z Żydami. Szczególną zaś specyfiką tego terenu był bardzo zróżnicowany skład ludności pod względem społecznym, narodowym i wyznaniowym. Największa liczba Żydów skupiona była przy głównym szlaku komunikacyjnym i handlowym od Warszawy do Brześcia. Mieszkali oni głównie w miastach. Na przykład w Siedlcach w r. 1855 stanowili 67,5% ogólnej liczby mieszkańców (4807 Żydów), a w dziesięć lat później już 73% (9710 Żydów). Podobnie duża liczba Żydów zamieszkiwała Międzyrzec Podlaski i okolice, Białą Podlaską, ale również Sokołów Podlaski, który znajdował się poza wspomnianym szlakiem" (Mierzwiński 1993, s. 123).

Cechą charakterystyczną miast i miasteczek południowego Podlasia w okresie międzywojennym była duża liczba mieszkańców wyznających judaizm. To oni wraz ludnością wyznania prawosławnego i katolickiego kształtowali specyfikę kulturową tego regionu i wpływali na stosunki społeczne. Celem uszczegółowienia warto zaznaczyć, że w powiecie Biała Podlaska w 1938 r. mieszkało ogółem 127 504 osób, z tego ponad 14 000 narodowości żydowskiej, co stanowiło 11,1% ogólnej liczby mieszkańców powiatu. Dla przykładu w Kodniu w okresie II RP Żydzi stanowili najliczniejszą mniejszość narodową. Liczba żydowskich mieszkańców Kodnia oscylowała wokół 600 osób. Taki stan rzeczy wynikał z faktu równoważenia się migracji zagranicznej (głównie do USA i Palestyny) z naturalnym przyrostem. W tym samym okresie liczba całej ludności Kodnia w przybliżeniu wynosiła 1900 osób. Gmina żydowska w Kodniu była jedną z ośmiu gmin wyznaniowych żydowskich w ówczesnym powiecie Biała Podlaska, a swoim zasięgiem obejmowała oprócz Kodnia także tereny sąsiednich gmin, tj. Kostomłoty i Zabłocie.

Wybuch II wojny światowej i związana z tym niemiecka okupacja ziem polskich doprowadziły do całkowitego unicestwienia społeczności żydowskiej na terenie całej gminy Kodeń. Zostały zburzone dwie synagogi oraz miejscowy kirkut. Na terenie powiatu Biała Podlaska Niemcy wymordowali blisko 99% Żydów

mieszkających tu do 1 września 1939 r. Z ogólnej liczby 14 850 Żydów okres okupacji przeżyło jedynie 69 osób, tj. z Białej Podlaskiej – 23, Janowa Podlaskiego – 27, Konstantynowa – 14 i Łomaz – 5. Tym samym zakończyła się kilkuwiekowa wspólna historia Żydów i Polaków na terenie powiatu Biała Podlaska (zob. Tłomacki 2013).

Historia Tatarów na południowym Podlasiu nie jest tak długa jak na innych terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Część Lipków (od tatarskiej nazwy Litwy) w 1672 roku przeszła na stronę Turcji, walczącej wówczas z Polską. Przyczyną było zaległy żołd. Większość jednak wkrótce zapragnęła wrócić do Polski. Umożliwił im to król Jan III Sobieski. Po powrocie do Rzeczpospolitej otrzymali amnestię i przywrócono im wcześniejsze przywileje. Nie pozwolono im jednak osiedlić się w dawnych miejscach zamieszkania. W zamian za zaległy żołd otrzymali ziemie państwowe, tzw. królewszczyzny, z dala od granic tureckich, na terenie południowego Podlasia. W takich okolicznościach osadzono następujących dowódców: Samuela Murzę Koryckiego w Lebiedziewie i Małaszewiczach, rotmistrza Daniela Szabłowskiego w Małaszewiczach, rotmistrza Romanowskiego z oficerami w Studzience. Centrum osadnictwa stała się wieś Studzianka, gdzie powstał meczet istniejący do roku 1915, oraz cmentarz, czyli mizar. W posiadaniu zamożnych Tatarów – murzów – znalazły się wsie między Łomazami a Terespolem. O ich dziejach wiemy więcej – byli to ludzie majętni i wykształceni. Byli wśród nich mirzowie wywodzący się z rodów książęcych, ale i ordyńcy, pracujący w polu. Wszyscy z biegiem czasu wtapiali się w społeczność nowej ojczyzny. Odróżniali się od Polaków tylko wyznawaną religią i wschodnimi imionami, na co dzień używali języka polskiego. Nie było wśród nich poligamii. Kobiety miały takie same prawa jak szlachcianki.

W XIX wieku Tatarzy w Królestwie Polskim ulegali stopniowej polonizacji, a po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku samorzutnie zaczęli tworzyć oddziały wojskowe. Od 1992 roku działa Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Na południowym Podlasiu odradzają się tradycje tatarskie, a mizar w Studziance – do niedawna niemy świadek dziejów i pamięci o podlaskich Tatarach, teraz staje się żywą lekcją naszej historii.

Jednak zasadniczy wpływ na stosunki społeczne na południowym Podlasiu w przeszłości i współcześnie ma religia chrześcijańska wyrażana w różnych nurtach. Oficjalne akty chrystianizacji – według Antoniego Mironowicza – we wszystkich krajach Europy Środkowo-Wschodniej, poczynając od Karantanii, poprzez Chorwację, Bułgarię, Serbię i Ruś, nie oznaczały natychmiastowego przyjęcia chrześcijaństwa przez ogół społeczeństwa. Chrystianizacja była procesem długotrwałym, a różne relikty pogaństwa przetrwały kilka stuleci. Mimo to chrześcijaństwo od momentu zakorzenienia się wnosiło głębokie przemiany we wszystkich aspektach życia mieszkańców tych państw. Narody słowiańskie i niesłowiańskie, w zależności od opcji przyjętego chrześcijaństwa, przyjmowały równocześnie ogromne dziedzictwo cywilizacji bizantyjskiej lub łacińskiej. Dla tego regionu Europy fundamentalną rolę w rozwoju chrześcijaństwa przyniosła działalność świętych: Cyryla i Metodego (Mironowicz 2003, s. 22–23).

Istnieje wiele stanowisk mówiących o pierwotności osadnictwa na terenie międzyrzecza Wieprza i Bugu. Generalnie jedne z nich odnoszą się do wschodniosłowiańskiego, a drugie do zachodniosłowiańskiego pnia etnicznego (Gil 1999, s. 40–42). W chwili obecnej bardzo trudno jest jednoznacznie określić etniczny charakter osadnictwa na tych terenach, stąd większość historyków nie znajduje uzasadnienia podziału ludności międzyrzecza Wieprza i Bugu czy też całego Poburza na zdecydowanie zachodnio- oraz wschodniosłowiańską. Myśl ta znajduje potwierdzenie w materiale archeologicznym, którego interpretacja daje podstawę do wydzielenia terytorium przejściowego między etnosem polskim i ruskim z cechami zarówno jednego, jak i drugiego, ale zdolnego wytworzyć przy tym oryginalność kulturową. Należy poza tym mieć na uwadze, że w tym okresie proces zróżnicowania Słowiańszczyzny, szczególnie językowego, nie był tak zaawansowany, by między mieszkańcami np. terenów nadwarciańskich, nadbużańskich czy naddnieprzańskich mogło dojść do jakichkolwiek problemów na tym tle. Co ważniejsze, Bug najwyraźniej nie był, wbrew temu, jak do niedawna postrzegało się go w historiografii, granicą między etnosami. Zgodne to jest z pewną szerszą prawidłowością, czyniącą z cieków wodnych oś osadnictwa, a nie linię jego podziału. Naturalne jest też to, że im bardziej zbliżano się ku terenom zamieszkałym w całości przez element ruski lub polski, tym bardziej na krańcach obszaru przejściowego dominowały cechy jednego z nich (por. Szymański 1973).

Jednak już od końca X wieku w wyniku oddziaływania młodych organizmów państwowych na Wyżynie Lubelskiej zarysowuje się wyraźna granica polsko-ruska. W tym okresie coraz większy wpływ na kształtowanie się świadomości miejscowej ludności posiada chrześcijaństwo, głównie w obrządku wschodnim.

Początków właściwej działalności Cerkwi prawosławnej w międzyrzeczu Wieprza i Bugu, zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i pastoralnym, należy upatrywać w utworzeniu biskupstwa we Włodzimierzu Wołyńskim. Tradycja wiąże jego powstanie z działalnością apostoła Rusi, księcia kijowskiego Włodzimierza Wielkiego i łączy to z rokiem 992 (Gil 1999, s. 54).

Podobny pogląd przedstawia historyk Kościoła prawosławnego Grzegorz Sosna, który twierdzi, że „przyjęcie chrześcijaństwa przez Ruś w 988 roku spowodowało chrystianizację ziem wschodnich, znajdujących się pod władzą książąt kijowskich, a następnie halickich. Państwo, utrzymując bliskie stosunki z Bizancjum, posiadało bezpośrednie kontakty polityczno-kulturowe z innymi państwami chrześcijańskimi. Owo sąsiedztwo Rusi Kijowskiej, wzmocnione licznymi związkami małżeńskimi z przedstawicielami dynastii Rurykowiczów skutkowało kształtowaniem się wschodniego oblicza chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Bezpośrednie wpływy bizantyjskie i bułgarskie docierały do Polski przez ziemie ruskie, które to stworzyły wszelkie pomyślne warunki rozwoju Kościoła wschodniego" (Sosna 2000, s. 120).

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja Kościoła katolickiego na tych terenach. Kiedy Władysław Jagiełło został królem Polski, zobowiązał się do ochrzczenia ludności swojego kraju. Po zawarciu unii polsko-litewskiej Jagiełło osobiście kierował misją na Litwie w otoczeniu grupy polskich duchownych (Kłoczowski 1986, s. 52). Pod koniec XIV wieku powstały pierwsze siedziby biskupstw kato-

lickich w Wilnie i Haliczu, przeniesione jednak bardzo szybko do Lwowa. W ten sposób – jak pisze Jerzy Kłoczowski – na dość znacznych obszarach chrześcijaństwa wschodniego doszło do bliskiego siłą rzeczy współżycia katolików i prawosławnych, kultury zachodnio- i wschodniochrześcijańskiej (Kłoczowski 1990, s. 146). Na ziemiach rusko-litewskich w ciągu XIV–XV wieku powstało wiele parafii, jednak wielkość i uposażenie ich były różnorodne. Dodatkowo niewielkie skupiska katolików obsługiwane były przez bardzo skromną liczbę duchowieństwa.

Na wschodnich kresach Rzeczpospolitej w XVI wieku Kościół katolicki dążył do podporządkowania sobie wyznawców prawosławia. Zainteresowani tym byli również królowie Polski, którzy przez związanie z Rzeczpospolitą prawosławnej ludności ruskiej chcieli umocnienia władzy państwowej. W 1596 roku w Brześciu podpisano unię kościelną, a część prawosławnych biskupów z terytorium Rzeczypospolitej uznało zwierzchność papieża i dogmaty katolickie, zachowując zaś liturgię wschodnią, kalendarz juliański, obyczaje cerkiewne. Unia miała objąć wszystkie diecezje prawosławne w Rzeczypospolitej, ale w końcu zorganizowano ją w 6 diecezjach, a biskupi we Lwowie, Przemyślu i Łucku odrzucili ją. Spory i waśnie między unitami a prawosławnymi toczyły się wiele lat. Wykorzystała je caryca Katarzyna, która pod pretekstem obrony prawosławia rozwiązała diecezje unickie na terenie zaboru rosyjskiego (Wójcikowski 2005, s. 34–35). Z czasem nasiliła się dobrowolna i przymusowa konwersja unitów na obrządek łaciński, która rozgrywała się w relacjach nie tylko wyznaniowych. Różnice językowe, etniczne, kulturowe pozostawały nadal barierą dla równego traktowania katolików obrządku wschodniego. Nierówne traktowanie unitów dotyczyło spraw prawnych, uposażenia materialnego i życia codziennego. Zjawisko takie występowało również w sytuacji, kiedy wśród duchowieństwa unickiego ukształtowała się świadomość, że są częścią duchowieństwa katolickiego.

Należy również nadmienić, że w tym regionie obecnie oprócz kilkudziesięciu parafii rzymskokatolickich i kilkunastu prawosławnych funkcjonuje też ok. 4–5 zborów protestanckich typu ewangelikalnego, parafia neounicka obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Kostomłotach oraz zauważalne dzięki swojej aktywności, lecz bardzo trudne do opisu i interpretacji socjologicznej wspólnoty Świadków Jehowy. Generalnie trzeba stwierdzić, iż obecnie dominują dwie konfesje – rzymskokatolicka i prawosławna, chociaż zdecydowanie liczniejszą stanowi zbiorowość katolicka. Zróżnicowanie ilościowe oraz możliwości organizacyjno-materialne rzutują na wzajemne relacje na poziomie instytucjonalnym. Mają one zróżnicowany charakter, który zazwyczaj uwarunkowany jest otwartością poszczególnych proboszczów czy biskupów. Natomiast społeczny charakter relacji jest warunkowany przede wszystkim wymiarem sąsiedzko-rodzinnym.

6.1.2. Stosunki katolicko-prawosławne

Jak już wspomniano, istotną cechą południowego Podlasia jest zróżnicowanie wyznaniowe zdominowane przez dwa Kościoły – rzymskokatolicki i prawosławny. Głównie te dwa nurty chrześcijańskie wpływały

na kształtowanie się tożsamości mieszkańców wschodniego pogranicza. W przeszłości często były przyczyną wzajemnych waśni i konfliktów, częściej dzieliły miejscową ludność, niż łączyły. Powstało wiele antagonizmów, uprzedzeń i stereotypów, które co pewien czas zaczynają odżywać. Obecne stosunki między dwoma wyznaniami można porównać do funkcjonowania społeczności zróżnicowanych wyznaniowo. Trudno mówić raczej o pluralizmie wyznaniowym czy wielowyznaniowości z uwagi na to, że dominuje wyznanie rzymskokatolickie. Jest to analogia do sytuacji funkcjonowania kultury dominującej w społeczeństwie polskim (Mucha 1999, s. 27–53).

W praktyce życia społecznego dominacja wyznania rzymskokatolickiego przekłada się na wyznaczenie nieformalnych granic działalności i inicjatyw prawosławnych społeczności jako grup mniejszościowych. W tym miejscu można przytoczyć wiele przykładów z lokalnego życia społecznego, które w ostatnim czasie strukturalizowały stosunki wyznaniowe w tym regionie. Jednym z nich była w 2015 roku uroczystość oddania do użytku społeczności lokalnej hali gimnastycznej z zapleczem w miejscowości Kodeń i obecność na nim hierarchów kościelnych. Całe nieporozumienie wynikało z obecności na tej uroczystości biskupa prawosławnego przy braku biskupa katolickiego, który pomimo zaproszenia władz samorządowych nie wziął w tej uroczystości udziału. W wyniku takich okoliczności ze strony części środowiska katolickiego nasiliły się w przestrzeni publicznej dyskusje oraz piętnowano władze samorządowe za nienależyte uhonorowanie Kościoła rzymskokatolickiego czy wręcz o podeptanie ich godności. W związku z tym w instytucjach społecznych, np. miejscowej szkole, na sesji rady gminy inicjowane były spotkania i rozważano kontrdziałania w celu przywrócenia – jak to nazwał jeden ze zwolenników katolicyzmu – „normalności". Można domniemywać, że „normalnością" według tej części społeczności było przedstawianie wizerunku Kodnia jako miejscowości wyłącznie związanej z funkcjonowaniem sanktuarium maryjnego jako miejsca pielgrzymkowego. Obudziły się stereotypy wiążące prawosławie z rosyjskością, czyli obcością i zaborczością. Umocniła się tendencja pomijania genezy powstania tej miejscowości, a mianowicie faktu historycznego, który precyzuje, że dynamiczny rozwój na początku XVI wieku zawdzięcza prawosławnym założycielom miasta, rodowi Sapiehów i że przez cały okres funkcjonowania tej miejscowości ludność prawosławna stanowiła jej immamentny element.

Kolejnym wydarzeniem, które w ostatnim okresie wpłynęło na relacje części społeczności południowego Podlasia, był protest historyków związanych z Kościołem katolickim w formie listu wystosowanego do prezydenta Białej Podlaskiej Dariusza Stefaniuka, sprzeciwiający się planom zorganizowania stałej wystawy ikon w ramach funkcjonowania Muzeum Południowego Podlasia. Autorzy listu sugerują, że miasto może pokazać własną historię zamiast tej „z przemytu" i powołują się na fakt obecności unitów w tym regionie. Piszą, że „jedną nierozważną decyzją administracyjną można w sposób niezamierzony wprowadzić nawet mieszkańców Białej i okolic

w poważny dysonans poznawczy, zwłaszcza w przypadku podtrzymania pomysłu prezentacji ikony rosyjskiej z unicką na jednej ekspozycji. Byłoby to niedopuszczalne zrównanie kata z ofiarą, a przy tym fałszywe ukazanie stosunków Kościoła Katolickiego z Cerkwią Prawosławną w guberni siedleckiej w Królestwie Polskim, zwłaszcza w okresie brutalnego gwałcenia uczuć religijnych naszych przodków-unitów po zlikwidowaniu przez carat Unii brzeskiej po 1875 r." (Lauty 2018, s. 1).

W konsekwencji takich działań prezydent i radni Białej Podlaskiej wycofali przyjęty i zaakceptowany przez poprzednią radę miasta projekt powołania tej instytucji. To wydarzenie wpasowało się w obchody w 2016 roku 420. rocznicy podpisania unii brzeskiej i wystawy pt. *Wierni w wierze. 420 lat unii brzeskiej*, której autorem był kierownik oddziału martyrologiczno-historycznego Muzeum Południowego Podlasia Mirosław Barczyński. Sama wystawa stanowiła zbiór eksponatów ze zbiorów regionalnych muzeów oraz ekspozycję zdjęć z tekstami komentarza, które stanowiły jeden z podstawowych elementów tej ekspozycji. Oponenci tej wystawy zarzucali jej tendencyjność, fragmentaryczność, przemilczanie faktów, prozelityzm oraz gloryfikację działalności Jozefata Kuncewicza.

Interesujące spostrzeżenia na ten temat formułuje Marek Borkowski, który zauważa, że „od pewnego czasu w lokalnych placówkach kulturalno-naukowych (tak to ujmę, by tekst nie robił wrażenia donosu) pojawiła się «moda na unitów podlaskich». Nie byłoby problemu, gdyby nie fakt, że ich historię przedstawia się tak jednostronnie, że wręcz fałszywie. Oczywiście, każda wspólnota religijna wedle własnego gustu i zapotrzebowania ma prawo modelować wizerunki osób (lub środowisk) uznanych przez siebie za tzw. drogowskazy wiary. Gdybyż jednak działo się to w obrębie muzeów czy instytucji będących własnością owych wspólnot! Przeciwnie, prezentacje jednostronnego, a tym samym nieprawdziwego obrazu zdarzeń historycznych mają miejsce w salach wystawowych mających charakter publiczny, które z definicji mają obowiązek dbania o obiektywizm i rzetelność przekazywanej wiedzy. W przypadkach, które skłoniły mnie do napisania tych uwag, dzieje unitów podlaskich (są bowiem inni unici, o których za chwilę…) pokazuje się metodą – jak ją określam – niedopowiedzeń oraz przemilczeń" (por. Borkowski 2018).

Stąd „w odpowiedzi na jednostronną narrację wydarzeń z 1996 roku, prowadzonej wokół bialskiej wystawy, Diecezja Lubelsko-Chełmska (prawosławna – przyp. W.R.) postanowiła zabrać głos i przedstawić swój punkt widzenia na temat uniatyzmu XVI wieku". Efektem tych działań była nie tylko konferencja prasowa, lecz także sieć spotkań i publikacji prezentujących prawosławny punkt widzenia (Szczur 2016, s. 135–142).

Powyższe wydarzenia generalnie nie miały większego oddziaływania na lokalną społeczność i zasadniczo nie pogorszyły bezpośrednich relacji. Szczególnie w regionie nadbużańskim na poziomie mikrospołecznym, czyli na poziomie konkretnych miejscowości, relacje mają w dalszym ciągu charakter koncyliacyjny. Wynika to z faktu wzajemnych, codziennych kon-

taktów, powiązań rodzinnych, koleżeńskich i innych. Można powiedzieć, że codzienność w zasadniczy sposób tonizuje skrajne zachowania.

Trzeba zaznaczyć, że polepszeniu uległa sytuacja zawierania i funkcjonowania małżeństw mieszanych wyznaniowo. Co prawda w dalszym ciągu brakuje odpowiednich działań duszpasterskich ze strony instytucji kościelnych i ten problem jest pomijany, jednak generalnie należy odnotować spadek ostracyzmu społecznego wobec osób zmieniających wyznanie czy funkcjonujących w obu jednocześnie (por. Czykwin 2000). Spadek antagonizmu w tym względzie w dużym stopniu wiąże się nie tyle z faktem zbliżenia konfesyjnego i polepszenia wzajemnych relacji, ile raczej z ogólnym spadkiem we współczesności instytucjonalnego znaczenia religii, ślubu kościelnego czy zasadniczej zmiany form funkcjonowania rodziny.

W kontekst przywołanych wyżej wydarzeń wpisują się również stosunki między prawosławnymi a katolikami. W analizowanych badaniach zapytano respondentów o zmiany, jakie zaszły w tej kwestii w ciągu ostatnich 10 lat. Opinie badanych nie są jednoznaczne, chociaż wykazują optymistyczne tendencje. Największy odsetek badanych – 40,3%, uznał, że w tej kwestii w toku ostatniej dekady nic się nie zmieniło, ogółem poprawę odnotowało 28,3% badanych, w tym zdecydowaną poprawę 6,0%, a 9.9% pogorszenie, z czego 3,0% w sposób zdecydowany. Powyższe dane w zasadniczym wymiarze potwierdzają postawy studentów z analogicznego regionu. W badaniach z 2017 roku w tym samym regionie 36,4% studentów uważało, że w tej sprawie nic się nie zmieniło, o poprawie mówiło ogółem 21,5% badanych, ale o zdecydowanej poprawie jedynie 0,9%. Pogorszenie stosunków sugerowało 15,8% respondentów, z tym że 6,5% mówiło o zdecydowanym pogorszeniu. Natomiast pozostali respondenci – 26,3%, nie chcieli lub nie wiedzieli, jak się do tego pytania odnieść (Błaszczak, Romanowicz 2018).

Tabela 26. Ocena stosunków między prawosławnymi a katolikami (w proc.).

Czy w ciągu ostatnich 10 lat stosunki pomiędzy prawosławnymi a katolikami…	Katolicy	Prawosławni
Zdecydowanie się pogorszyły	0,7	12,2
Raczej się pogorszyły	4,1	14,6
Nie zmieniły się	43,2	31,7
Raczej się poprawiły	23,7	19,5
Zdecydowanie się poprawiły	6,1	7,3
Trudno powiedzieć	22,2	14,7
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: Badania własne. V – 0,193, p = 0,000

Istotę stosunków międzywyznaniowych można odczytać, analizując opinie samych zainteresowanych. Dane zamieszczone w tabeli w sposób jednoznaczny informują o odmiennej ocenie relacji międzywyznaniowych.

Katolicy w większym zakresie – 29,8% – informują o poprawie stosunków niż prawosławni – 26,8%, natomiast o pogorszeniu relacji częściej mówią prawosławni – 26,8%, niż katolicy – 4,8%. Z pewnością ocena tych relacji ma charakter subiektywny, jednak jej istota uzewnętrznia się w bezpośrednich deklaracjach. Na ocenę wzajemnych relacji miały wpływ przedstawione w poprzednim podrozdziale wybrane wydarzenia z ostatnich 5 lat oraz znacznie wcześniejsze wypadki, których przebieg jest gromadzony w pamięci zbiorowej poszczególnych grup wyznaniowych.

Jeszcze większą siłę zależności istotną statystycznie (V – 0,200, p = 0,000) można odnotować w przypadku identyfikacji cywilizacyjnej badanych. Charakterystycznie, że o pogorszeniu stosunków mówią respondenci deklarujący swoją przynależność do cywilizacji wschodniej i zachodniej – 13,8%, i wschodniej – 11,0%, a przy tym żadna osoba z cywilizacji zachodniej. Poprawę deklaruje 35,6% respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, 20,7% ze wschodnią i zachodnią oraz 12,0% z zachodnią.

Podsumowując przedstawione powyżej aktualne problemy w relacjach katolicko-prawosławnych w analizowanym regionie, uważam, że największy wpływ na obecny ich stan miały następujące wydarzenia z przeszłości.

Po pierwsze, zawarcie unii brzeskiej, której konsekwencją było powstanie formalnie podległego Kościołowi rzymskokatolickiemu, lecz kulturowo odmiennego Kościoła unickiego. Należy zaznaczyć, że problem funkcjonowania w jednym państwie dwóch Kościołów pojawił się za Kazimierza Wielkiego, kiedy Korona utraciła ziemie zachodnie i wchłonęła Ruś Halicką, na terenie której dominowało prawosławie. Kolejni władcy Polski konsekwentnie dążyli do asymilacji prawosławnych, co w XVIII wieku doprowadziło do znacznego ograniczenia w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego. W konsekwencji ten podział doprowadził do traktowania mieszkańców ziem polskich w antynomiczny sposób, w perspektywie „swego" i „obcego", gdzie ten pierwszy był katolikiem, a ten drugi prawosławnym, czyli schizmatykiem.

Po drugie, działania władz carskich wobec unitów w końcu XIX wieku, które doprowadziły do likwidacji kościoła unickiego. Od czasów Mikołaja I podjęto planowe, systematyczne działania w kierunku likwidacji unii. Ogromną rolę w likwidacji unii odegrał biskup Siemaszko, który przygotował plan połączenia Kościoła unickiego z prawosławiem. O ile na Wołyniu, Litwie czy Białorusi ludność unicka stosunkowo chętnie przechodziła na prawosławie, o tyle na Podlasiu i Chełmszczyźnie formalne połączenie Kościołów nie nastąpiło. Po tym jak administratorem diecezji został Popiel, nastąpiły prześladowania unitów i różne inne formy nacisku. Kościół prawosławny został skutecznie wciągnięty w politykę rządu carskiego względem ludności greckokatolickiej. Po likwidacji unii władze narzuciły ziemiaństwu obowiązek budowania świątyń, utrzymywania duchownych i szkół cerkiewnych. „Ziemiaństwo wyznania katolickiego nie było zainteresowane w rozwoju prawosławia. W tej sytuacji w 1842 r. rząd carski odebrał

duchowieństwu majątki i przejął obowiązek utrzymywania kleru Kościoła prawosławnego i rzymskokatolickiego. Decyzja ta nie zrównała duchownych prawosławnych z katolickimi. Większość wyznawców prawosławia stanowiła ludność wiejska, natomiast wyznawcami katolicyzmu było ziemiaństwo i szlachta. Ci ostatni szczodrze wspierali materialnie i politycznie duchowieństwo łacińskie. W świadomości społecznej prawosławie pozostało wyznaniem ludu, a katolicyzm – wyznaniem szlachty" (Mironowicz 2005, s. 15). Ten fakt znacząco wpłynął na atrakcyjność Kościoła rzymskokatolickiego po 1905 roku i jego dominującą rolę w II Rzeczypospolitej.

Po trzecie, polityka Polski w dwudziestoleciu międzywojennym, która dążyła do budowania państwa jednolitego etnicznie i wyznaniowo. Ten fakt zintensyfikował opór Ukraińców, Białorusinów i Litwinów wobec władzy w II Rzeczypospolitej i ugruntował stereotyp Polaka-katolika. Z dostępnych materiałów historycznych, ale także wspomnień jeszcze żyjących świadków jasno wynika, że polityka władz polegała na maksymalnej marginalizacji Kościoła prawosławnego, a oficjalna propaganda starała się zaszczepić w świadomości społeczeństwa polskiego stereotyp Polaka-katolika, natomiast prawosławie na siłę utożsamić z zaborcą rosyjskim. Przykładem tej tezy mogą być religijno-patriotyczne akcje przejmowania świątyń prawosławnych w latach 20. XX wieku przez Kościół katolicki jako mienia pounickiego, ograniczanie swobód w funkcjonowaniu duszpasterstw, minimalizacja struktur Kościoła prawosławnego, tj. możliwość funkcjonowania tylko parafii etatowych, przemyślane antagonizowanie społeczności lokalnych czy w końcu zaplanowana akcja burzenia w 1938 roku prawosławnych świątyń (zob. Czykwin, Radziukiewicz 2018).

Po czwarte, wielopłaszczyznowo skomplikowany okres wojny i czas powojenny, w którym zmieniły się m.in. statusy Kościołów, granice państw, nowa ideologia, układ geopolityczny i częściowe wysiedlenia miejscowej ludności. Trzeba przyznać, że o ile w okresie międzywojennym pomimo zasadniczych ograniczeń organizacyjno-duszpasterskich w sposób bezpośredni nie usuwano prawosławnych ze społeczności lokalnych, to akcja „Wisła" spowodowała siłowe zerwanie więzi łączących ludność prawosławną z rodzimym środowiskiem społecznym. Pod „przykryciem" narodowym ponad 40 tys. osób z Lubelszczyzny w 1947 roku w krótkim odstępie czasowym wywieziono w ramach akcji „Wisła" (zob. Kuprianowicz 2013, Misiłło 2013). Konsekwencje tego czynu dla Kościoła prawosławnego na Lubelszczyźnie są aktualne do dnia dzisiejszego. Pomijając straty materialne, przede wszystkim na okres ok. 10 lat nastąpiło zerwanie naturalnego procesu ciągłości życia wspólnot parafialnych, rozproszono wiernych, wzmocniły się antagonizmy międzyludzkie, zerwały się lub znacznie ograniczyły więzi sąsiedzkie i rodzinne, ugruntowały się stereotypy, a część prawosławnych w obawie przed represjami zaczęła ukrywać swoją tożsamość wyznaniową.

Celowe pomieszanie czynnika narodowego i przynależności wyznaniowej ugruntowało w świadomości prawosławnych z południowego Podlasia

poczucie dyskryminacji i zbiorowej odpowiedzialności za czyny, których nie popełnili. Było to tym bardziej niezrozumiałe, że konflikty na tle narodowościowym w przeszłości w tym regionie miały niewielkie natężenie, a w bardzo wielu miejscowościach w ogóle nie istniały. Takie uwarunkowania przeprowadzenia akcji „Wisła" w analizowanym regionie ugruntowały wśród prawosławnych poczucie odrębności, ale także utrwalały świadomość ciągłości i identyczności. Te cechy tożsamości zbiorowej mogły wyartykułować się przede wszystkim w odniesieniu do wyznania, bowiem inne elementy kultury w tak wyrazisty sposób nie identyfikowały owej społeczności. Natomiast wśród miejscowej ludności wyznania katolickiego oraz przybyszów zajmujących miejsca wysiedlonych narastało poczucie wyższości i traktowania prawosławnych i unitów jako innych, obcych czy wręcz niepożądanych. Wzmagało to poczucie odrębności i dystansu społecznego, który nie sprzyjał zacieśnianiu przyjaznych relacji.

6.1.3. Modele rozwiązywania konfliktów między mniejszościami a większością w opiniach badanych

Ustawa z 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym podaje, że mniejszością narodową jest grupa obywateli polskich, mniej liczna od pozostałej części ludności Polski, w sposób istotny odróżniająca się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją, dążąca do zachowania swojego języka, kultury i tradycji, mająca świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej, której przodkowie zamieszkiwali terytorium Polski przez co najmniej sto lat[7]. Mniejszość etniczna tym odróżnia się od mniejszości narodowej, że nie utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie. W ustawie wyszczególnionych zostało 9 mniejszości narodowych: białoruska, czeska, litewska, niemiecka, ormiańska, rosyjska, słowacka, ukraińska, żydowska oraz 4 mniejszości etniczne: karaimska, łemkowska, romska, tatarska. Dodatkowo język kaszubski otrzymał status języka regionalnego.

Ponadto ustawa przyznaje pewne prawa mniejszościom, w tym m.in. prawo do używania i pisowni imion oraz nazwisk zgodnie z zasadami języka mniejszości, swobodnego posługiwania się tym językiem w życiu prywatnym i publicznym oraz nauki w tym języku. Zgodnie z ustawą mieszkańcy gmin, w których mniejszość stanowi co najmniej 20% ludności, mogą się ubiegać o wprowadzenie swojego języka jako pomocniczego w kontaktach z urzędem gminy i używać dodatkowych nazw miejscowości i ulic.

Komunikat CBOS z 2015 roku informuje, że „tak jak przed dziesięcioma laty, najważniejszym kryterium decydującym o polskości jest – zdaniem ankietowanych – autoidentyfikacja, poczucie, że jest się Polakiem, a w drugiej kolejności polskie obywatelstwo. Mówiąc o mniejszościach narodowych i etnicznych, Polacy najczęściej mają na myśli Romów, Ukraińców, Niemców

[7] Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. z 2005 roku, nr 17, poz.141.

oraz Żydów. Istnienie tych mniejszości jest najsilniej zakorzenione w świadomości społecznej.

Większość badanych uważa, że mniejszości narodowe i etniczne powinny mieć prawo do kultywowania swojego języka – jego nauki w szkołach, uczenia się w swoim języku. W kwestii otrzymywania pomocy finansowej od państwa na podtrzymywanie własnej kultury i tradycji, a także możliwości porozumiewania się w swoim języku w urzędach lokalnych zdania są podzielone. Sprawy dotyczące sfery publicznej budzą natomiast nieco większy opór społeczny. Większość ankietowanych, podobnie jak przed dziesięcioma laty, sprzeciwia się umieszczaniu dwujęzycznych tablic z nazwami miejscowości oraz zwolnieniu z wymogu przekroczenia 5-procentowego progu wyborczego w wyborach do Sejmu" (Komunikat CBOS 2015, s. 13).

Również podobny poznawczo problem postawiono w badaniach w środowisku studenckim. Zapytano respondentów, czy zgadzają się z twierdzeniem, że działalność organizacji mniejszości narodowych i etnicznych oraz mniejszości religijnych w Polsce wychodzi na dobre zarówno większości, jak i mniejszości.

W przypadku mniejszości narodowych i etnicznych 9,3% respondentów w pełni potwierdziło wyrażoną w pytaniu tezę, 21,5% odpowiedziało „raczej tak", 12,1% „raczej nie", 6,5% zdecydowanie odrzuciło, a 50,6% nie potrafiło ustosunkować się do tak postawionego pytania. Uwzględniając łączne odpowiedzi „tak" i „raczej tak", trzeba odnotować, że zwolennikami takiego myślenia są częściej mężczyźni – 34,4%, niż kobiety – 29,5% (V – 0,227, p = 0,001) oraz 46,6% respondentów będących w bardzo dobrej sytuacji materialnej i 37,2% niezdecydowanych religijnie, ale przywiązanych do tradycji. Testy statystyczne informują o zależności istotnej statystycznie w przypadku miejsca zamieszkania. Największymi zwolennikami powyższego twierdzenia są studenci mieszkający w największych miastach regionu – 35,3% (V – 0,221, p = 0,000).

W przypadku działalności organizacji mniejszości religijnych badani studenci wykazują większą powściągliwość i w mniejszym zakresie pozytywnie ustosunkowują się do tak postawionego pytania. Dane informują, że 3,7% jest w pełni, a 19,6% częściowo przeświadczona o pozytywnym oddziaływaniu mniejszości religijnych na ogół społeczeństwa polskiego. Całkowicie neguje je 8,4% studentów, a 17,7% jest raczej negatywnie nastawiona. Podobnie jak w sytuacji postaw wobec mniejszości narodowych, 50,6% respondentów w ogóle nie ustosunkowało się do tego pytania. Szczegółowe zestawienia informują, że w kontekście religijnym więcej kobiet (26,9%) niż mężczyzn (13,8%) widzi pozytywną stronę działalności organizacji mniejszości religijnych. Ponadto pozytywnie ustosunkowują się do tej tezy osoby „głęboko wierzące" – 30,0%, i „wierzące" – 28,9%, będące w stosunkowo najlepszej sytuacji materialnej – 33,1%, i 50,0% mieszkających w małych miastach liczących do 10 tys. mieszkańców (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 131–132).

Dystansowanie się badanych wobec działalności mniejszości religijnych i narodowych jest spowodowane możliwością intensyfikacji konfliktów. Trzeba przyznać, że postawa respondentów wobec rozwiązywania ewentualnych konfliktów między mniejszościami a większością jest koncyliacyjna. Na pytanie, jaki model preferują przy rozwiązywaniu konfliktów, 67,3% badanych uznało, że mniejszość i większość powinny rozmawiać ze sobą i wspólnie ustalić rozwiązanie korzystne dla obu stron. Jednostronne rozwiązanie, które stanowi, że większość narzuca mniejszości swoje rozwiązanie, jest bliskie 16,8%, a 5,6% uważa, że to mniejszość powinna narzucać swoje rozwiązanie. Natomiast dla 10,3% konflikty będą nierozwiązywalne i nadal będą trwały.

W analizowanych badaniach zapytano respondentów o modelowe rozwiązywanie konfliktów między mniejszościami religijnymi i narodowymi a większościami. Postawienie takiego pytania zakłada istnienie takich konfliktów. Powyższą tezę weryfikuje przede wszystkim praktyka badawcza oraz uprzednio przedstawione spory w przestrzeni konfesyjnej, które w jednoznaczny sposób informują o takich zdarzeniach. Celem tak postawionego problemu było nie tylko poznanie opinii badanych na temat sposobów rozwiązywania konfliktów, lecz także poznanie pewnego zakresu otwartości wobec osób deklarujących inną nację czy religię.

Tabela 27. Jaki model Pan/-i preferuje przy rozwiązywaniu konfliktów między mniejszościami a większościami religijnymi (w proc.)?

L.p	Wyszczególnienie	Tak	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
1	Większość narzuca mniejszości swoje rozwiązanie.	26,9	51,2	21,9	100,0
2	Mniejszość i większość rozmawiają ze sobą i wspólnie ustalają rozwiązanie dobre dla obu stron.	64,2	18,9	16,9	100,0
3	Mniejszości narzucają większości swoje rozwiązanie.	9,9	79,6	10,5	100,0
4	Konflikty pozostają nierozwiązane, pozostają w zawieszeniu.	11,4	64,2	24,4	100,0

Źródło: Badania własne.

Z powyższego zestawienia wynika kilka kwestii, które można przyporządkować trzem modelom postaw badanych. Po pierwsze, respondenci uważają, że konflikty należy wspólnie rozwiązywać w taki sposób, aby efekt był dla obu stron satysfakcjonujący. Taki model nazwiemy „koncyliacyjnym". Trzeba nadmienić, że jest to najbardziej oczekiwany sposób rozwiązania konfliktów religijnych, bowiem taką opinię wyraża 64,2% badanych. Zwolennikami takiego rozwiązania są przede wszystkim respondenci deklarujący swój związek z zachodnią cywilizacją – 72,0%, posiadający

wykształcenie wyższe – 75,0%, lub podstawowe – 71,4%, prawosławni – 87,8%, kobiety – 69,3%, i osoby w średnim wieku – 70,4%.

W drugiej kolejności 26,9% badanych prawo do rozwiązania konfliktów przyznało większości, bo uznało, że większość religijna powinna w kwestiach spornych narzucić swoje rozwiązanie mniejszości. Taki model możemy nazwać „większościowym". Aprobują go przede wszystkim osoby młode do 34 lat – 35,1%, mężczyźni – 32,2%, rzymscy katolicy – 29,7%, i osoby nieidentyfikujące się z którąkolwiek z cywilizacji – 30,6%.

Model „mniejszościowy" oznacza narzucanie przez mniejszości swoich rozwiązań dotyczących rozwiązywania konfliktów. Ogółem takie rozwiązanie akceptuje 9,9% badanych i jest bliskie respondentom identyfikującym się ze wschodnią – 10,9%, oraz wschodnią i zachodnią cywilizacją – 10,3%, z wykształceniem podstawowym – 28,5%, kobietom 10,3%, osobom młodym, do 34. roku życia – 13,0%, i generalnie mniejszościom religijnymm np. prawosławnym – 12,2%, i deklarującym religie niechrześcijańskie – 50,0%.

Ważnym aspektem tego problemu jest fakt, że duży odsetek badanych nie preferuje żadnego z zaproponowanych modeli rozwiązania konfliktów religijnych i w tej sprawie nie ma sprecyzowanych opinii, a 11,4% wprost twierdzi, że konfliktów nie da się rozwiązać. Należy również nadmienić, że respondenci w bardzo podobny sposób odnieśli się do sposobów rozwiązywania konfliktów między mniejszościami a większościami narodowymi. Zarówno ogólne dane empiryczne, jak i zestawienia szczegółowe w żaden sposób nie zmieniły opinii badanych na temat sposobów rozwiązywania konfliktów. Stąd można domniemywać, że relacje badanych na styku „mniejszość – większość" są ugruntowane społecznie i mają względnie stały charakter.

Problematyka relacji pomiędzy większością a mniejszością w tym opracowaniu została jedynie zasygnalizowana. Pogranicze kulturowe, którego immanentną cechą jest zróżnicowanie poszczególnych społeczności, wymusza określone postawy jego członków. Z przedstawionych danych wynika raczej przyjazne i pełne zrozumienia stanowisko respondentów wobec mniejszości. Można domniemywać, że respondenci chcą z odmiennymi grupami niż własna wspólnie rozwiązywać ewentualne konflikty i razem budować własną przyszłość. Na ważność zróżnicowania kulturowego środowiska w kontekście tożsamości zwraca uwagę J. Nikitorowicz, który sugeruje, że „im większa akceptacja siebie, tym większa akceptacja innego. Silne poczucie tożsamości daje poczucie siły i otwiera drogę do tolerancji. Tożsamość wspólnoty zasadza się bowiem na wspólnej kulturze, języku, pamięci historycznej, religii, tradycji itp. Akceptowanie tożsamości odrębnej od naszej jawi się w relacjach międzyludzkich jako warunek relacji" (Nikitorowicz 1997, s. 72).

6.2. Stosunek badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych

Podstawowym celem niniejszego podrozdziału jest przedstawienie opinii badanych na temat systemów politycznych i gospodarczych oraz próba sprecyzowania profili ideologicznych ludności mieszkającej na południowym Podlasiu. Zatem analizy nie będą dotyczyły całościowych systemów gospodarczych czy politycznych dokonanych przy uwzględnieniu takich kwestii jak: ewolucja systemu politycznego, konstytucja i jej zasady ustrojowe, władza ustawodawcza – parlament, władza wykonawcza – głowa państwa i rządu, władza sądownicza, system partyjny oraz grupy interesu. Będzie to wstępna refleksja dotycząca postaw badanych wobec systemów politycznych i gospodarczych w perspektywie ogólnej terminologii definiującej poszczególne systemy.

Za ustrój polityczny zazwyczaj uznaje się określoną strukturę organizacyjną organów państwowych, czego wyrazem jest zakres i sposób sprawowania władzy. Ustrój polityczny jest przymiotem władzy, posiada pewien zakres i kierunki działania państwa. Ustrój polityczny nacechowany jest ideologią opartą na pewnym światopoglądzie. Może być zmienny, w zależności od zmieniającej się władzy. Definicja politologiczna dopuszcza zamienność terminu „ustrój polityczny" z „systemem politycznym". Oba pojęcia są podobne i mogą być stosowane zamiennie. Zarówno system polityczny, jak i ustrój polityczny opisują zjawiska polityczne zachodzące w państwie i cechy z nim związane (por. Antoszewski, Herbut 2007, Gulczyński 2002).

W nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń zapytano badanych o ich preferencje ustrojowe w państwie. Respondenci mieli możliwość ustosunkowania się do poszczególnych ustrojów w skali od całkowitej akceptacji do całkowitej negacji. Stosunek badanych wobec niniejszego problemu przedstawiono tabelarycznie w formie rangowej. Przy rangowaniu brano pod uwagę wskaźnik całkowitej akceptacji poszczególnego ustroju.

Tabela 28. Stosunek respondentów wobec ustrojów politycznych (w proc.)

Jaka jest Pana(-i) opinia dotycząca następujących cech poszczególnych ustrojów politycznych?	Całkowicie się zgadzam	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Całkowicie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć	Razem
Władzę sprawują przedstawiciele wybrani przez ogół obywateli, zgromadzeni w parlamencie	36,8	43,3	9,0	4,0	6,9	100,0

Państwo praworządne, a istotą jest poszerzenie zakresu wolności jednostki we wszystkich sferach życia społecznego	31,8	43,3	9,4	5,0	10,5	
Władzę sprawuje jedna osoba (partia) a ideologia obejmuje niemal wszystkie sfery życia społecznego	9,4	24,4	17,9	36,3	12,0	100.0
Monarcha stoi na czele kraju jako reprezentant władzy suwerennej	9,0	31,8	26,4	18,9	13,9	100,0
Państwo opiera się na ideologii ograniczenia prywatnej własności i budowie struktur socjalnych w duchu kolektywizmu	7,5	17,9	26,9	33,8	13,9	100,0

Źródło: Badania własne.

Z powyższego zestawienia dość jednoznacznie wynika, że ustrój demokratyczny i liberalny jest znacznie bardziej akceptowalny przez badanych od systemów: autorytarnych, monarchicznych czy komunizmu. W porównaniu z postawami studentów w tej kwestii wyraźnie widać stabilizację postaw oraz wyrazistość poglądów. „Ogólnie dla 35,3% młodzieży trudno było w jakikolwiek sposób ustosunkować się do przedstawionego w kafeterii ustroju państwa, a 13,5% odrzuciło wszystkie ustroje, co może oznaczać całkowite zdystansowanie wobec polityki państwa. Taka sytuacja jest częściowo zrozumiała ze względu na wiek badanych, którzy praktycznie niedawno uzyskali prawo do udziału w wyborach i niejako współdecydowania o losach państwa. Obserwując odpowiedzi badanych, należy odnotować, że respondenci najchętniej opowiadali się za ustrojem demokratycznym, w którym władza należy do ogółu obywateli, ponieważ taką tezę całkowicie popiera 35,5% badanych, a kolejne 38,3% wykazuje częściowe poparcie" (Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 128).

Natomiast w relacjonowanych badaniach ustrój demokratyczny najbardziej odpowiada osobom w wieku 39–49 lat, bowiem 53,7% całkowicie akceptuje ten ustrój (V – 0,150, p = 0,000), oraz respondentom mieszkającym w miastach do 50 tys. mieszkańców, wśród których 43,5% całkowicie, a co druga osoba częściowo akceptuje demokrację (V – 0,173, p = 0,000). Pełną akceptację ustroju demokratycznego deklaruje 57,1% badanych z wykształceniem podstawowym i 40,8% z wyższym. Natomiast najbardziej sceptyczne wobec ustroju demokratycznego są osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym, gdyż tylko 28,6% w pełni go akceptuje (V – 0,183, p = 0,000).

Zależność istotną statystycznie wobec ustroju demokratycznego o słabej sile (V – 0,193, p = 0,000) wykazują identyfikacje cywilizacyjne i wyznaniowe badanych. Generalnie prawosławni (48,8%) oraz respondenci utożsamiający się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją (46,5%) i wyłącznie wschodnią (39,0%) częściej od pozostałych całkowicie akceptują ustrój demokratyczny. Ustrój demokratyczny w pełni akceptuje co piąta osoba związana z cywilizacją wschodnią i 27,8% z żadną oraz 35,1% rzymskich katolików.

Znacznie mniejsze rozbieżności występują w pełnej akceptacji ustroju liberalnego, bowiem taką postawę prezentuje 34,1% rzymskich katolików i 30,4% prawosławnych, a także 36,6% identyfikujących się ze wschodnią cywilizacją i 32,0% z zachodnią. Ustrój liberalny całkowicie akceptuje 39,8% osób ze średnim wykształceniem i tylko 14,3% z podstawowym (V – 0,128, p = 0,003). Podobnie jak w przypadku ustroju demokratycznego respondenci mieszkający w średnich miastach (36,9%) oraz bardziej kobiety (35,1%) niż mężczyźni (27,6%) w pełni akceptują ten ustrój. Liniowy charakter odpowiedzi charakteryzuje respondentów w kontekście ich wieku, gdyż wraz z wiekiem rośnie pełna akceptacja ustroju liberalnego. W kategorii 18–34 lat wskaźnik pełnej akceptacji wynosi 27,3%, 35–49 lat – 33,3%, 50–64 lat – 35,0%, a powyżej 64 lat – 36,7% (V – 0,151, p = 0,000).

Generalnie trzeba stwierdzić, że ustrój autorytarny i monarchiczny jest akceptowany w podobnym zakresie. W przypadku takich zmiennych jak wiek, miejsce zamieszkania czy wyznanie nie zauważono różnic istotnych statystycznie. Powyższe ustroje są o 3–4% bardziej akceptowane przez osoby identyfikujące się z cywilizacją wschodnią lub wschodnią i zachodnią. Ustrój autorytarny jest najbardziej akceptowany przez osoby z wykształceniem zawodowym, bowiem co druga osoba w pełni, a co czwarta częściowo akceptuje ten ustrój. Natomiast monarchię w pełni popiera 14,3% respondentów z wykształceniem podstawowym.

Dla porównania w badaniach przeprowadzonych w środowisku studentów mieszkających na południowym Podlasiu odnotowano, że monarchię konstytucyjną całkowicie popierało 17,8%, a 43,9% częściowo. W kontekście tego ustroju nie odnotowano zależności istotnych statystycznie, aczkolwiek ku takiemu ustrojowi częściej skłaniały się kobiety – 50,3%, 66,1% niewierzących i 60,1% respondentów będących w stosunkowo najlepszej sytuacji materialnej. Duży odsetek badanych był pozytywnie nastawiony do rządów autorytarnych, bowiem około 13% całkowicie popierało taki ustrój, a co czwarty badany jest skłonny zaakceptować taki system polityczny. Najmniejszą akceptację wśród studentów uzyskał system, który ogranicza prywatną własność i zamierza budować struktury socjalne w duchu kolektywizmu. Ogólnie ustrojowi socjalistycznemu sprzyjało 38,3% badanych, z czego tylko 8,4% w pełni. Najchętniej taki ustrój wspierało około połowy respondentów deklarujących głęboką wiarę i będących w najlepszej sytuacji materialnej (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 129).

W analizowanych badaniach ustrój komunistyczny w pełni akceptuje 7,5%, a częściowo 17,9%. Najwyższymi wskaźnikami pełnej akceptacji ogra-

niczania prywatnej własności i budowy struktur socjalnych w duchu kolektywizmu charakteryzują się osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym – 17,1%, osoby, które ukończyły 64 lata – 13,3%, identyfikujący się ze wschodnią cywilizacją – 10,9%, i mieszkający w dużych miastach – 9,2%.

Pewnym podsumowaniem postaw badanych wobec ustrojów politycznych będzie ogólne zestawienie wskaźników, które wskazują akceptację bądź odrzucenie poszczególnych systemów politycznych. Wskaźnik akceptacji będzie oznaczał sumę odpowiedzi „całkowicie się zgadzam" i „raczej się zgadzam", a braku akceptacji – sumę odpowiedzi „całkowicie się nie zgadzam" i „raczej się nie zgadzam".

Tabela 29. Stopień akceptacji poszczególnych ustrojów politycznych (w proc.)

Ustrój/system polityczny	Akceptacja	Brak akceptacji
Demokratyczny	80,7	13,0
Liberalny	75,1	14,4
Monarchiczny	40,8	45,3
Autorytarny	33,8	54,2
Komunistyczny	25,4	60,7

Źródło: Badania własne.

Ogólne zestawienie postaw badanych wobec ustrojów politycznych potwierdza wcześniejsze ustalenia, które informowały o większej akceptacji dwóch ustrojów, które odpowiadają ideom demokratyczno-liberalnym. Pozostałe ustroje wzbudzają u większości respondentów raczej niechęć niż akceptację. Wyraźny brak akceptacji badani wyrazili wobec ustroju komunistycznego, bowiem 60,7% z nich negatywnie ustosunkowało się do ideologii ograniczenia prywatnej własności i budowy struktur socjalnych w duchu kolektywizmu.

W szerszy kontekst poznawania opinii badanych o ustrojach politycznych wkomponowuje się próba określenia profili ideologicznych badanych. Badania sondażowe dość cyklicznie informują zainteresowanych o poglądach politycznych społeczeństwa polskiego. Badania zrealizowane przez CBOS w lutym i marcu 2017 roku wykazały, że „uczestnictwo w ewentualnych wyborach parlamentarnych deklarowało średnio 67% dorosłych Polaków. Spośród nich spora grupa była jednak niezdecydowana, na kogo głosować – co ósmy z potencjalnych wyborców (12%) nie miał żadnych konkretnych preferencji co do partii, za którą gotów byłby opowiedzieć się w wyborach. W sumie zatem posiadanie sprecyzowanych sympatii partyjnych można przypisać prawie 3/5 uprawnionych do głosowania (57%). To dużo, zważywszy na fakt, że w ostatnich wyborach parlamentarnych poparcie dla którejś ze startujących wówczas inicjatyw politycznych zdecydowała się wyrazić tylko nieco ponad połowa Polaków (frekwencja wyborcza wyniosła niespełna 51%)" (Komunikat CBOS nr 38/2017, s. 2).

Późniejsze badania zrealizowane przez tę samą pracownię wykazały, że „choć w ujęciu ogólnym zainteresowanie polityką dotyczy niezbyt dużego odsetka obywateli, w dłuższej perspektywie obserwujemy jego niewielki, ale systematyczny wzrost. W sumie badani nieco częściej o polityce dyskutują, niż się nią w sensie poznawczym interesują. Może to wskazywać, że w ostatnich latach polityka dość wyraźnie wkroczyła w życie Polaków, w związku z czym respondenci częściej rozmawiają na tematy polityczne. Rodzina i miejsce pracy to środowiska, w których wymiana opinii na tematy polityczne odbywa się najczęściej. Choć Polacy w kwestii poglądów i wyborów politycznych w większości nadal uważają się za jednostki" (Komunikat CBOS nr 153/2017).

W październiku 2015 roku CBOS opublikował analizę długofalowych trendów dotyczących identyfikacji światopoglądowej Polaków, poświęcając szczególną uwagę ludziom młodym. Zaobserwowano wtedy interesujące zjawisko: odsetek osób o poglądach prawicowych wśród badanych w wieku od 18 do 24 lat gwałtownie rósł, osiągając wartości wyższe niż wśród ogółu respondentów. Wcześniej młodzi ludzie zazwyczaj okazywali się mniej zdecydowani niż starsi Polacy – rzadziej deklarowali poglądy zarówno prawicowe, jak i lewicowe, a częściej „uciekali" w odpowiedzi neutralne, wybierając polityczne centrum, albo odmawiali określenia swojego światopoglądu w tych kategoriach (Komunikat CBOS nr 135/2015).

Interesujące jest to, że w latach 2013–2015 wzrostowi odsetka deklaracji prawicowych wśród młodzieży towarzyszyła podobna (choć mniej intensywna) tendencja wśród ogółu badanych, w kolejnych miesiącach nie obserwujemy jednak tej zgodności. Poziom identyfikacji z prawicą wśród ogółu badanych utrzymuje się na podobnym poziomie, pomimo widocznego spadku popularności wśród respondentów w wieku od 18 do 24 lat. Niezwykle interesującym momentem jest druga połowa roku 2016, kiedy zaobserwowaliśmy najpierw wyraźny wzrost, a następnie spadek identyfikacji prawicowych wśród najmłodszych badanych. Wśród ogółu respondentów wahania okazały się zdecydowanie mniejsze. Podobnie jak w innych momentach, identyfikacje młodzieży okazują się mniej stabilne niż starszych ankietowanych, podlegają bardziej dynamicznym zmianom w zależności od sytuacji społecznej. Silny wzrost, a potem spadek poziomu identyfikacji wśród badanych w wieku od 18 do 24 lat między wiosną a jesienią 2016 roku mogą mieć bezpośredni związek z ważnymi wydarzeniami politycznymi: uruchomieniem – wprowadzonego przez (prawicowy) rząd i cieszącego się bardzo wysokim poparciem społecznym – programu Rodzina 500+ oraz jesiennymi „czarnymi protestami" przeciwko postulatom zaostrzenia prawa aborcyjnego. Także w innych momentach deklaracje światopoglądowe młodzieży podlegają znacznie większym wahaniom niż przekonania starszych. Są mniej stabilne, w większym stopniu zależne od aktualnych wydarzeń politycznych.

Rozpowszechnione przekonanie o prawicowości polskiej młodzieży okazuje się więc nieaktualne. Co prawda poglądy prawicowe nadal przeważają nad lewicowymi, ale najmłodsi badani nie wyróżniają się pod tym

względem spośród ogółu Polaków. Respondenci w wieku od 18 do 24 lat rzadziej niż starsi identyfikują się z poglądami prawicowymi (podobnie zresztą jak i z lewicowymi). Okres kilku miesięcy roku 2015, gdy nastąpiła kulminacja gwałtownego trendu wzrostowego, okazał się pod tym względem wyjątkowy. Na przełomie roku 2015 i 2016 sytuacja wróciła do stanu poprzedniego, a niższy poziom identyfikacji najmłodszych badanych zarówno z poglądami prawicowymi, jak i z lewicowymi utrzymuje się do dzisiaj. Młodzi ludzie nie są też wcale bardziej radykalni niż starsi – przeciwnie: rzadziej wybierają skrajne punkty skali, ich poglądy są więc mniej zdecydowane (Komunikat CBOS nr 102/2017).

Badania zrealizowane w środowisku studenckim na wschodnim pograniczu pokazały trudności przy określeniu profilu preferencji ideologicznych badanych, „ponieważ 33,8% badanych uznało, że nie potrafi określić profilu ideologicznego, 45,8% nie ma zdania, a tylko 20,5% badanych w pewien sposób ma określony pogląd. Porównując łącznie wskaźniki akceptujące konkretny profil w stosunku do jego negacji, możemy zauważyć, iż przeważają postawy młodzieży o charakterze prawicowym, o czym świadczy fakt, że akceptuje je 30,8% respondentów. Lewicowy profil jest bliższy 23,3% respondentów, a centrowy 20,5%. Negatywne zdanie w stosunku do profilu lewicowego prezentuje 29,0% studentów, wobec centrowego 23,4%, a w stosunku do prawicowego 21,5%. Najbardziej wyraziste poglądy respondenci wyrażają wobec profilu prawicowego, bowiem zdecydowanie za nim opowiada się 17,7%, a 11,2% zdecydowanie je odrzuca" (Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 126).

Wielce zbliżone opinie dotyczące przekonań politycznych występują również wśród ogółu mieszkańców południowego Podlasia. Podobnie jak w przypadku studentów największy odsetek badanych skłania się ku ideologii prawicowej. Ogólnie profil prawicowy deklaruje 31,3% badanych, z czego zdecydowanie 16,4%. Lewicowość jest bliska 21,4% badanych, a profil centrowy reprezentuje 19,9% respondentów.

Tabela 30. Profile ideologiczne respondentów (w proc.)

Który z profili ideologicznych najbardziej odpowiada Pana/i przekonaniom?	Zdecydowanie tak	Raczej tak	Nie mam zdania	Raczej nie	Zdecydowanie nie	Razem
Lewicowy	7,5	13,9	42,3	14,9	21,4	100,0
Centrowy	7,0	12,9	48,3	18,9	12,9	100,0
Prawicowy	16,4	14,9	39,3	14,4	15,0	100,0
Nie potrafię określić swoich przekonań ideologicznych	20,4	10,4	38,3	11,4	19,5	100,0

Źródło: Badania własne.

Dla ogólnego spojrzenia w problematykę ideologiczną trzeba zaznaczyć, iż 30,8% stwierdziło, że nie potrafi określić swoich przekonań, a kolejne 38,3% w tej kwestii nie ma zdania. Powyższe zestawienie oznacza, że 69,1% badanych dystansuje się wobec jasnych deklaracji ideologicznych, 19,5% badanych zdecydowanie, a 11,4% raczej odrzuca brak przekonań ideologicznych.

Gdy analizuje się powyższe zestawienie w perspektywie autodeklaracji cywilizacyjnej, okazuje sięm że profil lewicowy jest bardziej akceptowalny przez respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, gdyż 10,9% w sposób zdecydowany, a 14,6% raczej umiarkowany identyfikuje się z ideologią lewicową. Natomiast w przypadku respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią tylko co piąty badany jest raczej skłonny identyfikować swoje przekonanie z lewicowością.

Centrowy profil jest najbliższy respondentom identyfikującym się jednocześnie z cywilizacją wschodnią i zachodnią, bowiem 10,3% w sposób zdecydowany deklaruje swoje przywiązanie do tej ideologii. Identyczną deklarację składa 8,5% zwolenników cywilizacji wschodniej i 4,0% zachodniej. Natomiast ogólny wskaźnik akceptujący profil centrowy (łączne odpowiedzi „zdecydowanie tak" i „raczej tak") wygląda następująco: cywilizacja wschodnia i zachodnia – 24,1%, zachodnia – 24,0%, wschodnia – 19,5%.

Przyjmując łączny wskaźnik identyfikacji ideologicznej, prawicowe przekonanie deklaruje 48,0% respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią, 29,5% ze wschodnią i zachodnią i 26,8% ze wschodnią. Analizy statystyczne w przypadku zmiennej niezależnej, którą jest identyfikacja cywilizacyjna, wskazują zależność istotną statystycznie o słabe sile (V – 0,173, p = 0,000).

Również pozostałe zmienne korelują z przekonaniami badanych. Operując ogólnym wskaźnikiem ukazującym akceptację respondentów poszczególnych profili ideologicznych, można uznać, że lewicowość (29,6%) i centrowość (25,1%) jest najbardziej akceptowana przez osoby w wieku 35–49 lat. Natomiast profil prawicowy dominuje w kategorii najmłodszej, tj. 18–34 lat – 29,8%. Charakterystyczne, że osoby, które przekroczyły 64. rok życia, nie charakteryzują się zdecydowanymi czy radykalnymi poglądami politycznymi i na średnim poziomie deklarują swój związek ze wszystkimi profilami ideologicznymi.

W przypadku profilu lewicowego i centrowego płeć nie różnicuje w sposób zasadniczy badanych, natomiast profil prawicowy jest zdecydowaną domeną mężczyzn, wśród których 39,9% deklaruje taki związek, z czego 21,8% w sposób zdecydowany. Natomiast wykształcenie generalnie nie różnicuje badanych w kontekście poszczególnych profili ideologicznych, a jedynie wskazuje na to, że osoby bardziej wykształcone częściej są w stanie określić swoje przekonania, np. 33,7% z wyższym wykształceniem i 57,1% z podstawowym.

Wyraźne zróżnicowanie poglądów występuje w przypadku identyfikacji wyznaniowej. Generalnie profil lewicowy akceptuje 11,6% rzymskich

katolików i 48,7% prawosławnych, centrowy 17,6% rzymskich katolików i 26,7% prawosławnych, prawicowy – 34,4% rzymskich katolików i 24,4% prawosławnych.

Zaprezentowane powyżej zestawienia dotyczące przekonań politycznych badanych pozwalają na pewne ustalenia. Respondenci mieszkający na wschodnim pograniczu w sposób zdecydowany pozytywnie zaopiniowali ustrój demokratyczny i liberalny. Ponad 80% badanych pragnie żyć w kraju w którym władzę sprawują przedstawiciele wybierani przez ogół obywateli, a ponad 75% podkreśla wagę praworządności i chęć poszerzania wolności jednostkowej we wszystkich sferach życia społecznego. Dane szczegółowe wykazały, że respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią częściej od pozostałych deklarują swoje przywiązanie do ustroju demokratycznego, zaś zwolennicy cywilizacji zachodniej w większym zakresie akcentują cechy liberalizmu. Powyższe postawy mają przełożenie na deklaracje w zakresie profili ideologicznych. Profil lewicowy jest bliższy respondentom identyfikującym się z cywilizacją wschodnią, a profil prawicowy z zachodnią. Wspólnym mianownikiem wschodniej i zachodniej cywilizacji stał się profil centrowy, bowiem respondenci którzy identyfikują się z obiema cywilizacjami, w nim lokują swoje przekonania polityczne. W tym zakresie element wspólny, aczkolwiek różnorodny, pozwala na identyfikację pogranicza cywilizacyjnego.

Zakładając, że ustrój polityczny określa rodzaj i zakres władzy politycznej w danym państwie, to ustrój gospodarczy decyduje o całokształcie stosunków gospodarczych w państwie, a w szczególności o własności środków produkcji. Te dwa rodzaje ustrojów są ze sobą powiązane i oddziałują na siebie. Stąd w sposób analogiczny zostaną przedstawione opinie respondentów na temat poszczególnych form działalności gospodarczej.

Tabela 31. Opinie respondentów wobec różnych form działalności gospodarczej (w proc.)

Jaka jest Pana(-i) opinia dotycząca poszczególnych form/rodzajów działalności gospodarczej?	Całkowicie się zgadzam	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Całkowicie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć	Razem
Gospodarka centralnie sterowana	7,0	31,3	23,9	20,4	17.4	100,0
Indywidualna działalność gospodarcza	24,9	50,7	9,5	2,5	12,4	100,0
Działalność oparta na spółdzielczości	13,9	37,8	23,9	4,5	19,9	100,0

Źródło: Badania własne.

Generalnie respondenci najbardziej zaakceptowali indywidualną formę gospodarzenia, bowiem 75,6% badanych akceptuje taką formę gospodar-

ki. Zdecydowanie niżej oceniono spółdzielczość i gospodarkę centralną. Ogólny wskaźnik zwolenników gospodarki centralnie sterowanej wynosi 38,3%, jednak tylko 7,0% całkowicie się zgadza z ta formą działalności gospodarczej. Największymi zwolennikami tej formy są osoby posiadające podstawowe wykształcenie – 42,8%, respondenci młodzi w wieku 18–34 lat – 44,1%, wyznawcy prawosławia – 48,7%, i mieszkańcy dużych miast – 42,9%.

Działalność opartą na spółdzielczości akceptuje 51,7% badanych. Taka forma gospodarki jest atrakcyjna w środowisku respondentów mieszkających w dużych miastach – 58,1%, oraz wśród osób w wieku 50–64 lat – 57,5%. Natomiast indywidualna forma stanowi domenę ludzi młodych w wieku 18–43 lat – 76,6%, mieszkańców dużych miast – 78,6%, rzymskich katolików – 80,4%, i posiadających wyższe wykształcenie – 82,8%.

W kontekście identyfikacji cywilizacyjnej można zauważyć, że respondenci związani ze wschodnią cywilizacją bardziej od pozostałych identyfikują się z gospodarką centralną – 43,9%, u zwolenników zachodniej cywilizacji dominuje indywidualna forma gospodarowania – 88,0%, a respondenci identyfikujący się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją bardziej od pozostałych akceptują spółdzielcze formy – 58,5%.

Końcowe zestawienie oparte na badaniu empirycznym w pewnym zakresie potwierdza zróżnicowany obraz cywilizacji wschodniej i zachodniej. Zarówno w sferze gospodarczej, jak i politycznej zwolennicy wschodniej kultury są bardziej skłonni akceptować centralne sterowanie państwem i gospodarką. Natomiast kultura zachodnia opiera się bardziej na indywidualizmie i wolności jednostkowej. Niemal idealnie powyższe ustalenia dotyczące sfery gospodarczo-politycznej potwierdza przynależność kościelna badanych. Zwolennicy prawosławia wyraźnie utożsamiają się z cywilizacją wschodnią lub jednocześnie wschodnią i zachodnią, zaś u rzymskich katolików dominują cechy cywilizacji zachodniej. Można zadać pytanie, czy ten fakt już jednoznacznie nas uświadamia, że mamy do czynienia z pograniczem cywilizacyjnym? Sądzę, że na tym etapie analiz możemy w sposób jednoznaczny stwierdzić, że respondenci wykazują nie tylko na poziomie deklaracji zróżnicowanie cywilizacyjne, lecz także znamionuje ich posiadanie określonego kompleksu cech charakteryzujących sąsiadujące ze sobą cywilizacje. Jest to ważny aspekt pogranicza cywilizacyjnego, którego dopełnieniem będzie analiza relacji międzycywilizacyjnych.

6.3. Zaufanie społeczne wobec wybranych instytucji i dziedzin życia społecznego

Zaufanie społeczne jest bardzo złożonym zagadnieniem ze ściśle wkomponowaną problematyką w całościowy proces funkcjonowania społeczeństwa. Problemem zaufania społecznego zajmowało się wielu intelektuali-

stów z różnych dziedzin nauki. Wśród socjologów należy wymienić chociażby F. Fukuyamę 1997, A. Giddensa 2001, U. Becka 2004 czy P. Sztompkę 2007. Sam termin nie jest jednoznacznie zdefiniowany czy precyzyjnie określony. Z pewnością ma charakter wielowymiarowy i wielokontekstowy i dotyczy przekonania czy wiary jednostek w dobre intencje innych podmiotów. Zaufanie społeczne według P. Sztompki to „zakład podejmowany na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi" (Sztompka 2007, s. 70). Według P. Sztompki zaufanie jest ważnym elementem kultury, regułą działania jednostek oraz zbiorowości. Stąd wspomniany wyżej autor twierdzi, że kulturowe imperatywy oddziałują nie tylko na zaufanie wybiórcze, „mogą także wymagać zaufania uogólnionego lub uogólnionej nieufności, narzucać «atmosferę» czy «klimat» zaufania i nieufności w stosunku do wszelkich obiektów" (Sztompka 2005, s. 316).

Na normatywny kontekst znaczenia zaufania społecznego zwraca uwagę F. Fukuyama. Zaufanie rozumie jako „mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie oparte na wspólnie wyznawanych normach" (Fukuyama 1997, s. 40). Zatem zaufanie jest wartością o charakterze niematerialnym odnoszącą się do jednostek funkcjonujących w rzeczywistości społecznej. Jest relacją naszych oczekiwań wobec innych jednostek, zbiorowości, przedmiotów, instytucji, systemów czy technologii.

Za J. Szymczykiem możemy przyjąć, że zaufanie „jest pewnego rodzaju silniejszym lub słabszym przekonaniem czy wiarą jednostek w dobre intencje innych podmiotów, że ich nie skrzywdzą, nie oszukują w ramach podejmowanych decyzji, aktywności, co oznacza w konsekwencji redukcję u ludzi ufających sobie nawzajem niepewności, strachu, ryzyka" (Szymczyk 2016, s. 9).

Szczególna skala zaufania społecznego jest widoczna w kontekście współczesnych, bardzo zróżnicowanych kulturowo społeczeństw. Niezbędne dla harmonijnej koegzystencji dzisiejszych społeczeństw wydaje się umiejscowienie w przestrzeni publicznej własnych przekonań aksjonormatywnych w perspektywie odmiennych przekonań innych grup społecznych. Stąd słuszne wydaje się wyodrębnienie przez A. Śliz i M. Szczepańskiego dwóch wymiarów zaufania społecznego: wymiaru życia prywatnego i życia publicznego. „Poziom zaufania zarówno prywatnego, jak i publicznego pozytywnie koreluje z otwartością ludzi na współczesne działanie, pokojową koegzystencję; *a contrario* – z przestrzenną i społeczną separacją, a także konfliktem" (Śliz, Szczepański 2016, s. 160).

W perspektywie współczesnych społeczeństw wielokulturowych powyższe założenia i analizy dokonane przez wymienionych autorów wydają się niezmiernie adekwatne wobec analizy zaufania społecznego w społecznościach przygranicznych, w których różnorodność językowa, narodowa, religijna, regionalna nie zanika, a rozwija się i wkomponowuje w nowe wymiary realiów współczesnych społeczeństw. Pogranicza, jak twierdzi A. Sa-

dowski, są laboratoriami wielokulturowości, które kumulują w sobie różnie tradycje i kultury (por. Sadowski 2015, s. 41–60).

We współczesnej socjologii dominują podejścia, które łączy skłonność do „wyjaśniania zjawisk społecznych w kategoriach indywidualnych działań i niechęć do wprowadzania jakichkolwiek bytów społecznych, które miałyby status ponadjednostkowy" (Marody, Giza-Poleszczuk 2004, s. 36). W tej perspektywie pojęcie „zaufania" można odnieść do postaw polegających na zawierzeniu wobec partnerów interakcji i wkomponować je w istotę teorię więzi społecznych. Drugi socjologiczny sposób ujęcia zaufania wskazuje na fundamentalny składnik tzw. kapitału społecznego, czyli dyspozycji charakteryzujących nie jednostki, ale całą zbiorowość ludzką, grupę, społeczność lokalną, w tym również wspólnotę obywatelską. Zaufanie jako cnota zbiorowa zwiększa zdolność do współpracy i szansę osiągnięcia wspólnotowych korzyści (por. Bartoszek 2003, s. 139).

Ten problem jest szczególnie ważny w perspektywie funkcjonowania społeczności na pograniczach, gdzie zróżnicowanie kulturowe i społeczne stanowi rdzeń wszelkich działań społecznych, wokół których kształtują się wzajemne relacje. Stąd celem tego podrozdziału będzie ukazanie poziomu zaufania mieszkańców wschodniego pogranicza wobec wybranych instytucji i różnych adresatów życia społecznego. Uznając złożoność poszczególnych obiektów, Piotr Sztompka wśród adresatów zaufania wymienia: a/ konkretne jednostki, z którymi wchodzimy w bezpośrednie reakcje, jako krewni, przyjaciele znajomi (zaufanie osobiste); b/ ludzi z bardzo odległej przestrzeni międzyludzkiej, których znamy z nazwiska, ale wchodzimy z nimi w interakcje sporadycznie; c/ ludzi, których nie znamy osobiście, ale rozpoznajemy jako członków naszej społeczności; d/ ludzi pełniących godne zaufania funkcje społeczne, których początkowo obdarzamy zaufaniem niezależnie od cech osobistych; e/ osoby, których nie znamy i nie mamy szans poznać osobiście, ale wydają nam się dobrymi znajomymi za pośrednictwem środków masowego przekazu; f/ anonimowi uczestnicy komunikacji w Internecie („e-zaufanie"); g/ grupy ludzi jak zespoły sportowe, oddziały wojskowe, brygady pracownicze, grupy etniczne, całe narody; h/ systemy techniczne, instytucje, organizacje, sądy, Kościoły, uniwersytety, partie polityczne (Sztompka 2012, s. 531–533).

Problematyka zaufania jest dość często przedmiotem badań społecznych. Systematycznych badań o charakterze sondażowym dokonuje CBOS. Z analiz dokonanych przez przedstawicieli tego ośrodka wynika, że członkowie społeczeństwa polskiego w relacjach międzyludzkich są raczej nieufni. Niespełna jedna czwarta ankietowanych (23%) uważa, że większości ludzi można zaufać, trzy czwarte zaś (74%) opowiada się za zachowaniem ostrożności w stosunkach z innymi ludźmi. W ciągu ostatnich czterech lat opinie na ten temat się nie zmieniły. Przekonanie, że większości ludzi można ufać, wyrażane jest nieznacznie rzadziej niż w latach 2008–2010, a trochę częściej niż w okresie 2002–2006.

Badania przeprowadzone w 2016 roku wykazały, że w porównaniu z rokiem 2012 na zaufaniu społecznym zyskały następujące instytucje: Instytut Pamięci Narodowej (wzrost wskazań o 7 punktów procentowych), władze lokalne miasta/gminy (wzrost o 6 punktów), wojsko, NATO, urzędnicy administracji publicznej (po 5 punktów). Nieznaczny wzrost zaufania odnotowujemy również w stosunku do Caritasu, harcerstwa, Rzecznika Praw Obywatelskich (po 3 punkty), dużych przedsiębiorstw (o 2 punkty). Z kolei spadek poziomu zaufania rejestrujemy w przypadku mediów: od roku 2012 zaufanie do telewizji spadło o 6 punktów procentowych, do gazet o 4 punkty, a także do instytucji darzonej największym zaufaniem społecznym – Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy (o 4 punkty). Nieznaczne spadki zaufania rejestrujemy również w przypadku związków zawodowych (o 3 punkty), PCK, Unii Europejskiej (po 2 punkty). Zaufanie do pozostałych instytucji kształtuje się na poziomie sprzed czterech lat. Patrząc z dłuższej perspektywy, można zauważyć, że zmiany zaufania do większości instytucji mają charakter jedynie okresowy i nie układają się w jakieś wyraźne trendy. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka zmian, jakie dokonały się w tym czasie. Po spadku zaufania do Kościoła rzymskokatolickiego, odnotowanym w roku 2012, zaufanie do niego jako instytucji nie wróciło już do dawnych wskazań i obecnie kształtuje się na niższym poziomie niż w latach 2002–2010. Ponadto w ostatnich ośmiu latach rejestrujemy sukcesywny spadek zaufania do mediów – zarówno do prasy, jak i telewizji. Obecnie poziom zaufania do mediów jest najniższy z dotychczas rejestrowanych. W tym czasie na wiarygodności, w odczuciu Polaków, straciły również organizacje międzynarodowe, takie jak UE czy ONZ, do których zaufanie deklaruje ponad połowa badanych. Zaufanie do UE jest obecnie najniższe od czasu przystąpienia Polski do tej organizacji (por. CBOS nr 18/2016, s. 15).

Badania z 2017 roku zorganizowane wśród studentów pogranicza wschodniego wykazały, że największy odsetek badanych (średnio 37,2%) deklarował umiarkowane zaufanie do wszystkich wyszczególnionych instytucji lub działań społecznych, a 21,1% badanych w ogóle nie potrafiło się ustosunkować się do tego pytania. Praktycznie co czwarty respondent (24,6%) deklarował całkowite lub duże zaufanie do wybranych instytucji, z czego wskaźnik całkowitego zaufania wyniósł 9,5%. Przeciwną opinię miało 17,1% badanych, z czego całkowity brak zaufania deklarowało 8,7% studentów. Generalnie trzeba stwierdzić, iż zaprezentowane średnie wskaźniki zaufania są wyższe o 7,5% od wskaźników nieufności. Spośród wymienionych przestrzeni życia społecznego największym zaufaniem respondenci darzą Boga, bowiem 40,2% ma całkowite, a 20,6% duże zaufanie, a największą nieufność kierowali w stronę państwa. Całkowitą nieufność deklarowało 16,8%, a bardzo małe zaufanie 14,9%. Trzeba nadmienić, że nieufnością charakteryzowały się podobne kategorie badanych. Stąd nieufnością w życiu społecznym kierują się raczej studenci mieszkający w małych miejscowościach, bardziej osoby niewierzące niż głęboko wierzące

i wierzące, mające trudną sytuację materialną oraz częściej mężczyźni niż kobiety (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 144–145).

Tabela 32. Kultura zaufania/nieufności respondentów wobec wybranych instytucji i dziedzin życia społecznego w perspektywie identyfikacji cywilizacyjnej (w proc.)

Ranga	Wyszczególnienie	Identyfikacja cywilizacyjna									
		Wschodnia		Zachodnia		Wschodnia i Zachodnia		Żadna		Ogółem	
		z	n	z	n	z	n	z	n	z	n
1	Bóg	76,8	3,6	68,0	16,0	74,1	8,0	72,2	13,9	**74,0**	**8,5**
2	Kościół jako instytucja	43,9	19,3	20,0	32,0	31,0	31,0	32,7	30,5	35,2	29,4
3	Naród	30,4	26,8	28,0	8,0	24,4	15,5	16,7	16,7	**28,8**	**19,5**
4	Współpraca regionalna	23,1	19,5	20,0	28,0	24,1	5,2	13,9	22,2	**21,3**	**15,4**
5	Kontakty międzycywilizacyjne	14,6	23,2	12,0	40,0	22,4	24,1	16,7	26,1	**16,9**	**27,9**
6	Współpraca międzynarodowa	29,4	29,2	8,0	52,0	19,0	24,1	11,1	33,8	**16,4**	**31,2**
7	Współpraca międzykulturowa	15,9	25,6	12,0	30,0	18,0	31,0	13,9	30,4	15,9	29,8
8	Państwo	12,1	43,9	12,0	40,0	22,4	32,7	16,7	27,9	**15,9**	**37,3**

Źródło: Badania własne. z – zaufanie, n – nieufność

Przyjmując analogiczną procedurę analizy jak w przypadku badań zorganizowanych w środowisku studenckim, należy stwierdzić, że w referowanych badaniach ogólny wskaźnik zaufania respondentów był wyższy i wyniósł 28,1%. Charakterystyczne jest to, że znacznie wyższy był również poziom nieufności – 24,9%. Ten fakt wskazuje, że starsze pokolenie ma bardziej ugruntowane postawy w kwestii zaufania społecznego niż studenci. Należy również nadmienić, iż wystąpiło znaczne zróżnicowanie opinii wobec poszczególnych dziedzin i instytucji społecznych. Ten fakt znacznie ogranicza zakres uogólnień i pozwala jedynie na analizy w przestrzeniach poszczególnych obiektów życia społecznego.

Zestawienie ogólnego poziomu zaufania i nieufności studentów i aktualnie analizowanych badań w perspektywie identyfikacji cywilizacyjnej pokazały odmienne stanowiska. Po wyliczeniu średnich wskaźników zaufa-

nia i nieufności wszystkich analizowanych dziedzin życia społecznego oraz instytucji społecznych można stwierdzić, iż studenci charakteryzowali się wyższym wskaźnikiem zaufania niż nieufności. Jedynie respondenci nieutożsamiający się z jakąkolwiek cywilizacją legitymują się wyższą nieufnością niż zaufaniem, co w ogólnym znaczeniu oznacza dominację kultury nieufności.

Największe zaufanie społeczne charakteryzowało studentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią, bowiem 43,4% deklaruje zaufanie wobec analizowanych instytucji i systemów, a najmniejsze respondentów identyfikujących się ze wschodnią i zachodnią – 19,0%, i żadną – 23,8%. Natomiast najniższy poziom nieufności występuje wśród respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, bowiem ich ogólny wskaźnik nieufności wynosi 12,8% (por. Romanowicz 2019, s. 176).

W analizowanych badaniach zaś wyniki są zasadniczo odmienne, ponieważ największe zaufanie charakteryzuje badanych związanych z cywilizacją wschodnią, których wskaźnik ogólnego zaufania wynosi 30,7% i jest wyższy od respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią o 8,2%. Większą nieufnością charakteryzują się osoby związane z cywilizacją zachodnią – 30,7%, niż wschodnią – 23,8%.

Charakterystyczne jest to, że w relacjonowanych badaniach na szczycie zaufania społecznego znajdują się dwie rzeczywistości społeczne, które w bezpośredni sposób łączą się z religią. W tym zestawieniu Bóg jako rzeczywistość transcendentna wykazuje znacznie większe zaufanie wśród badanych niż Kościół jako instytucja. Taka lokalizacja w zestawieniu z innymi adresatami, pomimo odmiennych funkcji i samej istoty obiektów, wskazuje na duże znaczenie religii w funkcjonowaniu badanych społeczności. Powyższe ustalenie potwierdza główne założenie badań, które stanowiło, że religia stanowi podstawowy czynnik identyfikacyjny społeczności wschodniego pogranicza, a postawy respondentów bazują na świadomości ukształtowanej nie w opozycji do religii, tylko szeroko wkomponowanej w kulturę religijną.

Wspomniana okoliczność wpływa na ogólne wartości wskaźników kultury zaufania i nieufności, bowiem respondenci prawosławni, którzy częściej identyfikują się z cywilizacją wschodnią, w swoich deklaracjach wykazują wyższy poziom zaufania do Boga – 82,9%, niż rzymscy katolicy – 76,2%, których większość deklaruje swój związek z cywilizacją zachodnią. Tę zależność potwierdzają również analizy statyczne (V – 0,318, p = 0,000). Ponadto większym zaufaniem wobec Boga charakteryzują się kobiety – 78,9%, niż mężczyźni – 67,8% (V – 0,173, p = 0,002), oraz osoby starsze, które ukończyły 64. rok życia – 80,0%, niż młodsze w wieku 18–34 lat – 71,4%.

W Polsce autorytet Kościoła katolickiego kształtował się w okresie tzw. realnego socjalizmu na względnie wysokim poziomie. Po 1989 roku – wraz ze zmianą stosunków ustrojowych i budową demokratycznego państwa – Kościół katolicki na nowo zaczął definiować swoje miejsce i rolę w transfor-

mującym się społeczeństwie. Pierwsze symptomy spadku zaufania do Kościoła pojawiły się w połowie 1990 roku, w okresie dyskusji nad projektem wprowadzenia religii do szkół publicznych (por. Mariański 2018, s. 189).

Analizując wyniki badań TNS OBOP dotyczące zaufania Polaków wobec Kościoła katolickiego, należy zauważyć, że w latach 2006–2011 deklarowane osobiste zaufanie zmniejszyło się o 9%. W 2011 roku ufało mu 61%, a nie ufało 33% (zob. Komunikat z badań TNS OBOP 2011, s. 1–3). Generalnie poziom zaufania społecznego wobec Kościoła katolickiego w Polsce w ostatnich latach ulega nieznacznemu, aczkolwiek systematycznemu zmniejszeniu. Szczególnie jest to widoczne w deklaracjach dotyczących nieufności. Socjologowie twierdzą, że „zmiany w postawach wobec Kościoła zostały spowodowane przez wiele przyczyn, których działanie zbiegło się w czasie, i stworzyło korzystny klimat dla ukształtowania się w miarę pozytywnego obrazu Kościoła katolickiego w naszym społeczeństwie (…) jest to jednak zaufanie szczególnego rodzaju, na poziomie ogólnie uznawanych wartości. Jeżeli odwołamy się do innych wskaźników, jak przekonanie o dominacji Kościoła w społeczeństwie, zadowolenie z wypowiedzi Kościoła na różne tematy o charakterze społecznym, czy poglądy na temat zawartego konkordatu, wpływ Kościoła na ustawodawstwo w naszym kraju itp., to zaufanie ujawnia się w nieco innym świetle, a stosunek do Kościoła staje się coraz bardziej sceptyczny i problematyczny (swoista «tolerancja na dystans» lub «emocjonalna neutralność»)" (Mariański 2018, s. 201).

W analizowanych badaniach deklaracje zaufanie do Kościoła jako instytucji mają zróżnicowany charakter. Generalnie największe zaufanie posiadają respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 43,9%, a najmniejsze z zachodnią – 20,0%. Powyższe dane przekładają się na stopień nieufności, który odpowiednio wynosi 19,3% i 32,0%. Przedstawione wyniki bezpośrednio korespondują z identyfikacją wyznaniową badanych. Stosunek ufności do nieufności w przypadku rzymskich katolików wynosi 37,8%/25,7%, a w przypadku prawosławnych 36,6%/14,6%. Po raz kolejny należy odnotować wyraźną zbieżność postaw badanych w zakresie identyfikacji cywilizacyjnej i przynależności kościelnej, na co wskazują dane statystyczne (V – 0,210, p = 0.000). Charakterystyczne, że poziom zaufania wobec Kościoła jako instytucji spada wraz z poziomem wykształcenia. Nieufność deklaruje 22,2% respondentów z wyższym wykształceniem i 57,1% z podstawowym (V – 0,204, p = 0,000). Ponadto większe zaufanie wobec Kościoła deklarują mieszkańcy wsi – 40,8%, niż dużych miast – 24,6% (V – 0,193, p = 0.000).

Na trzecim miejscu w rankingu zaufania społecznego przedstawionym w powyższej tabeli znajduje się naród, wobec którego 28,8% respondentów deklaruje zaufanie, a 19,5% nieufność. W porównaniu z deklaracjami studentów zarówno wskaźnik ufności, jak i nieufności jest wyższy – o 5,4% w przypadku ufności i o 4,1% w przypadku nieufności. Charakterystyczne, że analizy szczegółowe nie wykazały zasadniczych różnic w postawach badanych wobec narodu w perspektywie większości zmiennych, jedynie wy-

kształcenie jako zmienna niezależna wykazuje słabą zależność (V – 0,141, p = 0,000). Zdecydowanie większe zaufanie wobec narodu deklarują osoby z wykształceniem wyższym – 30,1%, niż podstawowym – 3,4%. Natomiast w przypadku nieufności różnica się zmniejsza, bowiem nieufność deklaruje 17,1% respondentów z wyższym wykształceniem i 28,6% z podstawowym.

W przypadku pogranicza kulturowego wszelkiego rodzaju kontakty regionalne, międzykulturowe czy międzycywilizacyjne są istotnym elementem krajobrazu społecznego. Mają bezpośredni wpływ na kształtowanie się przestrzeni międzykulturowej, w tym kultury zaufania i nieufności. Analizowane badania wykazały, że bardziej otwarci na współpracę z odmiennymi kulturowo zbiorowościami bądź jednostkami są respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią oraz wschodnią i zachodnią niż zachodnią. Natomiast bardzo zbliżone stanowisko prezentują badani funkcjonujący we wschodniej i zachodniej cywilizacji wobec państwa jako specyficznej organizacji społeczeństwa. Ogółem państwu ufa 15,9%, a brak zaufania deklaruje 37,3%. Powyższe dane są zbieżne ze wskaźnikami studentów, wśród których 13,1% darzy państwo zaufaniem, a 31,7% deklaruje nieufność (por. Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 145).

Poczynione analizy w zasadzie potwierdziły ogólne tendencje charakteryzujące społeczeństwo polskie, a w wielu aspektach wykazały zbieżność z postawami studentów ze wschodniego pogranicza. Uwzględniając dokonane analizy, można stwierdzić, że badani posiadający stosunkowo niski poziom zaufania wobec instytucji i poszczególnych wymiarów życia społecznego charakteryzują się niską aktywnością, większym ograniczeniem, a przez to mniejszą mobilnością i kreatywnością. Michał Nowosielski mówi o tzw. „społecznym bezruchu, czyli stanie swoistej apatii, odrzucenia działań opartych na samoorganizacji i kooperacji na rzecz działań pragmatycznych, uwzględniający niski poziom zaufania do innych" (Nowosielski 2006, s. 115). Natomiast Marian Kempny wiąże „niskie wskaźniki zaufania z niewielką aktywnością badanych w sferze publicznej, mierzoną członkostwem w organizacjach społecznych" (Kempny 2004, s. 161–162). Można stwierdzić, że zjawisko zaufania masowo nie funkcjonuje w świadomości badanych jako cnota zbiorowa, która zwiększa zdolność do współpracy i zwiększa szansę osiągnięcia wspólnotowych korzyści.

Jednakże analizując powyższe zestawienia, można zauważyć, że poziom zaufania przybiera różne wartości. Na przykład w wymiarze postaw badanych wobec partnerów interakcji jest on znacznie wyższy niż w sytuacji dyspozycji jednostek i zbiorowości kształtujących wspólnotę obywatelską. Dlatego badania terenowe przeprowadzone w powiecie bialskim i analizy dokonane z perspektywy teorii sieciowych kapitału społecznego (zob. Błaszczak 2016) i kulturowego (zob. Tur 2017) pokazały mizerną skuteczność działań regionalnych instytucji w zakresie rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturowego. Natomiast z perspektywy wieloletnich obserwacji uczestniczących oraz wywiadów ten obraz się zmienia i bardzo trudno zdobyć się na twierdzenie, że mieszkańcy powiatu bialskiego two-

rzą zbiorowości ściśle zamknięte czy odizolowane, w których zachodzą nieliczne kontakty. Kontakty, które preferują poszczególne społeczności, mają charakter kontaktów nieformalnych, które bazują na bezpośrednich stycznościach wynikających ze wzajemnej znajomości. Duży stopień nieformalnych kontaktów społecznych świadczy również o istnieniu nieformalnych powiązań, które stymulują i ułatwiają współpracę jednostek i zbiorowości zróżnicowanych kulturowo. Powyższe okoliczności spowodowały wytworzenie się specyficznej sytuacji społecznej, w której relacje międzyludzkie tworzą osnowę lub istotę wschodniego pogranicza, które syntetyzuje w sobie istotne elementy kultury wschodniej i zachodniej, a to z kolei przekłada się na poziom pogranicza cywilizacyjnego.

Opisywana w tym rozdziale rzeczywistość społeczna nie tylko w kwestii zaufania społecznego wykazuje charakterystyczne zróżnicowanie. Wyraźnie ten fakt odnotowano w sytuacji analizy postaw badanych wobec systemów gospodarczych czy politycznych. Opinie badanych w tych sferach rzeczywistości społecznej ukazują wyraźne tendencje, które różnicują respondentów w kontekście przynależności cywilizacyjnej. Generalnie badani identyfikujący się z cywilizacją wschodnią chętniej od osób identyfikujących się z cywilizacją zachodnią akceptują gospodarkę centralną, częściej deklarują związek z ustrojem demokratycznym i preferują ideologię lewicową. Natomiast respondenci związani z cywilizacją zachodnią wyraźniej skłaniają się ku gospodarce zindywidualizowanej i ideologii prawicowej. Powyższe zależności i preferencje wysoce korelują z przynależnością wyznaniową badanych, bowiem większości prawosławnych zdecydowanie bliższe są poglądy respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, a większości rzymskich katolików bardziej odpowiada identyfikacja zachodnia.

W oparciu o analizy i uwagi dokonane w dwóch ostatnich rozdziałach możemy dokonać swoistej konkluzji. Obraz i istota stosunków społecznych w zakresie relacji międzywyznaniowych, charakter kultury zaufania i nieufności społecznej, stosunek wobec systemów politycznych i gospodarczych oraz specyfika religijno-moralnych postaw mieszkańców wschodniego pogranicza uprawomocniają stwierdzenie, że analizowana zbiorowość charakteryzuje się dostatecznie wyrazistym kompleksem cech społeczno-kulturowych, aby można było mówić o różnorodności cywilizacyjnej badanych. W tym kontekście kolejnym krokiem precyzującym cel niniejszego opracowania będzie opisanie niniejszej rzeczywistości społecznej w perspektywie interakcji międzycywilizacyjnych.

Rozdział 7

Międzycywilizacyjna rzeczywistość społeczno-kulturowa

Trzecim parametrem charakteryzującym pogranicze cywilizacyjne są warunki do tworzenia międzycywilizacyjnej rzeczywistości jako wytworu stosunków społecznych. Przyjęcie dynamicznej formy niniejszego określenia wynika głównie z faktu zmieniających się uwarunkowań kulturowych, gospodarczych, politycznych i innych, które wpływają na przebieg i charakter stosunków społecznych. Przyjmując za cechy konstytutywne pogranicza cywilizacyjnego zakorzenienie jednostek w określonej cywilizacji, którego efektem jest proces utożsamienia cywilizacyjnego oraz zespół cech społeczno-kulturowych wyodrębniających konkretną cywilizację, własnością najbardziej wyrazistą jest fakt występowania przesłanek do kreowania sieci interakcji, a w konsekwencji stosunków międzycywilizacyjnych. Jest to sytuacja, kiedy jednostka chce przekraczać granice własnej cywilizacji i korzystać z zasobów innych cywilizacji celem ubogacenia siebie i wytworzenia nowej jakości. W rzeczywistości społecznej dotyczy to adaptacji i internalizacji elementów innych cywilizacji w wyniku bezpośredniego kontaktu i wymiany lub ich odrzucenia. Taki stan cechuje niezbyt ostre wyodrębnienie granic zewnętrznych, jedynego centrum politycznego, kulturowego czy religijnego. Jest to sytuacja wytworzenia się w miarę unormowanych stosunków międzycywilizacyjnych określających charakter współżycia mieszkańców.

W warunkach badawczych do wyodrębnienia i opisania rzeczywistości międzycywilizacyjnej posłużono się następującymi wskaźnikami: ogólnej znajomości sąsiednich społeczeństw, zakresu współpracy z innymi społeczeństwami, stopnia zagrożeń cywilizacyjnych, zagrożeń losu oraz emocjonalnego wymiaru dystansu społecznego. Analiza tych wskaźników dokonana w perspektywie zmiennych niezależnych ma na celu uzyskanie odpowiedzi na następujące pytania: Czy mieszkańcy południowego Podlasia są

otwarci na tworzenie rzeczywistości międzycywilizacyjnej? Czy identyfikacja cywilizacyjna badanych różnicuje ich postawy wobec nawiązywania wzajemnych relacji? Jaki jest stopień refleksyjności badanych w perspektywie współczesnych zagrożeń?

7.1. Stosunek do sąsiednich społeczeństw

Podstawowym założeniem klasycznej koncepcji badań społecznych sformułowanej przez Augusta Comte'a było stwierdzenie, że dynamika społeczna obok statyki społecznej jest jednym z głównych działów socjologii. Razem miały wyjaśniać dwa bardzo ważne aspekty funkcjonowania społeczeństwa: porządek i postęp. Zadaniem statyki było badanie uwarunkowań ładu i porządku społecznego, zaś dynamiki społecznej badanie procesów zachodzących wewnątrz społeczeństw. Zakładano bowiem, że niezmienną cechą społeczeństw jest ich ciągła zmiana. Jest to proces, który łatwo można przeanalizować w kontekście przejścia ze społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa nowoczesnego, jak również w miejscach styku różnorodnych kultur i tradycji. Cechą przemian w wymiarze społecznym jest stała rekonstrukcja stosunków społecznych i wzajemnych oddziaływań. Obserwując i analizując zachowania mieszkańców pogranicza, możemy dostrzec kierunek i natężenie owych procesów oraz określić motywy takich działań.

Jednym z aspektów tych zmian jest przedstawienie analiz stosunku mieszkańców wschodniego pogranicza wobec ościennych krajów i narodów. Podczas zapoznawania się z wynikami badań ogólnopolskich dotyczących stopnia sympatii i antypatii wobec innych narodów nieodłącznie nasuwa się potrzeba bliższego poznania stosunku współczesnego pokolenia wobec innych państw. Jest ona uwarunkowana przede wszystkim pragnieniem określenia stosunków sąsiedzkich w najbliższej perspektywie czasowej. Nie bez znaczenia w wyjaśnianiu tych relacji jest możliwość zestawienia postaw młodego pokolenia z dorosłymi mieszkańcami Polski i Białorusi, Litwy czy Ukrainy, co umożliwi ukazanie wielkości przemian międzypokoleniowych w tej kwestii.

W Polsce problem postaw wobec innych narodów jest częstym tematem badań różnych ośrodków badających opinie publiczne i jest szeroko dyskutowany w mediach. Natomiast np. na Białorusi w dalszym ciągu brakuje reprezentatywnych danych, które można wykorzystać do analiz porównawczych. W związku z tymi trudnościami, zostanie przedstawiony obraz społeczeństwa polskiego służący do zilustrowania problemu, tak aby na bazie przedstawionych danych można było odnieść się do postaw respondentów.

W czerwcu 2005 roku CBOS przedstawił komunikat dotyczący opinii Polaków o stosunkach z sąsiednimi krajami. Badani posługiwali się 7-punktową skalą, na której –3 oznaczało „kraj zdecydowanie niechętny Polsce", a +3

„kraj przyjazny, dobry sąsiad". Krajami najbardziej przyjaznymi okazały się nasi południowi sąsiedzi – 69% badanych uznało Słowację i Czechy, 61% – Litwę, 58% – Ukrainę, 50% – Niemcy. Natomiast za kraje niechętne Polsce badani uznali Białoruś – 22%, i Rosję – 9% (zob. CBOS 2005 nr 113, s. 2).

Powyższy obraz opinii pokrywa się z wynikami badań dotyczących stosunku Polaków do innych narodów. Wynika z nich, że najbardziej pozytywny stosunek mają Polacy do Włochów i Czechów. Sympatię do nich deklaruje co drugi badany. Niewiele rzadziej z sympatią spotykają się Hiszpanie, Anglicy i dalej Słowacy. Do grupy narodów, w stosunku do których sympatia niewiele przeważa nad niechęcią, należą m.in. Litwini. Odrębną pozycję zajmują Niemcy. W stosunku do nich Polacy mają niemal tyle samo sympatii co antypatii, jednak wynik na skali ma znak ujemny. Podobnie sytuacja przedstawia się w stosunku do Ukraińców i Białorusinów, jednak z wyraźnie zaznaczającą się przewagą antypatii. Natomiast w stosunku do 4 spośród 32 uwzględnionych w badaniu narodów ponad połowa Polaków deklaruje niechęć, a zaledwie kilkanaście procent – sympatię. Do tej grupy należą Rosjanie, Rumuni, Romowie (Cyganie) i Arabowie (zob. CBOS 2005 nr 1, s. 3).

Nowsze badania tego ośrodka potwierdzają poprzednie ustalenia. Najbardziej lubianymi narodami są Czesi, Słowacy oraz Włosi, których darzy sympatią więcej niż co drugi badany (od 57% do 59% respondentów). Niewiele mniej lubiani są Amerykanie, Węgrzy, Anglicy oraz Holendrzy, do których pozytywny stosunek deklaruje także co najmniej połowa badanych (od 50% do 54%, w zależności od nacji). Ponad 2/5 respondentów przychylnie odnosi się do Francuzów, Chorwatów, Duńczyków, Japończyków, Niemców, Greków i Litwinów (od 42% do 48%, w zależności od narodowości). Więcej niż co trzeci badany ma pozytywne nastawienie do Białorusinów, Chińczyków, Estończyków i Żydów (po 37%), Ukraińców (36%) oraz Wietnamczyków (34%). Zaznaczyć należy, że w stosunku do wszystkich dotąd wymienionych nacji przeważa sympatia, choć nastawienie wobec Ukraińców jest dosyć mocno spolaryzowane, a sympatia deklarowana jest tylko nieco częściej niż niechęć. W przypadku Rosjan i Rumunów przewaga niechęci nad sympatią jest relatywnie niewielka (odsetki odpowiednio 38% wobec 31% oraz 35% wobec 28%). Natomiast wobec Turków niechęć wyrażana jest blisko dwukrotnie częściej niż sympatia (42% wobec 23%), a wobec Romów ponad dwukrotnie częściej (50% wobec 21%). W przypadku Arabów przewaga ta jest jeszcze większa. Ponad połowa ankietowanych ma negatywny stosunek do Arabów (59%), a sympatię do nich deklaruje co szósty badany (16%) (zob. CBOS 2017 nr 21, s. 1–2).

Analizując zmiany nastawienia do poszczególnych narodów w ciągu ostatniego ćwierćwiecza, zaobserwowano tendencje związane z unifikowaniem się stosunku Polaków do innych nacji. Nastawienie do narodów darzonych niegdyś dużą sympatią, np. Włochów, Amerykanów, Francuzów, się pogorszyło, a do nacji mniej lubianych, np. Niemców, Ukraińców czy Żydów, się poprawiło. Z komunikatu CBOS wynika, że w 2018 roku nastąpi-

ło jednak znaczące pogorszenie nastawienia do innych nacji, zarówno do Niemców, jak i Ukraińców – obecnie jest ono zbliżone do rejestrowanego mniej więcej dziesięć lat temu (CBOS 2018 nr 37, s. 6–7).

Mając na względzie ogólny stosunek społeczeństwa polskiego do konkretnych narodów, postanowiono przedstawić źródła wiedzy studentów wschodniego pogranicza o sąsiadach Polski. Badania wykazały, że podstawowym źródłem wiedzy studentów na temat sąsiadów Polski okazał się Internet, bowiem do niego sięga 82,1% wszystkich studentów. W dalszej kolejności znalazła się telewizja i radio – 57,2%, znajomi i przyjaciele – 55,1%, czy prasa – 53,3%. Tylko co piąty respondent stwierdził, że sięga po książki lub tematyczną prasę. Kościół i księża nie są istotnym źródłem informacji o sąsiadach, a 14,1% badanych swoją wiedzę opiera na intuicji (Błaszczak, Romanowicz 2018). Powyższe zestawienie w sposób zasadniczy korespondowało z postawami studentów tej samej uczelni w 2007 roku. Z ówczesnych badań jasno wynikało, iż podstawą wiedzy o sąsiadach Polski były środki masowego przekazu, głównie telewizja i radio. Cechą tamtych wskazań było to, że respondenci mieli możliwość wymienienia innych źródeł, jednak w praktyce zadowolili się tylko przykładami podanymi w ankiecie i zazwyczaj podkreślali jedną odpowiedź (Tomczyszyn, Romanowicz 2007, s. 54). Zaprezentowane dane świadczą o słabej orientacji respondentów w problematyce pograniczy, która nie należy do wiodącej sfery zainteresowań badanych, jak również o jednostronnym źródle informacyjnym. Badani edukują się w oparciu o ogólne i fragmentaryczne informacje podawane w codziennych przekazach, które skupiają się przede wszystkim na doniesieniach sensacyjnych, a nie na tekstach zamieszczanych w fachowych czasopismach czy tematycznych opracowaniach. Zdecydowanie brakuje innych instytucji, np. szkół, które mogłyby stymulować młodzież do zapoznania się tą problematyką.

Istotnym problemem wynikającym z postaw respondentów wobec sąsiadów Polski będzie uświadomienie znajomości krajów sąsiednich. Wyjaśnienie tego problemu pozwoli odnieść się do tezy – czy postrzeganie krajów sąsiednich podyktowane jest stereotypowym spojrzeniem, czy zobiektyzowaną rzeczywistością, mającą uzasadnienie w faktach. Zadano pytanie: *Jak Pan/-i określiłby/-aby znajomość problematyki społeczno-kulturowej następujących krajów?*

Tabela 33. Jak Pan/-i określiłby/-aby znajomość problematyki społeczno-kulturowej następujących krajów? (w proc.)

Wyszczególnienie	Bardzo dobra	Dobra	Słaba	W ogóle nie znam	Trudno powiedzieć	Razem
Litwa	1,5	15,9	34,3	34,8	13,5	100,0
Niemcy	4,0	29,3	35,8	17,9	13,0	100,0
Rosja	1,5	41,3	30,3	13,4	13,5	100,0

Białoruś	4,0	30,8	33,8	18,4	13,0	100,0
Ukraina	4,9	30,8	33,3	17,4	13,6	100,0
Czechy	3,0	11,9	35,8	33,8	15,5	100,0
Słowacja	2,0	11,4	34,8	36,3	15,5	100,0
Ogółem (średnio)	3,0	24,5	34,0	24,6	13,9	100,0

Źródło: Badania własne.

Powyższe zestawienie ukazuje kilka istotnych elementów obrazujących deklaratywną znajomość problematyki społeczno-kulturowej sąsiadów Polski. Po pierwsze, 38,5% badanych w ogóle nie ma jakiejkolwiek wiedzy lub uchyla się od odpowiedzi na temat sąsiadów, 34,0% mówi o słabej wiedzy. Jedynie 3,0% badanych deklaruje bardzo dobrą, a 24,5% dobrą znajomość tej problematyki. Należy sądzić, iż subiektywne deklaracje ukazują duży niedobór wiedzy u respondentów. Brak zobiektyzowanej wiedzy może być stymulatorem kształtowania niesprawdzonych, błędnych opinii czy sądów na temat funkcjonowania sąsiednich społeczeństw, a w konsekwencji formułowania się stereotypów. Drugą cechą charakteryzującą powyższe zestawienie jest dość zróżnicowany poziom wiedzy o sąsiadach Polski. Charakterystyczne jest to, że najwyższy poziom wiedzy badani posiadają o wschodnich sąsiadach Polski oraz Niemcach.

W przypadku Białorusi, Rosji i Ukrainy poczucie wiedzy wynika prawdopodobnie ze wspólnego etnosu, bowiem respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią w znacznie większym zakresie deklarują znajomość problematyki społeczno-kulturowej tych krajów niż pozostali respondenci. Dla przykładu dobrą znajomość Rosji deklaruje 53,7%, Białorusi – 39,1%, a Ukrainy – 42,7% osób związanych z cywilizacją wschodnią; i odpowiednio: 28,0%, 32,0% i 36,0% respondentów deklarujących swój związek z cywilizacją zachodnią. Wspomnianą korelację potwierdzają również statystyczne zestawienia danych. Wskaźniki w tych przypadkach są istotnie statystycznie i ukazują średnią siłę zależności w kontekście przynależności cywilizacyjnej badanych (V – 0,225, p = 0,000).

Natomiast stosunkowo duży poziom znajomości problematyki społeczno-kulturowej Niemiec jest związany z wyjazdami do pracy członków rodzin bądź znajomych i w mniejszym stopniu jest warunkowany identyfikacją cywilizacyjną badanych. Zauważane zależności sugerują obecność przestrzeni międzycywilizacyjnej w świadomości badanych, jako istotnego elementy pogranicza cywilizacyjnego. Pozostałe zmienne, które uwzględniają strukturę demograficzno-społeczną badanych, wykazują daleko idącą zbieżność z postawami społeczeństwa polskiego wobec innych krajów czy narodów. Osoby bardziej wykształcone, mieszkające w dużych miastach i kobiety deklarują większość znajomość sąsiadów Polski niż pozostałe osoby.

Kolejnymi wskaźnikami znacznie głębiej opisującymi stosunek badanych wobec sąsiednich społeczeństw będzie wyszczególnienie dziedzin,

w których respondenci oczekują zintensyfikowania lub zmniejszenia współpracy oraz poznanie wzajemnych relacji.

Konstrukcja pierwszego wskaźnika pytania daje możliwość uzyskania wiedzy dotyczącej tego, w jakich dziedzinach życia społecznego respondenci są przekonani o intensyfikacji, ograniczeniu lub pozostawieniu na obecnym poziomie współpracy transgranicznej. Badania w środowisku studenckim wykazały, że młodzież oczekuje poszerzenia kontaktów. „Łączny wskaźnik wzrostu współpracy wyniósł 55,8%. Za utrzymaniem na podobnym poziomie współpracy opowiadało się 20,7% badanych, a tylko 3,0% było za ograniczeniem. Cechą charakterystyczną jest to, że co drugi badany (20,5%) nie był w stanie odnieść się do tak postawionego pytania. Według badanych poszerzenie współpracy powinno nastąpić przede wszystkim w szerokim aspekcie stosunków międzyludzkich (71,9%), w dziedzinie gospodarki (69,1%) i kultury (62,6%). Największa ostrożność w kontaktach była zauważalna w sferze religijnej, bowiem 31,8% badanych oczekuje zachowania obecnego stanu rzeczy, a kolejne 36,5% prezentuje postawę ambiwalentną" (Błaszczak, Romanowicz 2018, s. 122).

Tabela 34. W jakich dziedzinach i w jakim stopniu należy poszerzyć/zmniejszyć współpracę z najbliższymi sąsiadami? (w proc.)

Lp.	Wyszczególnienie	Powinna wzrosnąć	Pozostawić bez zmian	Należy zmniejszyć	Trudno powiedzieć	Razem
1.	Edukacji	61,2	26,9	1,0	10,9	100,0
2.	Gospodarki	83,6	9,0	1,5	5,9	100,0
3.	Kontaktów międzyludzkich	61,2	27,4	2,0	9,4	100.0
4.	Religii	29,8	46,8	4,5	18,9	100,0
5.	Współpracy regionalnej	58,7	30,3	2,0	9,0	100,0
6.	Kulturalnej	52,2	34,8	1,0	12,0	100,0
7.	Wojskowej	53,7	24,9	3,0	18,4	100,0

Źródło: Badania własne.

W analizowanych badaniach respondenci w podobny sposób zaopiniowali potrzebę współpracy z krajami sąsiednimi. Analiza szczegółowa wykazuje, że najbardziej oczekuje się współpracy w sferze gospodarki – 83,6%, a następnie w obszarze edukacji i kontaktów międzyludzkich – 61,2%. Ponad połowa badanych spodziewa się poszerzenia współpracy regionalnej – 58,7%, wojskowej – 53,7%, i kulturalnej – 52,2%. Sferą najmniej popularną, jeśli chodzi o współpracę, jest religia, którą 46,8% badanych postuluje, aby zostawić bez zmian, a 29,8% widzi potrzebę poszerzenia współpracy. Taka sytuacja z jednej strony ukazuje ważność religii w życiu badanych, bowiem identyfikacja religijna jest podstawowym elementem

tożsamości. Natomiast z drugiej strony jest to sygnał informujący o nierozumieniu idei ekumenicznych i wielkiej ostrożności wobec inaczej wierzących lub osób niewierzących. Na współpracę religijną bardziej otwarci są respondenci z wyższym wykształceniem – 35,5%, niż z podstawowym – 0,0% (V – 0,248, p = 0,000), bardziej prawosławni – 36,6%, niż rzymscy katolicy – 29,1% (V – 0,171, p = 0,000) oraz identyfikujący się ze wschodnią cywilizacją – 37,8%, niż żadną – 19,4% (V – 0,143, p = 0,000).

Łączny wskaźnik wzrostu współpracy we wszystkich wymienionych w tabeli dziedzinach wyniósł 57,2%. Za utrzymaniem na podobnym poziomie współpracy opowiedziało się 28,6% badanych, a tylko 2,1% było za ograniczeniem. Przyjmując perspektywę identyfikacji cywilizacyjnej badanych jako zmienną niezależną należy odnotować, że łączną (we wszystkich wymienionych w tabeli dziadzinach) potrzebę poszerzenia współpracy deklarowali badani identyfikujący się z cywilizacją wschodnią – 56,5%, zachodnią – 60,0%, wschodnią i zachodnią – 60,3%, żadną – 51,5%.

Sytuacja wejścia w relację z drugim człowiekiem jest konsekwencją postawy jednostki wobec konkretnego człowieka lub zbiorowości. Deklaracyjność owych postaw w środowisku zróżnicowanym kulturowo, które charakteryzuje pogranicze, czy wręcz deklaratywność relacji transgranicznych, mogą odsłaniać gotowość respondentów do przekraczania granic i podjęcia prób tworzenia ładu społecznego. W tym kontekście zadano pytanie o rodzaj relacji z innymi społeczeństwami, a respondenci zobowiązani byli do udzielenia tylko jednej odpowiedzi.

Tabela 35. Jaki rodzaj relacji między Polakami a innymi społeczeństwami najbardziej by Panu/-i odpowiadał? (w proc.)

Ranga	Wyszczególnienie	%
1	Kontakty odkrywające wspólną przeszłość i budujące wspólną harmonijną egzystencję.	31,3
2	Kontakty, które umożliwią poznanie innej kultury celem wewnętrznego ubogacenia się innością.	20,9
3	Tylko takie, które dają Polakom wymierną korzyść materialną.	17,4
4	Sporadyczne i realizowane tylko przez nielicznych, dbając o narodowe pryncypia.	11,4
5	Kontakty wynikające z sąsiedztwa, często przypadkowe.	10,0
6	Żadnych kontaktów.	5,5
7	Kontakty częste, w których można zaprezentować swoją wyższość.	3,5

Źródło: Badania własne.

Z powyższego zestawienia wynika, że większość badanych – 52,2% – na kontakty z innymi społecznościami patrzy z perspektywy budowania wspólnej przyszłości lub z potrzeby poznawczej. Bez wątpienia taki typ relacji jest bardzo pożądany w sytuacji pograniczy kulturowych czy cywi-

lizacyjnych, bowiem znacznie ułatwia budowę międzykulturowej rzeczywistości społecznej. W praktyce wspomniany odsetek respondentów jest gotowy do podjęcia interakcji międzycywilizacyjnych, które umożliwiają przepływ różnych elementów kulturowych w obrębie sąsiadujących społeczeństw, umacniają rozwój społeczno-gospodarczy oraz dążą do utrzymania ładu społecznego. Postawy pozostałych badanych już nie są tak otwarte na inne społeczeństwa. Dla 17,4% badanych kontakty powinny wynikać z możliwości uzyskania wymiernej korzyści materialnej, a 11,4% uważa, że kontakty powinny być realizowane przez nielicznych, można domniemywać, wybranych ludzi, którzy zadbaliby o narodowe pryncypia. Można odnieść wrażenie, że co dziesiąty badany widzi potrzebę kontaktów, ale nie jest w stanie ukazać ich celowości, więc mówi o kontaktach przypadkowych, które wynikają z miejsca zamieszkania. Kontakty częste, które umożliwiają zaprezentowanie swojej wyższości, to domena postaw 3,5% badanych, a dla kolejnych 5,5% analizowane kontakty są całkowicie zbędne i całkowicie je odrzucają.

Analizy dokonane pod kątem zmiennych niezależnych ukazały interesujące zależności i głębiej pozwoliły ukazać specyfikę środkowej części wschodniego pogranicza. Są one na tyle ważne, że wszystkie zmienne są istotne statystycznie o średniej sile zależności.

Uwzględniając płeć badanych, trzeba odnotować, że kobiety częściej od mężczyzn (o 6,4%) chcą budować harmonijną egzystencję z innymi społeczeństwami oraz częściej pragną poznać inną kulturę w celu ubogacenia się (o 5,4%). Natomiast mężczyźni częściej do kobiet uwzględniają motyw materialny (o 2,0%) czy przypadkowość (o 6,7%). Respondenci z wykształceniem podstawowym częściej od pozostałych dystansują się wobec nawiązania kontaktów z innym społeczeństwami, bowiem po 14,3% z nich nie chce żadnych kontaktów lub oczekuje kontaktów, które umożliwiłyby zaprezentowaniem swojej wyższości. Najbardziej otwarte na kontakty z innymi społeczeństwami są osoby posiadające wyższe wykształcenie, bowiem 58,0% z nich chce budować wspólną przyszłość lub pragnie poznać inną kulturę.

Podobne postawy jak respondenci z wyższym wykształceniem lub kobiety wykazują badani mieszkający w miastach do 50 tys. mieszkańców. Kontakty otwarte warunkowane analogicznymi cechami są bliskie 65,1% z nich. Natomiast mieszkańcy wsi oraz miast liczących powyżej 50 tys. mieszkańców częściej dystansują się od jakichkolwiek kontaktów – 6,5%, lub uzależniają je od okazania swojej wyższości – 4,0%, bądź korzyści majątkowych – 12,9%. Uwzględniając rodzaj relacji badanych w kontekście wieku, można odnotować, że potrzeba harmonijnej koegzystencji i wewnętrznego ubogacenia się innością jest bliższa osobom w średnim wieku. Bowiem respondenci do 34. roku życia i ci, którzy ukończyli 64 lata, są bardziej powściągliwi w tej kwestii i częściej od pozostałych dystansują się wobec jakichkolwiek relacji z sąsiednimi społeczeństwami. Natomiast

najmłodsi respondenci relacje swoje chcą budować przy uzyskaniu korzyści materialnej – 23,4%.

Największą otwartością w relacjach z innymi społeczeństwami cechują się respondenci jednocześnie identyfikujący się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Chęć budowy harmonijnej egzystencji z innymi społeczeństwami deklaruje 39,7% badanych, a relacje oparte na poznaniu innych kultur w celu ubogacenia się podkreśla 25,9% respondentów tej kategorii badawczej. Respondenci deklarujący swój związek z cywilizacją zachodnią relatywnie najczęściej osadzają swoje relacje z innymi społeczeństwami na przypadkowości – 24,0%. Prawosławnych cechuje znacznie silniejsza chęć budowy harmonijnej egzystencji z innymi społeczeństwami – 43,9%, od rzymskich katolików – 27,7%, oraz chętniej decydują się na poznanie innych kultur w celu ubogacenia – 39,0% do 16,9%. Charakterystyczne jest to, że co piąty badany należący do Kościoła rzymskokatolickiego uznaje tylko takie relacje z innymi społeczeństwami, które dają Polakom wymierną korzyść materialną. Natomiast w przypadku prawosławnych żaden z respondentów w taki sposób nie określił relacji.

W kontekście przedstawionych danych przy uwzględnieniu znajomości problematyki społeczno-kulturowej sąsiadujących z Polską krajów, intensyfikacji współpracy w poszczególnych dziedzinach życia społecznego, a także określeniu najbardziej pożądanych relacji ze społeczeństwami innych krajów, można przyjąć, że w tych wymiarach większość badanych jest gotowa do podjęcia interakcji międzycywilizacyjnych. Należy szczególnie podkreślić postawy respondentów jednocześnie identyfikujących się z cywilizacją wschodnią i zachodnią. Ich deklaracje pomimo niewielkiej wiedzy o sąsiadach Polski są ukierunkowane na współpracę i czerpanie z odmienności kulturowych sąsiednich społeczeństw poszczególnych elementów kulturowych. Charakterystyczne, że oczekują poszerzenia współpracy we wszystkich dziedzinach i nie uzależniają ich od zysków materialnych, zaprezentowania swojej wyższości czy wyłącznego dbania o pryncypia narodowe. Można przypuszczać, że ich świadomość opiera się na wielu kulturach i tradycjach, które ukształtowały u nich otwartą tożsamość i gotowość poznania inności. Już sama deklaracja identyfikacyjna syntetyzująca obie cywilizacje daje przesłanki do mówienia o sytuacji pogranicza cywilizacyjnego, a w szczególności gotowości do tworzenia międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

7.2. Opinie badanych wobec zagrożeń cywilizacyjnych

We wcześniejszych rozdziałach wielokrotnie nawiązywano do istoty cywilizacji czy funkcjonowania jednostek w sytuacji pogranicza cywilizacyjnego. Pomimo rozlicznych trudności w pełnym wyjaśnieniu problemów badawczych dotyczących funkcjonowania poszczególnych zbiorowości w per-

spektywie cywilizacyjnej nigdy nie ustały zmagania intelektualistów dotyczące konstruowania uniwersalnej cywilizacji. Tym problemem zajmowali się początkowo pojedynczy badacze, niejako na marginesie podstawowych zainteresowań, a następnie całe zespoły z wielu jednostek badawczych. Intensyfikacja prac w tej dziedzinie nastąpiła zwłaszcza po drugiej wojnie światowej i spowodowana była kilkoma czynnikami.

Jednym z nich – według Kazimierza Krzysztofka – była chęć otrząśnięcia się po skutkach II wojny światowej. Nie był to jednak tylko szok na tle rozdarcia świata przez wojnę, była to nadzieja, że wojna ta w jakoś sposób świat scaliła.

Kolejnym było wkroczenie ludzkości w epokę atomu, a następnie w erę kosmiczną i rewolucję informatyczną, które wyłoniło nowe oblicze cywilizacji i zasadniczo odmieniło egzystencje ludzi i narodów.

Trzeci czynnik dotyczył wyłonienia się z politycznego niebytu kilkudziesięciu nowych państw, przed którymi stanął zasadniczy problem: jaką pójść drogą; szukać własnych wzorów czy sięgać po cudze. Takich i podobnych pytań intelektualiści nie mogli sobie nie zadawać (zob. Krzysztofek 1991, s. 35).

Jednakowoż każda wizja uniwersalizacji cywilizacji wymusza przekształcenia w strukturze poszczególnych zbiorowości. Czynniki zewnętrzne przekształcają społeczeństwa nie tylko w wymiarze ekonomiczno-politycznym, lecz także oddziałują na przestrzeń kultury. Odbywa się to na płaszczyźnie procesów dyfuzyjnych, które czasami naruszają dotychczasową równowagę. Powyższe procesy wzbudzają u jednostek poczucie zagrożenia i lęku wobec przyszłości. W takich okolicznościach celowe staje się zadanie pytania o zakres refleksyjności dotyczących spraw własnych poprzez losy rodziny, kraju, cywilizacji czy świata. W pewnym sensie są one ułożone na skali kontinuum od egoizmu do altruizmu.

Z badań przeprowadzonych w środowisku studentów wschodniego pogranicza wynikało, iż ok. 85% badanych często lub bardzo często zastanawia się nad własnym losem i losem swojej rodziny. Losy kraju i świata są przedmiotem refleksji odpowiednio dla 26,1% i 29,0% studentów, przy czym warto odnotować, że częstotliwość refleksyjności badanych jest większa w stosunku do świata niż kraju. Nad przynależnością cywilizacyjną zastanawia się jedynie 22,5% badanych. Z tego ogólnego zestawienia wynika, że zainteresowanie się sobą i swoimi bliskimi jest dla respondentów kluczowym problemem i wartością. Może nieco zastanawiać fakt dużej rozbieżności pomiędzy ważnością spraw osobistych a sprawami krajowymi czy ogólnoświatowymi. W tym kontekście postawa studentów jest bardziej zorientowana na sprawy bliższe i bardziej znane niż problemy dotyczące skali makrospołecznej (por. Romanowicz 2018b, s. 415–416).

Analogiczny problem postanowiono rozstrzygnąć w trakcie badań zasadniczych, oczekując uzyskania wiedzy dotyczącej stopnia refleksyjności mieszkańców wschodniego pogranicza. Uzyskane wyniki są zamieszczone w poniższej tabeli.

Tabela 36. Refleksyjność respondentów (w proc.)

Lp.	Jak często zastanawia się Pan/-i nad...	Bardzo często	Dość często	Czasami/ rzadko	Raczej nie	W ogóle	Razem
1	Własnym losem	38,3	37,8	19,4	3,0	1,5	100
2	Losami swojej rodziny	48,8	41,2	9,0	1,0	0,0	100
3	Losami kraju	9,9	22,4	49,7	14,9	3,1	100
4	Losami cywilizacji	3,5	15,4	46,8	25,4	8,9	100
5	Losami świata	6,9	16,4	42,3	26,4	8,0	100

Źródło: Badania własne.

Łatwo zauważyć, że respondenci najczęściej zastanawiają się nad przyszłością swojej rodziny – 90,0%, a już znacznie rzadziej nad własnym losem – 76,1%. W dalszej kolejności ich refleksyjność dotyczy losów kraju – 32,3%, świata – 23,3% i cywilizacji – 18,9%. Powyższe zestawienie zachowuje wykazaną wyżej proporcjonalność częstszej refleksji dotyczącej spraw osobistych niż spraw ogólnokrajowych i światowych, co oznacza, że przestrzeń mikrospołeczna jest bliższa i stanowi dla badanych większą wartość niż wymiar makrospołeczny. W przypadku analizowanych wyników badań rozbieżność pomiędzy tymi wymiarami jest większa niż w przypadku studentów. Można również zauważyć, że problematyka cywilizacyjna w perspektywie makrospołecznej stanowi przedmiot słabego zainteresowania, bowiem 24,4% badanych raczej rzadko lub w ogóle nie zastanawia się nad losem cywilizacji. Jest przestrzenią stosunkowo odległą od bieżących i osobistych problemów o dużym nasyceniu abstrakcyjności, której badani nie poświęcają szczególnie dużo uwagi. Badani skupiają się głównie na rozwiązywaniu problemów wynikających z ich codziennego życia, a do rozwiązania problemów ogólnospołecznych problemów desygnują innych ludzi.

Szczegółowe zestawienia wykazują się pewną tendencyjnością. Przedstawię skrajne stanowiska charakteryzujące ogół badanych. W sferze osobistej badani deklarują, że własny los jest bliższy respondentom mieszkającym na wsi – 79,6%, identyfikującym się z cywilizacją zachodnią – 88,0%, mającym 18–34 lat – 83,2%, i posiadającym podstawowe wykształcenie – 85,7%. Natomiast losami cywilizacji najbardziej są zainteresowane osoby z wyższym wykształceniem – 27,6%, prawosławni – 21,9%, oraz mężczyźni – 19,6%. Pozostałe zmienne nie wykazują zasadniczego zróżnicowania. Powyższe zestawienie dość jednoznacznie informuje, że osoby bardziej wykształcone częściej od pozostałych zastanawiają się nad sprawami ogólnospołecznymi, natomiast mniej wykształceni, osoby młodsze i identyfikujący się z cywilizacją zachodnią częściej skupiają się na sprawach osobistych lub dotyczących członków rodziny.

Naturalną konsekwencją rozważań dotyczących refleksyjności badanych będzie zestawienie uwarunkowań różnych zakresów losu.

Również w tym przypadku przytoczę stanowiska na ten sam temat studentów pochodzących ze wschodniego pogranicza. Cechą charakterystyczną ich wypowiedzi był fakt, że największy odsetek badanych swój własny los (76,6%) i los swojej rodziny (65,5%) uzależnia wyłącznie od siebie. W wymiarze swojego losu najbardziej widać osobistą zależność w przypadku osób obojętnych religijnie – 91,2%, będących w bardzo złej sytuacji materialnej – 98,9%, i mieszkających w najmniejszych miastach – 87,5%. W przypadku osobistych uwarunkowań nie wykazano zależności wobec płci. Charakterystyczne jest to, iż kobiety częściej własny los uzależniały od Boga – 17,9%, a mężczyźni od przypadku – 10,3%. Bardzo podobnie badani odnieśli się do uwarunkowań losów swoich rodzin.

Tabela 37. Uwarunkowania różnych zakresów losu (w proc.)

Od czego zdaniem Pana/-i zależy:	Od siebie	Od polityków	Od Boga	Od historii	Od nikogo	Od przypadku	Razem
Twój własny los	72,6	4,9	20,4	0,5	1,5	0,1	100,0
Los Twojej rodziny	55,7	8,0	26,8	1,5	2,0	6,0	100,0
Los regionu	7,5	69,1	5,0	10,9	3,0	4,5	100,0
Los kraju	5,0	77,1	5,9	9,4	2,5	0,1	100,0
Los naszej cywilizacji	7,5	39,8	20,9	15,4	6,5	9,9	100,0
Los świata	7,5	36,3	28,9	8,5	7,5	11,3	100,0

Źródło: Badania własne.

Podobne tendencje możemy również odnotować w przypadku referowanych badań. Swój własny los respondenci uzależniali głównie od siebie – 72,6%, i od Boga – 20,4%, podobnie los rodziny odpowiednio 55,7% i 26,8%. Los regionu i kraju przede wszystkim uwarunkowany jest decyzjami polityków – 69,1% i 77,1%. Natomiast losy cywilizacji i świata są najbardziej uzależnione są od polityków – 39,8% i 36,3%, oraz od Boga, odpowiednio – 20,9% i 28,9%.

W dobie ogromnego postępu technologicznego i przemian cywilizacyjnych ludzie zaczynają zauważać, że świat stoi w obliczu wielu zagrożeń i problemów do niedawna niedostrzegalnych lub nieistniejących. Wiele z nich jest ze sobą ściśle powiązanych i dotyczą m.in. przeludnienia, zanieczyszczenia środowiska, ubytku lasów i zasobów naturalnych, zmian klimatycznych, epidemii, rosnącej przestępczości, terroryzmu, narkomanii itp. Wzajemne łączenie wymienionych problemów prowadzi do gwałtownej kumulacji, a ich rozwiązywanie staje się coraz trudniejsze. Problemy współczesnego świata można rozpatrywać na różnych płaszczyznach: eko-

nomicznej, społecznej, politycznej, kulturalnej czy ekologicznej. Generalnie mają one wymiar makrospołeczny, jednak dla pojedynczego człowieka stanowią duże wyzwanie w perspektywie własnego losu czy losów rodziny.

Zagrożenie to specyficzny stan, niebezpieczna sytuacja lub zapowiedź czegoś złego (*Słownik Języka Polskiego* 1989, s. 907). Dlatego ta problematyka stanowi istotę dociekań wielu instytucji i pojedynczych badaczy życia społecznego – według raportu „The Global Risks Report 2016", przedstawiającego najbardziej prawdopodobne zagrożenia ekonomiczne, polityczne i społeczne dla całego świata i poszczególnych regionów. Zdaniem ankietowanych z całego świata największym zagrożeniem dla Europy i globu w 2016 roku była migracja ludności na masową skalę. Na drugim miejscu z kolei znalazła się ekstremalna pogoda oraz brak złagodzenia zmian klimatu, konflikt międzynarodowy, katastrofy naturalne, upadek państw prawa, bezrobocie i zatrudnienie poniżej kwalifikacji, kradzież danych, brak wody pitnej, nielegalny handel. We wnioskach z raportu możemy przeczytać, że w tym roku lista zagrożeń jest najdłuższa od początku tworzenia raportu. To znaczy, że w ciągu ostatnich 11 lat zagrożeń przybywało (www.money.pl, 12.03.2019).

W kontekście powyższego raportu oraz wyników badań CBOS wynika, że poczucie zagrożenia wśród Polaków wzrasta. Według Grzegorza Dutka „poczucie zagrożenia związane z szeroko rozumianymi procesami migracyjnymi należy wiązać zwłaszcza ze zjawiskiem imigracji. Warto mieć na względzie, że niedostrzeganie zagrożeń związanych z emigracją i będącej jej konsekwencją depopulacją, może wynikać z rzadszego podejmowania tych kwestii w debatach publicznych, szczególnie w obliczu nierozwiązanego kryzysu imigracyjnego. Istotny jest wówczas sposób realizacji badań – większe skupienie uwagi na opiniach dotyczących imigracji niż emigracji czy dostrzegana czasem tendencyjność pytań w badaniach sondażowych utrudniają formułowanie wniosków o faktycznym poczuciu zagrożenia" (Dutka 2017, s. 76).

W analizowanych badaniach zapytano respondentów: *Co jest obecnie największym zagrożeniem dla Europy?* Badani mieli możliwość wyboru maksymalnie trzech odpowiedzi, a opinie badanych przedstawiono w formie tabelarycznej w układzie rangowym.

Tabela 38. Układ rangowy największych zagrożeń dla Europy (w proc.)

Ranga	Rodzaj zagrożenia	%
1	Uchodźcy	70,1
2	Terroryzm	65,7
3	Polityka Rosji	25,4
4	Zagrożenia nuklearne	20,9
5	Demoralizacja społeczeństw	16,9
6	Przestępczość	15,9

7	Konflikty narodowo-etniczne	14,9
8	Bezrobocie	14,4
9	Globalizacja	12,9
10	Zagrożenia ekologiczne	5,9
12	Świeckość społeczeństw (sekularyzacja)	4,9
13–14	Polityka Chin, polityka USA	4,5

Źródło: Badania własne.

Łatwo możemy zauważyć, że respondenci za najważniejsze zagrożenia współczesnej Europy uznali przede wszystkim uchodźców i terroryzm. Co czwarty badany za zagrożenie Europy uznał politykę Rosji, a co piąty zagrożenia nuklearne. Raczej sporadycznie respondenci uznali za aktualny problem zagrożenia ekologiczne, postępującą sekularyzację czy politykę światowych wybranych mocarstw, np. USA i Chin.

Szczegółowe analizy statystyczne pokazują, że uchodźcy stanowią większe zagrożenie w świadomości mężczyzn – 79,3%, niż kobiet – 63,2% (V – 0,172, p = 0,000), wśród osób, które ukończyły 64 lata –76,7%, i w kategorii respondentów najmłodszych, tj. 18–34 lat – 75,3% (V – 0,131, p = 0,01), legitymujących się zawodowym – 85,7%, lub podstawowym – 71,4% – wykształceniem (V – 0,160, p = 0,000), oraz wśród osób niezwiązanych z żadną z cywilizacji – 77,8%. Największe zróżnicowanie w ocenie zagrożeń wynikających z obecności uchodźców w Europie wynika z przynależności wyznaniowej badanych. Generalnie 75,0% osób identyfikujących się z Kościołem rzymskokatolickim zgadza się z tezą, że uchodźcy stanowią obecnie największe zagrożenie. Analogiczną opinię wyraża 51,2% prawosławnych i 66,7% osób niezwiązanych z jakimkolwiek Kościołem. Powyższą zależność potwierdzają dane informujące o istotnej zależności statystycznej na średnim poziomie (V – 0,223, p = 0,000).

Należy domniemywać, że taki stan jest wynikiem sprzecznych opinii przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, których część podkreślała ważność pomocy dla uchodźców wynikającą z chrześcijańskiego obowiązku, natomiast pozostali ukierunkowywali publiczny dyskurs przede wszystkim na pryncypia narodowe i religijne, próbując chronić katolicyzm w Polsce przed islamem. Również ważną kwestią, która ukształtowała taki stan świadomości, była postawa polityków, kalendarz wyborczy i wydarzenia terrorystyczne w Europie, które w przekazie medialnym zrównywały obrazy uchodźców z terrorystami. Tak powstałe utożsamienia wpłynęły na opinie społeczeństwa polskiego, co można odczytać z wielu komunikatów i raportów. Przykładowo w sierpniu 2017 roku Maciej Bieńkowski i Aleksandra Świderska na podstawie badań przeprowadzonych w 2015 i 2016 roku przedstawili raport pt. *Postawy wobec imigrantów i uchodźców: Panel Badań Społecznych CBU*, w którym zauważono, że stopień akceptacji imigrantów w ciągu roku obniżył się. Ponadto wzrosło poparcie dla stosowania różnych form przemocy wobec uchodźców. „Zgodnie z prze-

widywaniami – jak czytamy w raporcie – empatia, poczucie relatywnej deprywacji, orientacja na dominację społeczną, prawicowy autorytaryzm oraz poglądy polityczne kształtowały stosunek respondentek i respondentów do imigrantów i uchodźców. Większa zdolność do odczuwania empatii wiązała się z większą akceptacją imigrantów i większym poparciem dla pozytywnych działań wobec uchodźców. Wyższe poziomy grupowej relatywnej deprywacji, orientacji na dominację społeczną, prawicowego autorytaryzmu i bardziej prawicowe poglądy wiązały się z wyższym poparciem dla działań przemocowych wobec uchodźców i niższą akceptacją imigrantów. Porównując wyniki pochodzące z ankiety z roku 2015 z tymi z 2016 zauważono, że w tym okresie nastąpiło przesunięcie nie tylko deklarowanych wprost (lewica ↔ prawica) poglądów politycznych, ale również wzrost poziomu prawicowego autorytaryzmu" (Bieńkowski, Świderska 2017, s. 13–14).

Powyższe uwagi mają również swoje uzasadnienie w przypadku analizowanych badań. Rozpatrując postawy respondentów, wykazano, że lewicowość jest bardziej akceptowalna dla respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią oraz prawosławnych, co jak widać łączy się z wyższą akceptacją tych kategorii badawczych dla uchodźców. Natomiast przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, zachodniej cywilizacji i prawicowość respondentów wzbudza większą niechęć wobec uchodźców i wyraża się większym zagrożeniem dla Europy. Interesujące, że uwzględniając zmienne niezależne, postawy respondentów wobec terrorystów są bardziej jednorodne i w niewielkim zakresie różnicują badanych.

Przynależność cywilizacyjna różnicuje badanych również w przypadku innych zagrożeń. Wśród respondentów ze wschodniej cywilizacji dominuje niebezpieczeństwo wynikające z zagrożeń nuklearnych – 38,1% (V – 0,261, p = 0,000) i polityki USA – 7,3% (V – 0,149, p = 0,000). Respondenci związani z zachodnią cywilizacją zagrożeń upatrują przede wszystkim w globalizacji – 24,0% (V – 0,132, p = 0,02), bezrobociu – 20,0% (V – 0,209, p = 0,000) i konfliktach narodowo-etnicznych – 20,0% (V – 0,118, p = 0,03).

Miejsce zamieszkania jest czynnikiem, który wpływa na postrzeganie zagrożeń w nieznacznym zakresie. Osoby mieszkające w miastach do 50 tys. najczęściej postrzegały zagrożenie wynikające z polityki prowadzonej przez USA – 8,4% (V – 0,120, p = 0,01). Natomiast osoby mieszkające w największych miastach regionu najbardziej obawiały się terroryzmu (V – 0,146, p = 0,000).

Wykształcenie w jeszcze większym zakresie różnicuje podejście respondentów do zagrożeń w dzisiejszej Europie. Respondenci z wyższym wykształceniem relatywnie większe zagrożenie od pozostałych zauważają w polityce Chin – 7,9% (V – 0,130, p = 0,01), świeckości społeczeństw – 9,2%, (V – 0,153, p = 0,000) i postępującej demoralizacji – 19,8% (V – 0,174, p = 0,000). Polityka Rosji jest najbardziej uznawana za zagrożenie wśród osób z wykształceniem zawodowym – 42,8% (V – 0,192, p = 0,000), a bezrobocie – 28,6%, wśród osób z wykształceniem podstawowym.

Płeć jako zmienna niezależna różnicuje respondentów tylko w przypadku zagrożeń wynikających z terroryzmu; tak sądziło 72,8% kobiet i 56,3% mężczyzn (V – 0,141, p = 0,000). Oraz w związku z polityką USA – 14,9% kobiet i 10,3% mężczyzn (V – 0,149, p = 0,000).

Wiek w podobnym zakresie jak wykształcenie wpływa na dostrzeganie zagrożeń Europy. Generalnie najmłodsi badani, którzy nie przekroczyli 34 lat, mają dość niewyraziste postawy w kwestii konkretnych zagrożeń, a ich opinie nie odbiegają od ogółu, a osoby najstarsze za największe zagrożenie uznają Rosję – 40,0% (V – 0,156, p = 0,002). Natomiast respondenci w średnim wieku mający 50–64 lat największe niebezpieczeństwo widzą w zagrożeniach nuklearnych – 27,5% (V – 0,134, p = 0,007), przestępczości – 22,5% (V – 0,156, p = 0,000) i polityce USA – 10,0% (V – 0,151, p = 0,001).

Uzupełnieniem odpowiedzi dotyczących najważniejszych problemów europejskich może być ocena tego, co obecnie dzieje się w Europie. Zadano następujące pytanie: *Jak Pan/-i ocenia obecną sytuację w Europie w porównaniu z sytuacją sprzed 10 lat?*

Tabela 39. Ocena obecnej sytuacji w Europie a płeć (w proc.)

Lp.	Obecnie w Europie jest ...	Kobiety	Mężczyźni	Ogółem
1	Lepiej i spokojniej	16,7	12,6	14,9
2	Tak, jak było	7,9	10,4	9,0
3	Gorzej, bardziej niespokojnie	56,1	63,2	59,2
4	Trudno powiedzieć	19,3	13,8	16,9
5	Razem	100,0	100,0	100,0

Źródło: Badania własne.

Ogólne zestawienie jednoznacznie informuje nas, że przeważają „pesymistyczne" opinie, bowiem ponad połowa respondentów – 59,2% – uważa, że sytuacja w Europie pogorszyła się i obecnie jest bardziej niebezpiecznie. Pozytywnie obecną sytuację odbiera 14,9% badanych, na stałość sytuacji wskazuje 9,0%, a 16,9% nie jest w stanie ustosunkować się do tego pytania. Generalnie większymi pesymistami są mężczyźni – 63,2%, niż kobiety – 56,1%, oraz respondenci w wieku 35–49 lat – 66,7% (V – 0,123, p = 0,000), z wykształceniem podstawowym – 71,4% (V – 0,166, p = 0,000), mieszkańcy miast do 50 tys. – 69,7% (V – 0,169, p = 0,000), prawosławni – 75,6% (V – 0,139, p = 0,000) i identyfikujący się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją – 67,2% (V – 0,126, p = 0,001).

Natomiast najbardziej optymistycznie postawy wobec obecnej sytuacji w Europie wykazują respondenci identyfikujący się z zachodnią cywilizacją – 19,5%, rzymscy katolicy – 17,6%, mieszkańcy dużych miast – 21,4%, osoby z wykształceniem zawodowym – 22,9%, i w wieku 50–64 lat – 25,0%.

Generalnie trudno jest wyrokować, na jak długo powyższa tendencja dystansowania się wobec innych może się utrzymać i jak bardzo na taki stan mają wpływ doniesienia medialne eksponujące zjawiska terrorystycz-

ne czy problematykę uchodźczą, jednak sytuacja strachu z pewnością nie będzie stymulowała przyjmowaniu postaw repulsywnych wobec osób kojarzonych z innymi kulturami czy cywilizacjami. Należy sądzić, iż taka sytuacja będzie miała trwalsze skutki w środowiskach wiejskich, wśród osób słabiej wykształconych i starszych, bowiem jak ukazały badania, to właśnie te kategorie społeczne deklarują wyższy poziom zagrożenia od pozostałych.

7.3. Dystans społeczny wobec osób identyfikujących się z inną cywilizacją

Przed przystąpieniem do analiz dystansu społecznego respondentów wobec osób identyfikujących się z różnymi cywilizacjami, dokonam opisu istotnych dla konkretyzacji terminu „dystans" kategorii. Pierwszą jest pojęcie swojskości, które nie tylko określa związek z własnością, osobą, grupą czy terytorium, lecz wskazuje również na pozytywne relacje emocjonalne, takie jak: poczucie bliskości, zrozumiałość, sympatia, akceptacja czy sensowność. Takie postrzeganie swojskości bliskie jest koncepcji podobieństwa, które jednostka nabywa podczas procesu socjalizacji. Dzięki socjalizacji jednostka staje się bliska innym członkom społeczeństwa, co w efekcie daje poczucie bezpieczeństwa. Z tych powodów swojskość jest ważna dla prawidłowego funkcjonowania jednostki w społeczeństwie.

Obserwując rzeczywistość społeczną, bez trudu możemy zauważyć osoby, grupy czy wytwory kultury materialnej, które różnią się od nam znanych, są od nich inne – odmienne. „W procesie strukturyzacji świata – jak pisze E. Nowicka – inność może pozostać tylko innością, ale może też przerodzić się w obcość. Gdy w odczuciach ludzkich wraz ze stwierdzeniem faktu odmienności pojawia się poczucie niezrozumiałości, dziwaczności, śmieszności, a także zdziwienie, niepokój, strach lub uczucie zagrożenia, czy też odczucie niezręczności, tam inność nabiera znamion obcości" (Nowicka 1991, s. 11). Stąd „obcość" stanowi drugą kategorię, niezbędną przy opisie dystansu społecznego.

Przyjęcie takich kategorii dystansu związane jest z ich rzeczywistym funkcjonowaniem na różnych płaszczyznach życia zbiorowego i indywidualnego. Można powiedzieć, że są to kategorie „naturalne", a nie „sztuczne" – tworzone przez badaczy jako narzędzia analityczne.

Relacje między „swojskością" a „obcością" są istotnymi składnikami procesów zachodzących w sferze poznawczo-emocjonalnej i prowadzą do wyjaśnienia życia społecznego różnych społeczeństw. „Porządkowanie świata – jak pisze C. Levi-Strauss – jest uniwersalną i pierwotną potrzebą człowieka. Wśród tego porządkowania pojawia się kategoria tego, co bliskie, i tego, co odległe" (Levi-Strauss 1969, s. 25).

Problematyką swojskości i obcości w historii myśli społecznej zajmowało się wielu uczonych. Georg Simmel jako pierwszy w Europie sformułował koncepcję „obcego znanego", odmiennego kulturowo. Jest nim np. postać Żyda w społeczeństwie europejskim. „Obcy, cudzoziemiec jako taki, nie może posiadać ziemi, przy czym ziemi nie należy tu rozumieć tylko w sensie materialnym, ale także w przenośni jako substancję życiową związaną jeżeli nie z przestrzenną, to z idealną lokalizacją kręgu społecznego. także na gruncie stosunków osobistych, obcy niezależnie od swego uroku i znaczenia, dopóki uważany jest za obcego, dopóty w odczuciu innych pozostaje cudzoziemcem, osoba bez własnego miejsca" (Simmel 1975, s. 506). Obcy znany – według Simmla – to osoba, z którą kontakt jest stały i o której posiadamy dużo informacji. Drugim typem obcego jest postać „obcego nieznanego", o którym niewiele wiemy, a kontakt z nim jest niewielki lub wcale go nie ma. Simmel takiej sytuacji, kiedy obcy nie pozostawał w stałym kontakcie przestrzennym, nie uznawał. Natomiast zajmował się „obcym znanym" niosącym obce wartości, normy czy obyczaje i stale pozostającym w styczności przestrzennej. „Stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli «cudzoziemca» jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia. Tkwi on w przestrzennie – czy też jakoś inaczej – określonym kręgu. Jednakże istotnym wyznacznikiem jego pozycji jest fakt, że nie należy on od początku do tego kręgu, że wnosi jakości niebędące i niemogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu" (tamże, s. 504).

Na gruncie amerykańskim tę problematykę podjął William Graham Sumner, który opisywał wzajemne relacje pomiędzy grupami: własną i obcą. W grupie własnej według Sumnera panują stosunki przyjazne, pokojowe, pełne ładu i porządku. Natomiast w relacji do członków obcej grupy charakter tych kontaktów diametralnie zmienia się przybierając znamiona niechęci, wrogości czy wojny. Na bazie tej teorii m.in. tłumaczył oddziaływania wojen, które wzmagając wrogość do zewnętrznego przeciwnika, wzmacniają pokój i porządek we własnej grupie. Jego rozważania – według E. Nowickiej – mają charakter najzupełniej elementarny, stanowią jednak godny odnotowania historyczny początek formułowania *expressis verbis* problematyki swojskości i obcości w socjologii i antropologii. Problematyka swojskości i obcości, która wynika z rozważań Sumnera, jest dość szeroka, choć w poszczególnych punktach zaledwie zasygnalizowana" (Nowicka 1990, s. 8).

W kolejnych latach Emory S. Bogardus znacznie rozwinął problematykę swojskości i obcości, stosując skalę w badaniu dystansów społecznych (zob. Bogardus 1925, s. 299–308). Na jednym krańcu znajdowała się postawa skrajnie integracyjna, której wskaźnikiem jest dopuszczanie małżeństw

mieszanych z grupą obcą, a na drugim krańcu postawa skrajnie separacyjna, przejawiająca się w chęci usunięcia obcej grupy z kraju.

Natomiast Robert K. Merton rozważał sytuację tych, którzy stoją poza grupą i nie są jej członkami. Interesowały go warunki członkostwa stawiane przez grupę oraz stosunek jednostki do tego członkostwa, a za istotę swoich rozważań uznał stosunek członków grupy do tych, którzy do niej nie należą. W związku z tym wyróżnił grupy mniej lub bardziej otwarte. Na bazie rozważań nad grupą obcą udało mu się sformułować teorię grup odniesienia. Robert K. Merton uważał, że grupa obca może stanowić pozytywną grupę odniesienia, jeżeli wartości reprezentowane przez tę grupę są atrakcyjne, ale też może stać się grupą negatywną, kiedy jest symbolem wartości negatywnie ocenianych, co w takim przypadku stanowi przedmiot unikania. W bezpośrednich kontaktach między przedstawicielami odmiennych grup w początkowej fazie dochodzi do wyodrębnienia takich cech, które dają podstawę przyporządkowania jednostki do grupy odmiennej – częściowo znanej, np. przedstawiciel innej religii czy wyznania (zob. Merton 1982). Grupy te – według Goodmana – wykorzystywane są przez jednostki do formułowania opinii oraz do porównywania i oceny własnych zachowań" (Goodman 1997, s. 68).

W fazie drugiej, która niemal równocześnie przebiega z poprzednią, przy pomocy wyobrażeń (np. stereotypów) następuje umiejscowienie jednostki w strukturze społecznej. Stosowanie kategorii stereotypu czy uprzedzenia nie ogranicza się tylko do ludzi, lecz wiąże się ze wszystkim, co obce. To wszystko jednostka w swoim życiu stara się określić w kategoriach tego, co swoje – znane. Takie traktowanie obcych kulturowo jednostek często prowadzi do społecznych konfliktów i ogranicza współpracę w środowiskach wielokulturowych.

Oprócz reakcji indywidualnych wynikających z odmienności kulturowych możemy wyodrębnić sytuację kontaktu zbiorowego. Taka sytuacja zachodzi wówczas, kiedy całe zbiorowości mają kontakt z innymi – całymi zbiorowościami kulturowo odmiennymi. Aby taki kontakt mógł zaistnieć i mogło dojść do porównania z inną grupą, wymagane jest podobieństwo między porównywanymi całościami. „Dla jakichkolwiek porównań – jak pisze E. Nowicka – jest bowiem konieczny kontekst wspólny. Pewne doświadczenia, czasem nawet bardzo chwilowe i wyrywkowe, w skali całego życia mogą stać się podstawą poczucia wspólnoty, więzi i odczuwania bliskości w grupie tych, którzy mają za sobą to doświadczenie, oraz dystansu wobec tych, którzy tego doświadczenia nie mają" (Nowicka 1990, s. 20).

Problemem obcości w aspekcie indywidualnym zajmował się również Alfred Schutz (zob. Schutz 1944, s. 499–507). Obcym według niego „jest ktoś, kto chce się dostać do ekskluzywnego klubu, aspirujący do roli narzeczonego jakiejś kobiety i pragnący być przyjętym do rodziny wybranki, syn rolnika, który wstępuje do college'u, mieszkaniec miasta, który osiedla się na wsi, poborowy powoływany do wojska, rodzina wiejska, która przenosi się do prosperującego miasta, a także i ponad wszystko – emigrant. Schutza

interesuje przede wszystkim psychologiczny aspekt kulturowego zderzenia, które zawsze w takich sytuacjach zachodzi" (Nowicka 1990, s. 11). Tak więc obcym jest jednostka, która pragnie być na stałe przyjęta przez grupę, do której nie należy. Sytuację taką zawsze rozważał w kontekście wielopoziomowej koncepcji wiedzy.

Niezwykle jasno założenia dystansu społecznego w literaturze polskojęzycznej opisał Robert Szwed, przyjmując, że dystans jako zjawisko społeczne jest pewnym typem postawy, która – w odniesieniu do różnego rodzaju styczności, kontaktów i interakcji – stanowi continuum, rozciągające się – jak pisał Robert E. Park – „od kontaktów ścisłych, ciepłych i zażyłych, poprzez obojętność, aż do aktywnej antypatii, wrogości i potępienia na drugim jego krańcu", stanowiąc skalę „pomiędzy intymnością, a całkowitą obcością społeczną (...)". Przyjęcie przez jednostkę określonej postawy na tym continuum wskazuje na jej społeczny dystans, a więc odległość określoną w społecznej przestrzeni, a jednocześnie określa jej miejsce na skali dystansu (duży lub mały dystans) i pośrednio stanowi przesłankę do wskazania kierunku kategoryzowania przez nią rzeczywistości („inny" – „odmienny", „obcy", „swój") (Szwed 2004, s. 45–46).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że dopóki swojskość nie zostaje skonfrontowana z tym, co inne (odmienne), nie jest swojskością w pełnym słowa tego znaczeniu, gdyż swoje to w tym przypadku jedyne. W wyniku takiego ujęcia swojskości wyróżniamy jej dwie postacie. Pierwszą możemy nazwać swojskością nawykową, czyli taką, która występuje przed zderzeniem z odmiennością, oraz swojskość świadomą. Swojskość świadoma tworzy się na skutek różnych relacji z odmiennymi kulturowo jednostkami bądź zbiorowościami.

Problematyką swojskości i obcości zajmują się nie tylko socjologowie, którzy prowadzą badania nad grupami obcymi i stosunkiem do nich poszczególnych jednostek, lecz również antropologowie społeczni, historycy i psychologowie. W wyniku tych różnorodnych badań i analiz możemy wyróżnić dwie koncepcje porządkowania świata według kryterium swojskości i obcości.

Pierwsza z nich w prosty sposób klasyfikuje świat społeczny na swój i obcy, przy czym obcością jest wszystko to, co nie należy do kategorii swoich i odwrotnie.

Druga jest bardziej złożona i ujmuje świat w trzech przestrzeniach. Oprócz swojskości i obcości pośrodku leży jeszcze inna przestrzeń bliżej nieokreślona zwana często obojętnością. Taki sposób porządkowania świata nazywa się modelem trójdzielnym. Występuje jeszcze model biegunowy, w którym swojskość i obcość są stopniowane. Przy takich koncepcjach, swojskość lub obcość muszą być określane bardziej precyzyjnie, gdyż mamy do czynienia co najmniej z trzema kategoriami. Na przykład fakt, że dana osoba nie należy do swoich, wcale jeszcze nie musi oznaczać, że należy do obcych, może być umiejscowiona we wspomnianej nieokreślonej sferze.

Poszukując definicji swojskości i obcości, sięgamy do różnych zwrotów i konstrukcji językowych oraz sytuacji społecznych, w których używamy słów „swój" i „obcy". Terminy te w różnych językach nie mają dokładnych odpowiedników, co może sugerować istnienie różnic kulturowych w tym zakresie, np. „obcy" w języku rosyjskim to „czużoj", czyli „należący do kogoś innego". Występowanie, przynajmniej „w językach słowiańskich skojarzenia z zaimkami dzierżawczymi np. «mój», «nasz», «inny», «nieznany», «dziwny», sugeruje, że swojskość oznacza pozostawanie w jakimś intymnym związku przedmiotu lub człowieka z podmiotem, zaś obcość brak takiego związku. Rodzaj tego związku obejmuje szeroką skalę emocji i przekonań" (Nowicka 1990, s. 25–26). Do których zaliczymy: akceptację, poczucie neutralności, przekonanie o podobieństwie czy zrozumiałość. Natomiast obcość pozbawiona jest tych emocji i podobieństw.

W wymiarze społecznym opozycja „swój-obcy" oznacza odmienność zachowań wobec obcych i swoich oraz poglądów na ich temat. Analizując zachowania i poglądy, możemy ujmować je w kategorii dystansu, umieszczając je na skali otwartości i zamkniętości.

Pojęcie dystansu społecznego trudne jest do zdefiniowania w kontekście badań empirycznych. Początków tego pojęcia należy upatrywać w przestrzennym ujmowaniu problematyki swojskości i obcości w koncepcjach G. Simmla, W. Sumnera czy E. Bogardusa. W tej pracy dystans będzie ujmowany jako postrzeganie różnicy oraz jako zakres i rodzaj kontaktów z ludźmi uznanymi za innych. Takie ujęcie dystansu określa intensywność związków z naszą osobą lub grupą, gdzie bliskość wyrażana jest użyciem takich słów: „swój", „mój", „nasz". Często mówimy np. o naszym narodzie, naszym kraju czy naszej religii. W słowie „nasz" kryje się treść sugerująca istnienie społecznej wspólnoty, z którą się identyfikujmy i z którą połączeni jesteśmy określoną więzią.

„Więź społeczna – jak pisze J. Nikitorowicz – tworzy się i utrzymuje przez to, co ludzi łączy, i przez to, co ludzi dzieli w zbiorowym współżyciu. Wzajemne oddziaływania, stosunki i zależności tworzą się na określonej płaszczyźnie i jest to coś, co powoduje, że ludzie są ze sobą połączeni, potrzebują się, uzupełniają, odczuwają różnice i wspólnotę" (Nikitorowicz 1995, s. 13).

Pomimo że dystans społeczny ma strukturę postawy i obecne są w nim wszystkie elementy postawy, to w tej pracy najbardziej skoncentruję się na jego emocjonalnym wymiarze. Emocjonalny wymiar dystansu wyraża się w postawach apulsywnych „do" i repulsywnych „od". Postawy apulsywne akcentują podobieństwo i sympatię do innych cywilizacji, a także przyzwalają na kontakty z osobami identyfikującymi się z innymi cywilizacjami. Im większa sympatia i podobieństwo oraz im szerszy zasięg i intensywność kontaktów, tym mniejszy dystans. Natomiast, kiedy podkreślane są różnice, a kontakty ograniczane, wówczas możemy mówić o dużym dystansie międzywyznaniowym.

Dystans społeczny to bliskość relacji, jaką jesteśmy gotowi zaakceptować w stosunku do osób z obcej grupy społecznej, a w naszym wypadku

są to członkowie innej cywilizacji. Wielkość istniejącego dystansu społecznego wobec osób z obcej grupy społecznej określa się zwykle poprzez wyznaczenie akceptowanego stopnia wzajemnych relacji, poczynając od tych najmniej angażujących do bardziej osobistych. W sytuacji pogranicza cywilizacyjnego, gdy jednostki na co dzień funkcjonują w zróżnicowanych zbiorowościach cywilizacyjnych, badani znają się z autopsji. Na tej podstawie można przypuszczać, że charakter stosunków międzycywilizacyjnych w badanym środowisku jest nacechowany pozytywnymi emocjami. Aby potwierdzić słuszność powyższej hipotezy, w analizowanych badaniach zaaranżowano trzy sytuacje: sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami z innych cywilizacji. Celowość doboru trzech odrębnych sytuacji wynika z charakteru ujawnionych u nich emocji. Stąd pytanie: *Czy nie miałby/-aby Pan/-i nic przeciwko temu, aby osoba identyfikująca się z inną cywilizacją była Pana/-i sąsiadem, przyjacielem, zięciem?* Trzeba dodać, że w tabeli uwzględniono stosunek wobec cywilizacji zachodniej (Z), wschodniej (W) i pozaeuropejskiej (P).

Tabela 40. Opinie respondentów o możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi .do różnych cywilizacji (w proc)

Lp.	Wyszczególnienie	Nie miał(a) bym nic przeciwko temu			Wolał(a)bym tego uniknąć			Trudno powiedzieć		
		Z	W	P	Z	W	P	Z	W	P
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy	81,6	81,0	62,7	9,5	11,9	22,9	8,9	7,1	14,4
2	Osobą zaprzyjaźnioną	77,1	78,9	58,2	11,9	8,9	23,4	11,0	12,5	18,4
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)	64,2	64,2	36,3	20,4	22,9	38,8	15,4	12,9	24,9
4	Ogółem (średnio)	74,3	74,7	52,4	13,9	14,5	28,4	11,7	10,8	19,2

Źródło: Badania własne.

Ogólne zestawienie dotyczące hipotetycznych sytuacji ukazuje pozytywny stosunek badanych wobec osób należących do innych cywilizacji. Cechą charakterystyczną powyższego zestawienia są jego dwa aspekty. Pierwszy dotyczy sytuacji sąsiedztwa, która jest naznaczona najmniejszym dystansem w porównaniu z innymi sytuacjami, oraz drugi, że znaczny mniejszy dystans występuje wobec osób identyfikujących się ze wschodnią lub zachodnią cywilizacją niż cywilizacją pozaeuropejską. W kontekście przedstawionych sytuacji stosunek badanych wobec osób identyfikujących się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją jest niemal tożsamy przy ilościowo zróżnicowanych autoidentyfikacjach. Takie zestawienie sugeruje obecność w świadomości badanych sytuacji bliskości i dużej częstotliwości kontaktów, co przekłada się na obopólną sympatię i społeczną akceptację

siebie. Jest to ważny argument ukazujący gotowość do podjęcia przez badanych interakcji międzycywilizacyjnych w kontekście budowy międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej, jako istotnego czynnika pogranicza cywilizacyjnego.

Aby nadać szerszy kontekst interakcjom międzycywilizacyjnym, powyższą tezę należy doprecyzować w perspektywie zmiennych niezależnych. Rozkład opinii wobec przedstawionych wyżej sytuacji w kontekście płci jest dość interesujący. Generalnie mężczyźni są bardziej otwarci w stosunku do osób z cywilizacji wschodniej i zachodniej. Średnio wszystkie sytuacje w kontekście wymienionych cywilizacji akceptuje 76,1% mężczyzn i 73,2% kobiet. Natomiast w kontekście osób identyfikujących się z cywilizacją pozaeuropejską bardziej otwarte są kobiety, których 54,3% akceptuje przedstawione sytuacje, a wśród mężczyzn ten wskaźnik wynosi 49,7% (V – 0,126, p = 0,02).

Dość jednoznacznie opowiedzieli się respondenci wobec przedstawionych sytuacji w kontekście wieku. Ich stanowiska mają wyraźnie liniowy charakter i informują, że z wiekiem wzrasta dystans społeczny, co oznacza, że im młodszy respondent, tym większa otwartość wobec sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa. Dla zilustrowania podam uśrednione odsetki badanych, którzy akceptują przedstawione sytuacje. W kategorii wiekowej 18–34 lat – 70,6%, 35–49 lat – 68,2%, 50–64 lat – 65,1%, powyżej 64 lat – 58,4%. Powyższe zestawienie w jednoznaczny sposób informuje o zmianach pokoleniowych, jakie zachodzą w polskim społeczeństwie. Młodsze pokolenie jest bardziej otwarte na współpracę, posiada mniejszy opór przed wejściem w relacje z osobami o odmiennych kulturach, znacznie mniej boi się inności, przez co w znacznym zakresie redefiniuje pojęcie swojskości. Można powiedzieć, że „przeobrażenia te dokonują się w całym świecie europejskim pod wpływem rozpowszechniania wiedzy i perspektywy patrzenia na «innego» (…) w ostatnich dziesięcioleciach zarówno w systemie aksjonormatywnym obowiązującym w kręgach intelektualistów, jak i – do pewnego stopnia – w mentalności potocznej zachodzą głębokie przeobrażenia, które kilka lat temu określiłam jako «proces antropologizacji myślenia». Istotą tego pojęcia jest przenikanie idei, stanowiących elementy składowe «rdzenia» tej dyscypliny, do systemu myślenia szerszych kręgów społecznych" (Nowicka, Łodziński 2001, s. 40).

Przemiany sposobu patrzenia i odbioru wartości wynikają również z błyskawicznego rozwoju i masowej dostępności środków telekomunikacyjnych, które w większym zakresie wykorzystuje młode pokolenie. W związku z tym swojskość coraz częściej przybiera cechy ogólnoświatowe, globalne. Ludzi zbliżają technologie, nowości gospodarcze i techniczne, odpowiedzialność za klimat czy ekologia, a w dalszym ciągu dzieli sposób sprawowania władzy, wpływ na światowe gospodarki, militaria, stosowanie prawa czy religia.

W analizowanych badaniach miejsce zamieszkania nie stanowi elementu różnicującego stanowisk. Również w niewielkim stopniu owo zróżnico-

wanie wynika z poziomu wykształcenia badanych. Generalnie respondenci posiadający wykształcenie wyższe o 2–3% są bardziej otwarci na przedstawione sytuacje od pozostałych respondentów.

Natomiast duże zróżnicowanie stanowisk występuje w kontekście przynależności wyznaniowej i cywilizacyjnej badanych, dlatego przedstawię je w formie tabelarycznej.

Tabela 41. Ogólne wskaźniki rzymskich katolików i prawosławnych dotyczące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do różnych cywilizacji (w proc.)

L.p	Wyszczególnienie	Nie miał(a) bym nic przeciwko temu		Wolał(a)bym tego uniknąć		Trudno powiedzieć	
		Rzym.--kat.	Prawosł.	Rzym.--kat.	Prawosł.	Rzym.--kat.	Prawosł.
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy	70,9	89,4	16,6	8,9	12,5	1,7
2	Osoba zaprzyjaźnioną	66,8	85,4	17,5	6,4	15,7	8,2
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)	52,4	61,7	30,4	19,5	17,2	8,8

Źródło: Badania własne. V – 0,225, p = 0,000

Powyższe zestawienie w sposób wyrazisty ukazuje zróżnicowanie postaw rzymskich katolików i prawosławnych wobec sytuacji sąsiedztwa, przyjaźni czy małżeństwa z osobami innych cywilizacji. Generalnie średni wskaźnik akceptacji powyższych sytuacji u prawosławnych jest o 25,5% wyższy niż u rzymskich katolików, co świadczy o większym dystansie społecznym katolików niż prawosławnych. Powyższą tezę potwierdzają analizy statystyczne, które informują o średniej sile zależności dystansu społecznego od przynależności wyznaniowej respondentów. Charakterystycznym elementem tego zestawienia jest to, że zakres dystansu zasadniczo nie ulega zmianie wobec osób identyfikujących się z różnymi cywilizacjami. Może to sugerować, że istotnym czynnikiem wpływającym na zakres dystansu społecznego jest przynależność wyznaniowa, która w przypadku respondentów wyznania rzymskokatolickiego wpływa na dystans społeczny. Potęgowanie dystansu emocjonalnego wynika z postaw repulsywnych, które w pewien sposób odsuwają chęć wejścia w interakcje z osobami innych grup społecznych, bardziej koncentrują się na inności i niechętnie kreują sytuacje swojskości wraz z osobami należącymi do różnych cywilizacji. Przez to znacznie komplikuje się kreowanie międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej, co w konsekwencji wpływa na stosunki społeczne panujące na pograniczu cywilizacyjnym.

Tabela 42. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do cywilizacji zachodniej a identyfikacja cywilizacyjna badanych (w proc.)

Lp.	Wyszczególnienie	Identyfikacja wschodnia	Identyfikacja zachodnia	Identyfikacja wschodnia i zachodnia	Brak identyfikacji cywilizacyjnej
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy	81,7	80,0	93,1	63,9
2	Osobą zaprzyjaźnioną	76,8	76,0	86,2	63,9
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)	68,3	64,1	68,9	47,2

Źródło: Badania własne.

Tabela 43. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do cywilizacji wschodniej a identyfikacja cywilizacyjna badanych (w proc.)

Lp.	Wyszczególnienie	Identyfikacja wschodnia	Identyfikacja zachodnia	Identyfikacja wschodnia i zachodnia	Brak identyfikacji cywilizacyjnej
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy	84,1	80,0	87,9	63,9
2	Osobą zaprzyjaźnioną	80,5	84,0	82,8	63,9
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)	70,7	60,0	67,2	47,2

Źródło: Badania własne.

Tabela 44. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do cywilizacji pozaeuropejskiej a identyfikacja cywilizacyjna badanych (w proc.)

Lp.	Wyszczególnienie	Identyfikacja wschodnia	Identyfikacja zachodnia	Identyfikacja wschodnia i zachodnia	Brak identyfikacji cywilizacyjnej
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy	58,5	76,0	68,9	52,8
2	Osobą zaprzyjaźnioną	54,8	68,0	65,5	47,2
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)	35,4	48,0	41,4	22,2

Źródło: Badania własne.

Zaprezentowane powyżej zestawienia należy odczytywać nie tylko z pozycji identyfikacji cywilizacyjnej badanych, jako zmiennej niezależnej, ale również w perspektywie, kiedy przedstawione sytuacje dotyczą relacji z osobami należących do cywilizacji wschodniej, zachodniej i pozaeuropejskiej. W pierwszym przypadku wyraźnie widać, że największą otwartością wobec analizowanych sytuacji charakteryzują się respondenci identyfikujący się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Na przeciwległym biegunie zachowań znajdują się respondenci, którzy podczas badań uznali, że nie chcą identyfikować się z jakąkolwiek z cywilizacji.

Trzeba przyznać, że zachowane zostały proporcje i stopień akceptacji respondentów wobec analizowanych cywilizacji. W tym przypadku większość badanych swoją akceptację wyraźnie ukierunkowała wobec osób identyfikujących się z cywilizacją wschodnią oraz wschodnią i zachodnią, a w znacznie mniejszym zakresie wobec osób należących do cywilizacji pozaeuropejskiej. W tym kontekście odnotowujemy najniższy wymiar dystansu społecznego wobec sąsiadujących ze sobą cywilizacji, a badani uznają, że emocjonalnie najbliżej im do cywilizacji wschodniej i zachodniej. Wobec osób identyfikujących się właśnie z tymi cywilizacjami występuje najmniejszy dystans społeczny, co może sugerować istnienie pomiędzy tymi osobami sytuacji bliskości i swojskości. Nawiązując do struktury postaw społecznych, trzeba zaznaczyć, że komponent afektywny jest dominujący, bowiem ma największy wpływ na kierunek postaw oraz musi być uczuciem o określonym zabarwieniu (por. Nowak 1973, s. 24). W tym kontekście znakomita większość badanych, którym najbliższa jest cywilizacja wschodnia i zachodnia przez swoją otwartość wobec innych osób, jest gotowa do tworzenia międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

Podsumowując dotychczasowe analizy odnoszące się do poszczególnych elementów rzeczywistości międzycywilizacyjnej, należy stwierdzić, iż deklaracje respondentów dotyczące wiedzy o krajach sąsiadujących z Polską ukazują duży niedobór wiedzy. Co czwarta badana osoba stwierdziła nieznajomość problematyki społeczno-kulturowej sąsiadów, a ok. 13% w ogóle nie ustosunkowało się do tego zagadnienia. Co prawda taka sytuacja bezpośrednio nie eliminuje wzajemnych relacji międzykulturowych, lecz wpływa na ich jakość i trwałość. Brak zobiektyzowanej wiedzy może być w przyszłości stymulatorem kształtowania niesprawdzonych, błędnych opinii czy sądów na temat funkcjonowania sąsiednich społeczeństw, a w konsekwencji może służyć formułowaniu się stereotypów. Deklarowany nikły poziom wiedzy w świadomości respondentów nie wyklucza wzrostu współpracy z sąsiednimi społeczeństwami. Łącznie za wzrostem współpracy w analizowanych dziedzinach opowiadało się 57,2% badanych, a tylko 2,1% za zmniejszeniem. Stąd można stwierdzić, że mieszkańcy południowego Podlasia są otwarci na tworzenie rzeczywistości międzycywilizacyjnej.

Pewnym problemem w perspektywie rozwoju stosunków społecznych na analizowanym pograniczu cywilizacyjnym są bardzo zachowawcze po-

stawy badanych wobec obecnej sytuacji w Europie. Generalnie przeważają „pesymistyczne" opinie, bowiem ponad połowa respondentów – 59,2% – uważa, że w ciągu ostatniej dekady sytuacja w Europie pogorszyła się i obecnie jest bardziej niebezpiecznie. Trudno jest wyrokować, na jak długo powyższa tendencja może się utrzymać i na ile taką sytuację kreują doniesienia medialne, które eksponują zjawiska terrorystyczne czy problemy z uchodźcami. Można domniemywać, że jest to stan przejściowy i słabo zakorzeniony w świadomości mieszkańców wschodniego pogranicza, gdyż taka sytuacja w opiniach badanych nie wyklucza sąsiedztwa, przyjaźni czy członkostwa w rodzinie osób identyfikujących się z innymi cywilizacjami. Ogólnie ponad 70% badanych akceptuje powyższe sytuacje w kontekście osób związanych z cywilizacją wschodnią lub zachodnią. Akceptacja badanych znacznie zmniejsza się w przypadku jednostek identyfikujących się z innymi cywilizacjami. To wskazuje, że badani są świadomi swojej obecności w przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego kształtowanego przez wschodnią i zachodnią cywilizację oraz wykazują gotowość podjęcia interakcji międzycywilizacyjnych w kontekście tworzenia międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

Zakończenie

Gdy roztacza się szeroką wizję dziejów i współczesności Europy, nieodłącznie nasuwa się refleksja o historii kształtowania się granic kulturowych. Jedną z nich określa obszar wpływów chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego. „Jest to granica, która na północy rozpoczyna się w Finlandii i biegnie przez Polskę, aż na Bałkany, gdzie przecina obszar byłej Jugosławii. Granica ta, która jest też granicą cywilizacyjną, dzieli Eurazję na dwa bloki cywilizacyjne: blok cywilizacji łacińskiej, zachodniej i cywilizacji prawosławnej, wschodniej. Rzecz polega na tym, że granica ta przebiega przez obszary jednolite etnograficznie. Oznacza to, że poszczególne wyznania zostały naniesione na pewien obszar plemiennie jednorodny" (por. Pawluczuk 1999, s. 44).

Przedstawione w niniejszym opracowaniu analizy są oparte na wynikach badań empirycznych przeprowadzonych na środkowo-wschodnim pograniczu Polski i dotyczą efektów wpływów cywilizacji wschodniej i zachodniej. We wcześniejszych rozdziałach przedstawiono istotę i specyfikę cywilizacji wschodniej i zachodniej i na tej bazie sformalizowano założenia i hipotezy badawcze.

Pierwsza hipoteza zakładała, że świadomość przynależności cywilizacyjnej mieszkańców środkowo-wschodniego pogranicza pomimo procesów globalizacyjnych, jakie zachodzą we współczesnym świecie, jest stała. Stabilność identyfikacji cywilizacyjnej wynika stąd, że jest osadzona na pewnym specyficznym typie kultury wschodniego pogranicza, która wynika z wielowiekowych procesów przenikania kultur i uformowania się konfiguracji kulturowej opartej na ideologii religijnej. Weryfikacją powyżej określonej hipotezy jest opis przestrzeni cywilizacyjnej rozumianej, jako podstawowy wymiar rzeczywistości społecznej występujący na pograniczu cywilizacyjnym. Należy zaznaczyć, że w badaniach empirycznych owa przestrzeń może istnieć realnie lub występować w świadomości badanych jedynie jako swoiste wyobrażenie.

Jak wykazały badania, respondenci wykazują ścisłe związki z miejscem zamieszkania jako przestrzenią, w której funkcjonują w różnych układach społecznych. Należy wskazać, iż 81,1% badanych całkowicie identyfikuje się z regionem, a fakt urodzenia stanowi element łączności z regionem dla 79,6% badanych. Wysoki poziom więzi z regionem wskazuje na to, że respondenci lokalizują siebie w konkretnej przestrzeni społecznej i są świa-

domi tego, że owa przestrzeń charakteryzuje się różnorodnością kulturową. Badani uznają, że wpływ na obecny charakter regionu miały przede wszystkim czynniki polityczne – 52,2%, elementy narodowo-etniczne – 49,2%, środowisko przyrodnicze – 44,2%, i zróżnicowanie religijne – 42,7%. Istotnym elementem identyfikującym respondentów było przeświadczenie ok. 40% badanych, że mieszkają w zróżnicowanym kulturowo regionie. Taki pogląd posiadali przede wszystkim respondenci prawosławni, respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnią, mieszkający na wsi oraz osoby bardziej wykształcone. Ten fakt jest częściej zauważalny przez wymienione kategorie społeczne z racji masowych styczności w ramach życia codziennego, braku anonimowości w środowisku wiejskim i większej chęci poznania dziejów regionu. Analiza niniejszego wskaźnika wskazała, że badana zbiorowość deklarująca różnorodność cywilizacyjną identyfikuje siebie przez pryzmat mieszkania w środowisku zróżnicowanym kulturowo.

Z perspektywy rozważań o regionie należy również stwierdzić, iż mieszkańcy środkowej części wschodniego pogranicza generalnie identyfikują się z dwoma obszarami kultury: wschodniej, wyłonionej z cywilizacji opartej na prawosławiu, kultywującej lokalną gwarę i ściślej związanej z regionem, oraz zachodniej, przede wszystkim związanej z rzymskim katolicyzmem, opartej na języku polskim i z luźniejszymi związkami regionalnymi. Z pewnością wart podkreślenia jest fakt, że badani identyfikujący z obiema cywilizacjami, tj. wschodnią i zachodnią, wykazują stosunkowo najsilniejszy związek w swoich postawach z regionem, językiem czy wyznaniem. Właściwie ta kategoria badawcza egzemplifikuje w sobie istotę pogranicza cywilizacyjnego, którego mieszkańcy w swojej świadomości suponują elementy kulturowe obu cywilizacji.

Istotnym przejawem ugruntowania się przestrzeni cywilizacyjnej środkowo-wschodniego pogranicza Polski jest uformowanie się specyficznej konfiguracji kulturowej opartej na ideologii religijnej. Dlatego przynależność wyznaniowa mieszkańców południowego Podlasia stanowi wraz z ogólnoludzkimi uwarunkowaniami zasadniczy element samoidentyfikacyjny. Z uzyskanych danych wynika, że 37,8% respondentów związanych z Kościołem rzymskokatolickim identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 27,0% ze wschodnią i zachodnią, 13,5% z zachodnią, a 21,7% z żadną. Natomiast ponad połowa (56,2%) respondentów prawosławnych identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 34,1% ze wschodnią i zachodnią, 4,8% z zachodnią i 4,9% z żadną. Powyższe uwarunkowania potwierdzają tezę o ważności religii w tożsamości badanych i występowaniu kierunkowej zależności pomiędzy identyfikacją cywilizacyjną a przynależnością do konkretnego Kościoła. Opisując powyższy związek, należy zauważyć, że jest on bardziej zauważalny wśród prawosławnych niż rzymskich katolików, dla których miejsce zamieszkania z całym dorobkiem kulturowym regionu uwarunkowuje identyfikację cywilizacyjną.

Wyodrębnienie na podstawie zebranego materiału badawczego powyższych czynników i szczegółowa analiza zależności i uwarunkowań upo-

ważniają do stwierdzenia, że respondenci mają świadomość trwałego funkcjonowania w szczególnego rodzaju przestrzeni cywilizacyjnej, z którą się identyfikują i uznają za swoją. W takim układzie pierwsza hipoteza została pozytywnie zweryfikowana.

W drugiej hipotezie założono, że identyfikacja cywilizacyjna zasadniczo nie różnicuje badanych w perspektywie analizy podstawowej religijności i wybranych aspektów moralności. Codzienność religijno-moralna wyrażona stosunkiem badanych wobec globalnych aspektów religijności i wybranych zachowań moralnych ma charakter bardziej ujednolicający niż dzielący badanych.

Powyższa hipoteza potwierdziła się tylko częściowo. Należy potwierdzić, że sfera religijno-moralna badanych nie jest jednolita i wykazuje swoistą specyfikę. Przynależność religijna badanych implikuje w wielu obszarach określone postawy. Najwyraźniej owe zróżnicowanie dotyczy motywacji religijnych. Respondenci prawosławni swoją religijność uzasadniają potrzebą zachowania tradycji, która dla nich jest nie tylko układem odniesienia wobec współczesności, ale także istotą religii. Tradycję według nich kształtuje środowisko rodzinne oraz instytucja Kościoła, wobec którego postawy są bardziej przyjazne niż w przypadku rzymskich katolików. Powyższe postawy mogą wynikać po części z faktu funkcjonowania prawosławnych jako mniejszości, która potrzebuje utrwalania więzi nie tylko z rodziną i środowiskiem, ale również z instytucją Kościoła. Natomiast motywacje religijne rzymskich katolików są bardziej zindywidualizowane i wynikają z osobistych doświadczeń życiowych. Motywacje rodzinne bądź środowiskowe dla tego środowiska mają mniejsze znaczenie.

Zróżnicowanie stanowisk występuje również w zakresie wpływu religii na uzasadnienie podstawowych praw moralnych – dobra i zła. W tych wypadkach respondenci identyfikujący się z cywilizacją wschodnia częściej od innych przyjmują postawy proreligijne, uznając, że to religia najbardziej wpływa na zachowania w sferze religijno-moralnej.

Powyższa hipoteza potwierdziła się natomiast w kontekście postaw badanych wobec wartości. Identyfikacja cywilizacyjna respondentów nie wpływa na hierarchizację wartości, zdecydowanie bardziej ją różnicują pozostałe zmienne niezależne, np. płeć czy wykształcenie. Można przypuszczać, że specyfika obu cywilizacji w podobnym zakresie wpływa na postawy respondentów i są one na tyle akceptowane w środowisku badanych, że ujednolicają motywy zachowań i działań.

Ponadto założono, że istotą środkowo-wschodniego pogranicza jest to, iż jego mieszkańcy częściej określają siebie przez pryzmat przynależności wyznaniowej (kościelnej) niż narodowej, dlatego deklarowana identyfikacja cywilizacja badanych jest uwarunkowana przede wszystkim czynnikami religijnymi. Powyższa sugestia wpisuje się w charakter opisywanych zachowań i wykazuje spójność w zakresie identyfikacji cywilizacyjnej badanych. Generalnie zachowanie prawosławnych jest analogiczne lub tożsame z respondentami identyfikującymi się z cywilizacją wschodnią, a za-

chowania rzymskich katolików z cywilizacją zachodnią. Stąd można dojść do konkluzji, iż respondenci swoją przynależność cywilizacyjną określają według zmiennej, którą stanowi wyznanie.

Problem tożsamości staje się szczególnie istotny w kontekście osób mieszkających w środowisku zróżnicowanym kulturowo, w którym poszczególne obszary życia nie zawsze ze sobą się harmonizują. W tym przypadku tożsamości poszczególnych jednostek określa charakter i specyficzność konkretnej zbiorowości. W analizowanych badaniach respondenci mieli możliwość ustosunkowania się do szerokiego wachlarza odniesień, które ich najbardziej charakteryzują. Generalnie z człowieczeństwem utożsamiło siebie 32,3%, z chrześcijaństwem – 31,8%, Polakiem określiło siebie – 20,9%, katolikiem – 7,0, prawosławnym – 6,0%, a tutejszym i Europejczykiem po 1% badanych. Zatem potwierdziło się przypuszczenie o głębszej identyfikacji badanych wobec sfery religijno-ogólnoludzkiej niż narodowej. Można wnioskować, że charakterystyczne układy elementów kulturowych występujące na pograniczu środkowo-wschodnim powiązane z tradycjami religijnymi bardzo stabilnie ukształtowały tożsamość mieszkańców, która w ich świadomości funkcjonuje jako podstawowe utożsamienie.

Problem tożsamości na pograniczu wschodnim, a właściwie w województwie podlaskim w swoich pracach podnosi Andrzej Sadowski, który postuluje, aby w badaniach wykorzystywać „stratyfikację etniczną" jako kategorię badawczą. Powyższą tezę argumentuje tym, iż „zwykle uzewnętrznianie swojej tożsamości wiązało się z jej wartościowaniem, z kalkulacją, czy jej określenie nie wpłynie na podważenie subiektywnie odczuwanego dotychczasowego miejsca w stratyfikacji społecznej. Przy określaniu tożsamości zwykle współwystępowała także jakaś postać społecznej zaradności, polegająca najogólniej na unikaniu prezentacji tych postaci tożsamości, które w społecznej świadomości funkcjonują jako gorsze, a dołączania do tych, które wartościowane są jako lepsze lub jako bezpieczniejsze" (Sadowski, s. 186).

Deklaracje respondentów unikające jednoznacznych określeń narodowych mogą wynikać z wielu przesłanek. Deklaracje religijne mieszkańców badanego regionu mogą być odbierane jako bardziej uniwersalne, a przez to bardziej bezpieczne i mniej konfliktogenne lub mogą wynikać ze faktu, iż w kształtowaniu tożsamości na środkowo-wschodnim pograniczu Polski następuje swoista zmiana międzypokoleniowa, czego dowodem jest zmiana postaw. Otóż wyraźnie widać, że osoby młodsze, bardziej wykształcone i mieszkające w miastach chętniej od pozostałych identyfikują siebie w perspektywie ogólnoludzkiej lub wyznaniowej. Jest to postawa bardziej wyrazista, ukonkretniona, a wymienione kategorie respondentów są świadome swojego „ja" oraz nie widzą potrzeb „ukrywania" własnej identyfikacji. Natomiast osoby ze wsi, mniej wykształcone czy starsze, chętniej od pozostałych określają siebie jako chrześcijanie, które to określenie jest zdecydowanie ogólniejsze, bardziej pojemne i nie wykazuje jednoznacznych odniesień.

Zachodzące przemiany źródeł i czynników kształtowania tożsamości jednostkowej i zbiorowej może sugerować wysoki odsetek utożsamień ogólnoludzkich. Bowiem we współczesności charakterystyczne wartości są przekazywane obywatelom w nowych okolicznościach i na rozlicznych płaszczyznach, nawet wówczas, gdy nie są bezpośrednio związani z jakąkolwiek instytucją religijną czy społecznością lokalną.

Czwarta hipoteza zakładająca, że podstawowym elementem wskazującym na istnienie pogranicza cywilizacyjnego na środkowo-wschodnim pograniczu Polski jest powszechna i dwubiegunowa (wschodnio-zachodnia) identyfikacja cywilizacyjna badanych, również została pozytywnie zweryfikowana. Badania wykazały, że 40,8% respondentów identyfikuje się z cywilizacją wschodnią, 12,4% z zachodnią, 28,9% jest związane ze wschodnią i zachodnią cywilizacją, a pozostałe 17,9% twierdzi, że nie utożsamia się z którąkolwiek z cywilizacji. Przedstawione deklaracje respondentów ukazują zróżnicowanie utożsamień cywilizacyjnych, a ich wyrazistość pewność przekonań. Deklaratywny aspekt zróżnicowania cywilizacyjnego badanych stanowi istotny argument świadczący o funkcjonowaniu respondentów w przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego. Oznacza to, że poszczególne elementy wzorów i ról kulturowych występujące we wschodniej i zachodniej cywilizacji są respondentom na tyle bliskie, iż uznają je za swoje, i są na tyle ważne, iż kształtują tożsamość badanych. Badani uznali, że najważniejszym wskaźnikiem przyporządkowującym ludzi do konkretnej cywilizacji jest poczucie przynależności – 81,6%. Na wagę tego czynnika najbardziej wskazują respondenci z wykształceniem podstawowym – 99.9%, identyfikujący się jednocześnie z cywilizacją wschodnią i zachodnią – 87,9% oraz mieszkający na wsi – 82,6%. Pozostałe zmienne nie ukazują zasadniczej różnicy stanowisk.

Wraz z poczuciem przynależności istotnym czynnikiem określającym przynależność cywilizacyjną jest miejsce zamieszkania. Ogółem takie stanowisko podziela 79,6% badanych, w tym przede wszystkim respondenci z wyższym wykształceniem – 92,1%, kobiety – 82,5%, i badani w wieku do 34 lat – 81,8%. Akceptacja tego czynnika przez wymienione wyżej kategorie badawcze odpowiada silniejszym związkom z regionem. Można przypuszczać, że miejsce zamieszkania rozumiane jako region, jego specyfika i odrębność kulturowa zasadniczo dominuje w świadomości jednostkowej badanych i stanowi podstawowy czynnik warunkujący jej tożsamość osobową i społeczną. Potwierdzeniem powyższej tezy jest czynnik podkreślający ważność przestrzegania obyczajów i zwyczajów regionalnych wskazany przez respondentów, wpływający na identyfikację cywilizacyjną. Można ogólnie zauważyć, że osoby z wyższym wykształceniem oraz mieszkające w dużych miastach częściej od pozostałych wskazują na ważność wymienionych wskaźników umożliwiających dokonanie przyporządkowania cywilizacyjnego. Osoby związane z Kościołem rzymskokatolickim, które częściej od pozostałych identyfikują się z cywilizacją zachodnią, chętniej odnoszą się do przynależności religijnej i wyznaniowej jako wskaźnika

wskazującego na przynależność cywilizacyjną. Natomiast respondenci prawosławni związani bardziej z cywilizacją wschodnią i zachodnią lub tylko ze wschodnią częściej od pozostałych wskazują na uwarunkowania historyczne regionu, przestrzeganie zwyczajów i obyczajów regionalnych czy emocjonalny związek z konkretną cywilizacją jako wskaźniki umożliwiające przyporządkowanie osób do określonej cywilizacji.

Potwierdziła się również piąta hipoteza, która zakładała, że badani są gotowi do podjęcia interakcji z osobami identyfikującymi się z innymi cywilizacjami, a w konsekwencji do budowy międzycywilizacyjnej rzeczywistości społecznej.

Najpełniej powyższą kwestię ukazują zestawienia dotyczące dystansu społecznego. Należy je odczytywać nie tylko z pozycji identyfikacji cywilizacyjnej badanych jako zmiennej niezależnej, ale również w perspektywie, w której przedstawione sytuacje dotyczą osób należących do cywilizacji wschodniej, zachodniej i pozaeuropejskiej. W pierwszym przypadku wyraźnie widać, że największą otwartością wobec analizowanych sytuacji cechują się respondenci identyfikujący się jednocześnie ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Na przeciwległym biegunie zachowań znajdują się respondenci, którzy podczas badań uznali, że nie chcą identyfikować się z jakąkolwiek z cywilizacji.

Warto podkreślić, że stosunkowo mały dystans społeczny respondentów dotyczył sąsiednich cywilizacji, ponieważ w sytuacji cywilizacji pozaeuropejskich dystans znacznie się zwiększa. Uzasadnieniem tego zjawiska jest chociażby zmieniający się w ostatnich latach stosunek społeczeństwa polskiego wobec szeroko pojętej cywilizacji islamskiej, co w przypadku respondentów również się potwierdziło. Analizując wywiady swobodne przeprowadzone z przedstawicielami różnych grup społecznych mieszkających na południowym Podlasiu, zauważono znaczny wzrost niechęci w nawiązywaniu relacji z osobami spoza wschodniej czy zachodniej cywilizacji. Ta sytuacja generalnie dotyczyła w takim samym zakresie osób identyfikujących się ze wschodnią i zachodnią cywilizacją. Na silny związek tożsamości jednostek ze wspólnotami społeczno-kulturowymi na wschodnim pograniczu już wcześniej wskazała Irena Machaj, która mówiła o „towarzyszeniu silnych obligacji moralnych wobec «swoich», co stanowi kulturową barierę dla współdziałania społecznego idącego w poprzek grup o wspólnocie przekonań moralnych" (Machaj 2005, s. 292). W tym względzie „swoimi" są osoby identyfikujące się zarówno ze wschodnią, jak i zachodnią cywilizacją, Jest to kolejny i bezpośredni argument uzasadniający uznanie pogranicza środkowo-wschodniej Polski za pogranicze cywilizacyjne.

Pogranicze kulturowe, którego immanentną cechą jest zróżnicowanie poszczególnych społeczności, wymusza określone postawy jego członków. Pomimo że w pracy przedstawiono kontrowersyjne zachowania i sytuacje w dziedzinie relacji prawosławno-katolickich, to jednak badane społeczności nie wykazują antagonistycznych postaw czy fundamentalnych konfliktów. Z przedstawionych danych wynika raczej przyjazne i pełne zro-

zumienia stanowisko respondentów wobec mniejszości i odwrotnie. Można domniemywać, że respondenci chcą z odmiennymi grupami wspólnie rozwiązywać ewentualne konflikty i razem budować własną przyszłość. W tym względzie relacje międzykulturowe nie są również uwarunkowane profilami polityczno- gospodarczymi respondentów. Profil lewicowy jest bardziej akceptowalny przez respondentów identyfikujących się z cywilizacją wschodnią, gdyż 10,9% w sposób zdecydowany, a 14,6% raczej umiarkowany identyfikuje się z ideologią lewicową. Natomiast w przypadku respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią tylko co piąty badany jest raczej skłonny identyfikować swoje przekonanie z lewicowością.

Centrowy profil jest najbliższy respondentom identyfikującym się jednocześnie z cywilizacją wschodnią i zachodnią, bowiem 10,3% w sposób zdecydowany deklaruje swoje przywiązanie do tej ideologii. Identyczną deklarację składa 8,5% zwolenników cywilizacji wschodniej i 4,0% zachodniej. Natomiast ogólny wskaźnik akceptujący profil centrowy (łączne odpowiedzi „zdecydowanie tak" i „raczej tak") wygląda następująco: cywilizacja wschodnia i zachodnia – 24,1%, zachodnia – 24,0%, wschodnia – 19,5%.

Przyjmując łączny wskaźnik identyfikacji ideologicznej, prawicowe przekonanie deklaruje 48,0% respondentów identyfikujących się z cywilizacją zachodnią, 29,5% ze wschodnią i zachodnią i 26,8% ze wschodnią. Analizy statystyczne w przypadku zmiennej niezależnej, którą jest identyfikacja cywilizacyjna, wskazują zależność istotną statystycznie o słabej sile (V – 0,173, p = 0,000).

Szczegółowe analizy materiału badawczego pozwoliły zauważyć również braki w spójności postaw badanych pomiędzy deklarowaną przynależnością cywilizacyjną a zachowaniami i działaniami (np. wartościami, normami społecznymi) codziennymi, rzeczywistymi, które niewiele mają wspólnego z cechami konkretnej cywilizacji. W praktyce można taki stan opisać w taki sposób: przynależę do cywilizacji wschodniej, jestem prawosławny, lub jestem katolikiem i związany jestem z zachodnią cywilizacją, ale jestem przede wszystkim indywidualistą, samodzielnie myślącą osobą. Z jednej strony może to charakteryzować cywilizację selektywną, wybiórczą, jako pomieszanie lub brak zasad życia wspólnotowego. To z kolei wymusza reinterpretację pojęcia *cywilizacja* lub może ukazywać pogranicze cywilizacyjne, gdzie poszczególne cechy cywilizacyjne są tożsame pomimo zróżnicowanej deklaratywności badanych. Równocześnie taka sytuacja może być wyznacznikiem funkcjonowania jednostki w wyjątkowo złożonej, wysoce zindywidualizowanej rzeczywistości społecznej.

Podsumowując powyższe uwagi i ustalenia, należy uznać, że w dalszym ciągu w badanym regionie przynależność religijna mieszkańców – nawet jeżeli występuje tylko w wymiarze symbolicznym – wpływa na przynależność kulturową i cywilizacyjną badanych oraz pozwala jednostkom określić siebie pomimo zmieniających się warunków i stylów życia. Natomiast analizy stanu świadomości mieszkańców zamieszkujących obszar środkowo-wschodniego pogranicza Polski potwierdziły ich funkcjonowanie

w przestrzeni pogranicza cywilizacyjnego jako specyficznej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

W takim ujęciu interpretowanie, a w szczególności empiryczne założenia pogranicza cywilizacyjnego są niezmiernie trudne, bowiem opisywany fenomen społeczny określa terytoria, na które oddziałują przynajmniej dwa centra cywilizacyjne, w wyniku czego na peryferiach wyłania się specyficzny typ stosunków społecznych, które cechuje dominacja jednej cywilizacji wobec sąsiednich. Jest to sytuacja peryferii cywilizacyjnych, a istotą takiego ujęcia będzie analiza dyskursu polemicznego, który zazwyczaj jest wewnętrznie zideologizowany i prezentuje subiektywne racje często zantagonizowanych stron. Jego celem jest ukazanie wyższości konkretnej cywilizacji, a w imię tego różnorodne roszczenia i chęć sprawowania przynajmniej symbolicznej dominacji. W takim ujęciu wyraźnie brakuje przekraczania granic własnej cywilizacji celem poszerzenia własnych horyzontów i budowy nowych konstruktów myślowych, a kontakt z innymi wynika z pobudek instrumentalnych, bardzo często służy też do potwierdzenia lub umocnienia przekonań o wyższości własnej cywilizacji.

Bibliografia

1. Adamczyk G. (2005), *Style życia Polaków. Próba socjologicznej typologii,* „Roczniki Nauk Społecznych" nr 1, Lublin, s. 165-182.
2. Adamski F. (2014), *Cywilizacja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka* T 3, pr. zbiorowa, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
3. Antoszewski A., Herbut R. (2007), *Systemy polityczne współczesnej Europy*, PWN, Warszawa.
4. *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, wstęp i objaśnienia. T. Lehr-Spławiński, Warszawa 1988.
5. Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Nomos, Kraków.
6. Babiński G. (1994), *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki,* „Pogranicze. Studia Społeczne" Tom IV, Białystok.
7. Babiński G. (1999), *Ukraińcy w Polsce współczesnej i ich wizja własnej kultury oraz kultury dominującej,* [w:] J. Mucha (red.) *Kultura dominująca jako kultura obca*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
8. Babiński G. (2001), *Pogranicza stare i nowe. Ciągłość i zmiana procesów społecznych* [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok.
9. Babiński G. (2004), *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Nomos, Kraków.
10. Bagby F. (1975), *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, PIW, Warszawa.
11. Bakuła B. (2006), *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego. Zarys problematyki*, „Teksty Drugie", nr 6.
12. Bańka J. (1986), *Filozofia cywilizacji*, T. 1, Katowice.
13. Bańko M. (red.). (2000), *Inny Słownik Języka Polskiego.* T. 1-2. PWN, Warszawa.
14. Bartoszek A.(2003), *Zaufanie jako czynnik aktywności obywatelskiej na lokalnej scenie politycznej,* [w:] E. Nycz (red.) *Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji obywatelskiej*, Instytut Śląski, Opole.
15. Barwiński M. (2002), *Pogranicze w ujęciu geograficzno-socjologicznym – zarys problematyki*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", nr 4, s. 11-23.
16. Barwiński M.(2004), *Podlasie jako pogranicze narodowościowo – wyznaniowe*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
17. Bauman Z. (1990), *Zacieranie twarzy. O społecznym zawiadywaniu dystansem moralnym*, „Więź" 33, nr 11-12, s. 84–105.
18. Bauman Z.(1995), *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa.
19. Bauman Z.(2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
20. Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Kraków.
21. Bazylow L. (1985), *Historia Rosji*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Łódź.

22. Beauvois D. (1994), *Mit „kresów wschodnich", czyli jak mu położyć kres,* W: W. Wrzesiński (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
23. Beck U. (2004), *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa.
24. Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.
25. Behr-Sigel E. (2008), *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, UJ, Kraków.
26. Błaszczak D. (2016), *Kapitał społeczny w sieci współpracy transgranicznej Białej Podlaskiej i Brześcia*, Wyd. PSW JP II, Biała Podlaska.
27. Błaszczak D., Romanowicz W. (2018), *Wybrane problemy wschodniego pogranicza Polski wobec wyzwań współczesności*, PSW JP II, Biała Podlaska.
28. Białkowski I. (2009), *Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacjach*, „Przegląd Geopolityczny", t. 1, s. 101-118.
29. Bieniada R. (2013), *Regionalizm i regionalizacja w definicji. Wybrane problemy teoretyczne*, Kwartalnik Naukowy OAP UW „e-Politikon" nr 6, s. 281-299, (http://cejsh.icm.edu.pl/ 28.10.2019).
30. Bieńkowski M., Świderska A. (2017), *Postawy wobec imigrantów i uchodźców. Panel Badań Społecznych CBU*, Warszawa (www.researchgate.net/publication/320498466, 19.03.2019).
31. Bogardus, E. S. (1925), *Measuring Social Distance*. „Journal of Applied Sociology", 9, 299–308.(https://www.brocku.ca/MeadProject/Bogardus/Bogardus_1925c.html, 12.07.2019).
32. Bugucka M.(2008), *Kultura. Naród. Trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku,* Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
33. Bogucka M. (2014), *Kultura i cywilizacja jako czynniki łączące i różnicujące w historycznym rozwoju społecznym i politycznym*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
34. Boguszewski R. (2005), *Wartości i normy w życiu Polaków*. Komunikat z badań CBOS – nr 133/2005, Warszawa.
35. Bokszański Z.(2006), *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa.
36. Borkowski M. (2018), *Unici i prawosławni podlascy – I po co, czyli fragment większej całości…,* http://www.ekumenizm.pl/religia/spoleczenstwo/ (8.02.2018).
37. Borowik I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie*, Nomos, Kraków.
38. Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna* [w:] M. Mroza, T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo -religia we współczesnej Europie*, Toruń.
39. Braudel F. (2006), *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
40. Braudel F., Coarelli F., Aymard M. (1982), *Morze Śródziemne, Region i jego dzieje*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.
41. Braudel F. (1971), *Historia i trwanie*, Czytelnik, Warszawa.
42. Bukowska-Floreńska I. (1994), *Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa,* [w:] T. Smolińska (red.) *Pogranicze jako problem kultury, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego*, Opole.
43. Cytowska B., Dziubacka K. (2014), *Człowiek na społeczno-kulturowych pograniczach współczesnego świata,* [w:] B. Cytowska, K. Dziubacka (red.) *Człowiek na pograniczach. Interdyscyplinarne aspekty społeczno-kulturowego funkcjonowania*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław.
44. Chlebowczyk J. (1975), *Procesy narodowotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*, PWN, Kraków.
45. Chlebowczyk J. (1983), *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (Od schyłku XVIII do początków XX w.),* Katowice.

46. Chodynicki K. (1934), *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370-1632*, Kasa imienia Malinowskiego, Instytut Popierania Nauki, Warszawa.
47. Chodubski A. (2005), *Kresy jako specyficzna wartość cywilizacyjna,* [w:] A. Bobryk *Kultura pogranicza – Pogranicze kultur*, Siedleckie Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Brama" Wyższa Szkoła Humanistyczna im A. Gieysztora, Siedlce-Pułtusk.
48. Czarnowski S. (1956), *Kultura*, W: tenże, *Dzieła*, t. 1, PWN, Warszawa.
49. Czykwin E. (2000), *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana,* Trans Humana, Białystok.
50. Czykwin E., Radziukiewicz A. (2018), *1938 Jak burzono cerkwie*, Fundacja im. Księcia K. Ostrogskiego, Białystok.
51. Czyżewski F., Warchoł S.(1998), *Polskie i ukraińskie teksty gwarowe ze wschodniej Lubelszczyzny*, Wyd. UMCS, Lublin.
52. Davies N. (2007), *Europa. Między Wschodem a Zachodem*, Znak, Kraków.
53. Davies N. (1996), *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Znak, Kraków.
54. Dawson Ch. (1987), *Formowanie się chrześcijaństwa*, PAX, Warszawa.
55. *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, (2009), pod redakcją A. Jasińskiej-Kani i K. M. Staszyńskiej, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Białystok.
56. Diner D. (2009), *Zrozumieć stulecie*, Scholar. Warszawa.
57. Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków.
58. Dobrzyński Z. (1989), *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. I-III, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa.
59. Dobrzyński Z. (1992), *Prawosławni i grekokatolicy w dawnej Polsce*, cz I, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa.
60. Dolińska K., *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badania sąsiedztwa na pograniczu*, https://www.academia.edu/36838677/Teoretyczne_i_metodologiczne_aspekty_badania_s%C4%85siedztwa_na_pograniczu – (10.04. 2020).
61. Doroszkiewicz W.(2012), *Dzieje Wschodnich Rzymian*, Białystok.
62. Dudra S. (2019), *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej,* Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
63. Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego,* PWN, Warszawa.
64. Durkheim E. (1999*), O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa.
65. Dutka G. (2017), *Polacy w obliczu współczesnych procesów i problemów migracyjnych. Poczucie zagrożenia i jego społeczno-demograficzne uwarunkowania na podstawie analizy wyników badań sondażowych*, „Opuscula Sociologica" nr 4, s. 67–80.
66. Dyczewski L. (1995), *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin.
67. Dyczewski L. (2009), *Język i tradycja istotnym elementem pogranicza symboliczno-kulturowego,* [w:] T. Paleczny, M. Banaś (red.), *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, Wyd. UJ, Kraków.
68. Eisenbach A.(1983), *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku. Studia i szkice*, PIW, Warszawa.
69. Eisenstadt N. S. (2009), *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji.* Oficyna Naukowa, Warszawa.
70. Evdokimov P. (1986), *Prawosławie*, PAX, Warszawa.
71. Flis A. (2012), *Cechy konstytutywne kultury europejskiej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture" nr 3, s. 77–99.
72. Fukuyama F. (1996), *Koniec historii*, Zysk i S-ka, Poznań.
73. Fukuyama F. (1997), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, PWN, Warszawa-Wrocław.
74. Fukuyama F. (2004), *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków.
75. Fukuyama F. (2019), *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.

76. Gawor L. (2002), *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, UMCS, Lublin.
77. Giebień H. (2017), *Białoruś między Wschodem a Zachodem. Zarys problemu* „Wschodnioznawstwo", s. 155–172.
78. Gierowski J. *Historia Polski 1505-1764*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
79. Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa.
80. Gil A. (1999), *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin – Chełm.
81. Glinka S., Janiak B., Kondratiuk M., Oszer-Podgórska C., Wiśniewski J.,(2014), *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny* Tom I, (red.) D. Krystyna Rembiszewska i J. Siatkowski, Instytut Slawistyki PAN, Warszawa.
82. Gloger Z. (1900), *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Kraków.
83. Goodman N. (1997), *Wstęp do socjologii*, Zysk i S-ka, Poznań.
84. Golka M. (2000), *Poczucie zagrożeń i wyzwań cywilizacyjnych*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
85. Golka M. (2010), *Imiona wielokulturowości*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
86. Golka M. (2012), *Cywilizacja współczesna i problemy globalne*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
87. Golka M. (2012), *Doświadczenie tożsamości w warunkach wielokulturowości*, „Przegląd Zachodni, nr 1, Poznań.
88. Górny B. (1938), *Monografia powiatu bialskiego*, Biała Podlaska.
89. Grabowska A. (2008), *Pamięć zbiorowa w służbie tożsamości,* [w:] I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
90. Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa Polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Scholar, Warszawa.
91. Gulczyński M. (2002), *Współczesne systemy polityczne*, UZ, Zielona Góra.
92. Gumplowicz L. (1908), *Cywilizacja*, [w:] „Przegląd Historyczny", t. VII, s. 1–7.
93. Halecki O. (2002), *Historia Europy – jej granice i podziały*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
94. Huntington P. S. (2008), *Zderzenie cywilizacji*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa.
95. Jabłoński M., Obirek S. (2004), *Cywilizacja,* [w:] B. Szlachta (red.) *Słownik społeczny*, WAM, Kraków.
96. Jaroszyński P. (1998), *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze" nr 10, s. 13–29.
97. Jasińska-Kania A. (2008), *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie,* [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.
98. Jedlicki J. (2002), *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują: studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Wyd. WAB, CIS Warszawa.
99. Kaczocha W. (1998), *Filozofia cywilizacji i kultury*, Ars Nova, Poznań.
100. Kelly J.N.D. (1988), *Początki doktryny chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa.
101. Kempny M. (2004), *O uwarunkowaniach dynamiki polskich przemian. Kapitał społeczny-słabe czy silne więzi?* [w:] H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard (red.) *Niepokoje polskie*, IFiS PAN, Warszawa.
102. Kieniewicz J (2014), *Pogranicza i peryferie: O granicach cywilizacji europejskiej,* [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
103. Kieniewicz J. (2013), *Eurosarmacja. O Europie Środkowej z perspektywy cywilizacyjnej*, „Kwartalnik Historyczny" nr 4.
104. Kirienko W. (2004), *Polska i Białoruś na kulturowo-cywilizacyjnej osi „Wschód-Zachód" (na podstawie wyników badań socjologicznych)*, [w:] A. Bobryk (red.), *Blisko a tak*

daleko. Polacy w obwodzie brzeskim na Białorusi, Siedleckie Towarzystwo Naukowe, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska" Oddział w Siedlcach, Warszawa.
105. Klinger J. (1983), *O istocie prawosławia*, PAX, Warszawa.
106. Kłoczowski J. (1986), *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Znak, Kraków.
107. Kłoczowski J. (1990), *Chrześcijaństwo i historia*, Znak, Kraków.
108. Kłoczowski J. (1997), *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] J. Kłoczowski (red.) *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X-XVII wiek)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
109. Kłoczowski J. (2007), *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Świat Książki, Warszawa.
110. Kłoskowska A., (1980), *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
111. Kłoskowska A., (1981), *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
112. Kłoskowska A., (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
113. Kmietowicz F. (1994), *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem"*, Orthdruk, Białystok.
114. Kochanowicz J. (2007), *Trendy cywilizacyjne*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Scholar, Warszawa.
115. Kociuba M. (2002), *Tożsamość kulturowa cywilizacji europejskiej. O potrzebie aksjologicznej „metanoi"*, „Annales UMCS" sectio I, Vol. XXVII, nr 3.
116. Kofin K, Kofin M. (2017), *Indukcyjna metoda Feliksa Konecznego w badaniu cywilizacji i praw dziejowych*, „Świat Idei i Polityki" T.16, s. 18-29.
117. Kołakowski A. (1981), *Spengler*. Wiedza Powszechna, Warszawa.
118. Komunikat z badań CBOS (1999), nr 115, Warszawa.
119. Komunikat z badań CBOS (2001), nr 137, Warszawa.
120. Komunikat z badań CBOS (2005), nr 1, Warszawa.
121. Komunikat z badań CBOS (2005), nr 113, Warszawa.
122. Komunikat z badań CBOS (2015), nr 106, Warszawa.
123. Komunikat z badań CBOS (2015), nr 135, Warszawa.
124. Komunikat z badań CBOS (2016), nr 18, Warszawa.
125. Komunikat z badań CBOS (2017), nr 153, Warszawa.
126. Komunikat z badań CBOS (2017), nr 21, Warszawa.
127. Komunikat z badań CBOS (2017), nr 38 Warszawa.
128. Komunikat z badań CBOS (2018), nr 37, Warszawa.
129. Komunikat z badań TNS OBOP (2011), *Zaufanie do instytucji publicznych. Porównanie lat 2006 i 2011*, Warszawa.
130. Koneczny F. (1991), *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Michalineum, Warszawa–Struga.
131. Koneczny F. (1996), *O wielości cywilizacyji*. Wyd. Antyk, Warszawa: Komorów.
132. Koneczny F. (2007), *Cywilizacja bizantyjska*. Ostoja, Krzeszowice.
133. Kopka J. (2008), *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.
134. Kossecki J., (2003), *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk", Katowice.
135. Kowalska A., (2012), *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*. „The Polish Journal of the Arts and Culture", nr 3, s.13-54.
136. Koźmiński M. (2014), *Refleksje na temat granic państwowych i mniejszości narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas , Kraków.
137. Krasnodębski Z. (2006), *Max Weber i jego analiza religii światowych*, [w:] M. Weber, *Socjologia religii*, Nomos, Kraków.
138. Kraszewska J. (2008), *Pogranicze przestrzeń wyboru*, „Sprawy Narodowościowe" nr 33.

139. Krawczyk-Wasilewska V. (1998), *„My" czy „Oni"? Z problematyki metodologicznej badań pogranicza*, [w:] A. Staniszewski, B. Tarnowska (red.) *Folklor i pogranicza*, WSP, Olsztyn.
140. Krzysztofek K. (1991), *Cywilizacja: dwie optyki*, Instytut Kultury, Warszawa.
141. Kubiak H. (2007), *U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu*, Universitas, Kraków.
142. Kumor B. (2003), *Historia Kościoła*, T. VII, KUL, Lublin.
143. Kuprianowicz G. (2013), *Akcja „Wisła" i jej znaczenie dla losów Kościoła prawosławnego i społeczności ukraińskiej na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu,* [w:] M. Gościk i inni (red.), *Dwie godziny. Wspomnienia mieszkańców Chełmszczyzny i Południowego Podlasia o akcji „Wisła"*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej, Fundacja Dialog Narodów, Lublin – Biała Podlaska.
144. Kuprianowicz G. (2008), *1938., Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Towarzystwo Ukraińskie, Chełm-Lublin.
145. Kurcz Z. (2002), *Pogranicza: Modelowe euroregiony i tereny tradycyjnej rywalizacji*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Wybrane problemy życia społecznego na pograniczach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
146. Kurcz Z. (2013), *Pogranicze polsko-niemieckie i jego mieszkańcy. W świetle teorii, wyników badań i wyzwań współczesności*, [w:] B. Bossak-Herbst i inni (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
147. Kurczewska J. (2005), *Granica nie jedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne*, [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza.* Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
148. Kurczewska J. (2006), *Lokalne społeczeństwo obywatelskie (Dwie możliwości interpretacyjne)*, [w:] B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Społeczności lokalne teraźniejszość i przyszłość*, Scholar, Warszawa.
149. Kurth J. R. *Zachodnia cywilizacja, nasza tradycja*, (www.fundacjarepublikańska.ogr/2012/04 - 28.12.2017).
150. Kusio U. (2009), *Wartości rodzime w procesie globalizacji*, [w:] J. Styk (red.), *Tradycja: wartości i przemiany,* UMCS, Lublin.
151. Labuda G. (2008), *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
152. Lauty M. (2018), *Historycy: muzeum ikon to wątpliwa wizytówka*, http://www.biala24 (8.02.2018).
153. Libiszowska-Żółtkowska M. (1991), *Postawy inteligencji wobec religii, Studium socjologiczne,* PWN, Warszawa.
154. Linde B. S. (1858), *Słownik języka polskiego*. T. IV, Lwów.
155. Leszczenko L. i inni (2019), *Pogranicza cywilizacji*, Dom wydawniczy Elipsa, Wrocław.
156. Levi-Strauss C. (1969), *Myśl nieoswojona*, PWN, Warszawa.
157. Lesiów M. (1997), Українські говірки у Польщі. Варшава, Український Архів.
158. Łukasiewicz J. (2000), *Wprowadzenie,* [w:] Z. Morawiec i inni (red.), *Psychologia w służbie religijnego rozwoju człowieka*, „Sympozjum" nr 2.
159. Machaj I. (2000), *Pogranicze* – hasło, Encyklopedia Socjologii, tom 3, Oficyna Naukowa, Warszawa.
160. Machaj I. (2005), *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Scholar, Warszawa.
161. Machaj I. (2017), *Empiryczny sens pogranicza jako zjawiska społeczno-kulturowego* [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian* T. IV, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
162. Mariański J. (2004), *Sekularyzacja*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii,* Verbinum, Warszawa.

163. Mariański J. (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej,* Nomos, Kraków.
164. Mariański J. (2006), *Socjologia moralności*, RW KUL, Lublin.
165. Mariański J. (2008), *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana,* [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.
166. Mariański J. (2014), *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności*, KUL, Lublin.
167. Mariański J. (2018), *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa.
168. Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa.
169. Mencel T. (1974), *Dzieje Lubelszczyzny*, PWN, Warszawa.
170. Merton K. R. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
171. Meyendorff J. (2007), *Teologia bizantyjska*. Wyd. UJ, Kraków.
172. Mierzwiński H. (1993), *Ludność żydowska południowego Podlasia wobec powstania styczniowego*, „Annales Univesitatis Mariae Curie-Skłodowska" VOL. XLVIII, 12, 123–134.
173. Mikulski J. (1935), *Powiat siedlecki: ziemia, wody, człowiek*, Siedlce.
174. Milewski J. J. (2014), *Dwa historyczne podziały Europy* [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
175. Mironowicz A. (1991), *Podlaskie ośrodki i organizacje religijne w XVI i XVII wieku*. UW filia w Białymstoku, Białystok.
176. Mironowicz A. (2000), *Chrystianizacja Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] P. Chomik (red.) *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, Zakład Historii Kultur Pogranicza UwB i Bractwo Prawosławne w Białymstoku, Białystok.
177. Mironowicz A.(2003), *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Wyd. UwB, Białystok.
178. Mironowicz A. (2005), *Wpływ wyznań na kształtowanie się świadomości narodowej mieszkańców Białorusi w XIV wieku,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" nr 23.
179. Mironowicz A. (2005a), *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku, Wydawnictwo Uniwersytetu* w Białymstoku, Białystok.
180. Misiło E. (2013), *Akcja „Wisła" 1947, Dokumenty i materiały, wstęp, wybór i opracowanie dokumentów*, Archiwum Ukraińskie & Management Academy Group, Warszawa.
181. Mojsiewicz Cz.(2003), Świat, w którym żyjemy, Ośrodek Badania Rynku Sztuki Współczesnej, Poznań.
182. Mucha J. (1999), *Dominacja kulturowa i reakcje na nią*, [w:] J. Mucha (red.) *Kultura dominująca jako kultura obca*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
183. Nawojczyk M. (2002), *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, SPSS Polska, Kraków.
184. Nikitorowicz J. (1995), *Pogranicze. Tożsamość, Edukacja międzykulturowa*. Trans Humana. Białystok.
185. Nikitorowicz J., (1997), *Szanse i zagrożenia tożsamości rodzinnej na pograniczu kultur*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana. Białystok.
186. Nikitorowicz J. (2000), *Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi i Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości*, Trans Humana, Białystok.
187. Nikitorowicz J. (2010), *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Gdańskie wydawnictwo Psychologiczne, Sopot.
188. Norris P., Inglehart R. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków.
189. Nowak S. (1973), *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, [w:] S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, PWN, Warszawa.

190. Nowicka E. (1990), *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Instytut Socjologii, Warszawa.
191. Nowicka E. (1991), *Wprowadzenie. Inny jako obcy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Religia a obcość*, Nomos, Kraków.
192. Nowicka E. (1998), *Badanie pogranicza. Kilka propozycji metodologicznych*, "Pogranicze. Studia Społeczne" Tom VIII, Białystok.
193. Nowicka E., Łodziński S.(2001), *U progu otwartego świata*, Nomos, Kraków.
194. Nowosielski M. (2006), *Między aktywnością a bezruchem społecznym – zaangażowanie społeczne poznaniaków,* [w:] M. Nowak, M, Nowosielski (red.) *Czy społeczny bezruch? O społeczeństwie obywatelskim i aktywności we współczesnej Polsce*, Instytut Zachodni, Poznań.
195. Olechnicki K., Załecki P. (1999), *Słownik socjologiczny*. Graffiti BC, Toruń.
196. Olszewski D. (1983), *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
197. Opiłowska E. (2017), *Od linii granicznych do krajobrazów przygranicznych. Konceptualizacje i badania granic i pogranicz*y, [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian* T. IV, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
198. Paleczny T. (2008), *Socjologia tożsamości*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków.
199. Papierzyńska-Turek M. (1989), *Między tradycją a rzeczywistością*, Państwowe wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
200. Pawlik W. (2004), *Między nomosem i anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży*, [w:] I. Borowik, H. Hoffman (red.), Światopogląd: między transcendencją a codziennością, Nomos, Kraków.
201. Pawluczuk W. (1994), *Potoczność i transcendencja*, Nomos, Kraków.
202. Pawluczuk W. (1999a), *Prawosławie jako typ kultury*, Bractwo Prawosławne w Białymstoku, Białystok.
203. Pawluczuk W. (1999b), *Pogranicze narodowe czy pogranicze cywilizacyjne*? „Pogranicze. Studia społeczne" Tom VIII, Białystok.
204. Pawluczuk W. (2008), *Wprowadzenie do teorii cywilizacji. Część I: Systemy teoretyczne.* Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej, Białystok.
205. Piwowarski W. (1996), *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin.
206. Piwowarski W. (1997), *Postawy wobec wiary*, [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich 97*, Warszawa.
207. Podgórski A. R. (2012), *Historia myśli społecznej*, Contact, Poznań – Warszawa – Olsztyn.
208. Polak R. (2015), *Nauka Feliksa Konecznego o cywilizacjach a idea zjednoczonej Europy*, [w:] *Od Christianitas do Unii Europejskiej. Historia idei zjednoczenia Europy*, Ł. Święcicki, A. Wielomski (red.), Towarzystwo Naukowe Myśli Politycznej i Prawnej, Warszawa.
209. Pomian K. (2002), *O nowej Europie,* [w:] K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na nowy wiek*, Znak, Kraków.
210. Przybył E. (2006), *Prawosławie*, Znak, Kraków.
211. Radziukiewicz A. (2008), *Na Wschód od Zachodu*, Arka, Białystok.
212. Raźny A. (2009), *Dialog cywilizacyjny polsko-rosyjski. Perspektywa przeszłości i przyszłości*, [w:] T. Paleczny, M. Banaś (red.), *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, Wyd. U. J, Kraków.
213. Romanowicz W. (2005), *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych*, Wyd. autor, Kodeń.
214. Romanowicz W. (2017), *Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu,* PSW JPII, Biała Podlaska.
215. Romanowicz W. (2018a), *Akcja „ Wisła" jako czynnik kształtowania tożsamości religijnej prawosławnych na południowym Podlasiu*, [w:] I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.) *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*, Scholar, Warszawa.

216. Romanowicz W. (2018b), *Studenci pogranicza środkowo-wschodniej Polski wobec wybranych problemów cywilizacyjnych,* [w:] M. Zielińska, D. Szaban, B. Trzop (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Europa – podzielona wspólnota?* Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
217. Romanowicz W. (2019), *Identyfikacja cywilizacyjna studentów Podlasia Południowego a zaufanie społeczne,* [w:] Z. Kurcz (red.) *Polskie pogranicza w procesie przemian*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019.
218. Romanowski A. (2018), *Wschodnim pograniczem literatury polskiej. Od średniowiecza do oświecenia,* TW i WPN Universitas, Kraków.
219. Romanowski H. (1934), *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochodzenie*, Warszawa.
220. Rosińska I. (2016), *Prawosławie. Uwarunkowania historyczne, prawne i organizacyjne działalności Kościoła prawosławnego w Polsce*, Powszechne Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa.
221. Roszkowski W. (2014), Łączne i rozłączne drogi rozwoju gospodarczego Europy, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
222. Roszkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Biały Kruk, Kraków.
223. Rozporządzenie Komisji (UE) 2016/2066 z dnia 21 listopada 2016 r. zmieniające załączniki do rozporządzenia (WE) nr 1059/2003 Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie ustalenia wspólnej klasyfikacji Jednostek Terytorialnych do Celów Statystycznych (NUTS).
224. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 13 lipca 2000 r. (Dz.U. z 2000 r. Nr 58, poz. 685).
225. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 14 marca 2002 r. (Dz.U. z 2002 r. Nr 34, poz. 311).
226. Runciman S. (1963), *Schizma wschodnia*, PAX, Warszawa.
227. Rykiel Z. (2011), *Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii*, [w:] B. Jałowiecki, S. Kaplarski (red.) *Peryferia i pogranicza. O potrzebie różnorodności*, Scholar, Warszawa.
228. Sadowski A. (1991a), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, IR UJ, Kraków.
229. Sadowski A. (1991b), *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, DW filii UW w Białymstoku, Białystok.
230. Sadowski A. (1992), *Pogranicze. Zarys problematyki*, „Pogranicze. Studia społeczne" Tom I, Białystok.
231. Sadowski A (1995), *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej* (red.), Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok.
232. Sadowski A. (1999), Świadomość religijna wyznawców Kościoła prawosławnego na białostocczyźnie, „ΕΛΠΙΣ", nr 1.
233. Sadowski A., Tefelski M., Mironowicz E. (1999), *Polacy i kultura polska w perspektywie mniejszości białoruskiej w Polsce,* [w:] J. Mucha (red.) *Kultura dominująca jako kultura obca*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
234. Sadowski A. (2001a), *Społeczne problemy miejscowości północno-wschodniej Polski*, UwB, Białystok.
235. Sadowski A. (2001b), *Harmonia i konflikty na pograniczach,* [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok.
236. Sadowski A. (2006), *Wielokulturowe społeczeństwa lokalne*, [w:] B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Społeczności lokalne teraźniejszość i przyszłość*, Scholar, Warszawa.
237. Sadowski A. (2008), *Pogranicze – pograniczność - tożsamość pogranicza,* [w:] H. Bajor, D. Wojakowski, A. Sadowski (red.) „Pogranicze. Studia społeczne", Tom XIV Białystok.
238. Sadowski A. (2010), *Kultury narodowe, regionalne i lokalne w państwie – układ wertykalny czy horyzontalny*, [w:] P. Gliński, I, Sadowski, A. Zawistowska (red.)

Kulturowe aspekty struktury społecznej, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Wydział Historyczno-socjologiczny UwB, Warszawa.
239. Sadowski A. (2013), *Pogranicze narodowo-etniczne czy pogranicze cywilizacyjne? Na przykładzie pogranicza polsko-białoruskiego,* [w:] B. Bossak-Herbst i inni (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
240. Sadowski A. (2017), *Pogranicze jako obszar i jako miejsce,* [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian* T. IV, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
241. Sadowski A. (2019), *Społeczeństwo wielokulturowe z perspektywy pogranicza*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
242. Sajewicz M. (1997), *O białorusko-ukraińskiej granicy językowej na Białostocczyźnie*, [w:] F. Czyżewski, M. Łesiów (red.) *Ze studiów nad gwarami wschodniosłowiańskimi w Polsce,* Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 91-107.
243. Sakson A. (1996), *Socjologiczne problemy tożsamości regionalnej współczesnych mieszkańców byłych Prus Wschodnich: próba porównania*. „Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2", 233-246.
244. Sakson A. (2001), *Myśl globalnie, działaj lokalnie. Współczesne dylematy tożsamości regionalnej w Polsce*, [w:] R. Suchocka (red.) *Oblicza europejskiej tożsamości,* Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań.
245. Samsonowicz H. (2014), *O podziałach Europy*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
246. Schramm T. (2013), *Granice i podziały Europy*, „Klio" nr 26, s. 81-115.
247. Schramm T. (2014), *Podziały Europy w XX wieku*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska różnorodność i podziały*, T. III, Universitas, Kraków.
248. Schuetz A. (1944), *The Stranger* „The American Journal of Sociology" Vol. 49, nr 6, s. 499-507. Pobrano: 31.3,2019, https://pl.scribd.com/doc/175276684/
249. Sielicki F. (1988), *Polsko-Ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku,* [w:] R. Łużny (red.) *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
250. Siewierski J. (2009), *Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej*. Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa.
251. Simmel G. (1975), *Socjologia*, PWN, Warszawa.
252. Simon M. (1992), *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Przeł. E. Bąkowska, PWN, Warszawa.
253. Słomczyński K. M., Bojanowski M. (2003), *Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych: uwagi metodologiczne,* [w:] M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje,* T.1, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
254. Skoczyński J. (1991), *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków.
255. Skoczyński J, (1998), *Cywilizacja,* [w:] W. Kwaśniewicz i inni, *Encyklopedia Socjologii* T. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa.
256. *Słownik języka polskiego* T. I-III (1988), Pr. zbiorowa, PWN, Warszawa.
257. Sosna G. (2000), *Chrystianizacja Podlasia,* [w:] P. Chomik (red.), *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiedzkich*, Zakład Historii Kultur Pogranicza UwB, Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego, Białystok.
258. Spengler O. (2001), *Zmierzch Zachodu. Zarysy morfologii historii uniwersalnej.* Wydawnictwo KR, Warszawa.
259. Stark R., Glock Ch. Y.(1998), *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] W. Piwowarski (red.) *Socjologia religii. Antologia tekstów,* Nomos, Kraków.
260. Starowieyski M.(1998), (opracowanie) *Pierwsi świadkowie* przekład: A. Świderkówna, Znak, Kraków.
261. Styk J. (2018), *Tożsamość regionalna mieszkańców Lubelszczyzny***,** www.umcs.pl › Strona główna UMCS › Tożsamość lubelskie, 5.02.2018.

262. Styrczula M. (2019), *Gwary Podlaskie. Konający świadek przeszłości*, www. białystoksubiektywnie.com, (3.02.2019).
263. Streeter M., (2007), Śródziemnomorska kolebka kultury europejskiej, PWN, Warszawa.
264. Szacka B. (2000), *Pamięć społeczna,* [w:] W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologiczna,* t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa.
265. Szacki J., (2003), *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa.
266. Szczepański J. (1965), *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa.
267. Szczepański S. M. (1999), *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań,* [w:] L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
268. Szczepański S. M. (2001), *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym,* [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok.
269. Szczepański S. M. (2006), *Tożsamość europejska i lokalne rewindykacje*, [w:] B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Społeczności lokalne teraźniejszość i przyszłość*, Scholar, Warszawa.
270. Szczur J. (2016), *Unia Brzeska – nowa polemika, stara rana,* [w:] Abp Abel i inni (red.), *Tragiczna w skutkach Unia Brzeska 1596*, Orthdruk, Lublin-Hajnówka-Białystok.
271. Szpociński A. (2009), *Wizualizacja pamięci społecznej,* [w:] A. Szpociński (red.) *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
272. Sztompka P. (2012), *Zaufanie,* [w:] W. Gasparski (red.) *Biznes, etyka, odpowiedzialność. Podręcznik akademicki,* PWN, Warszawa.
273. Sztompka P. (2005), *Socjologia, analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
274. Sztompka P. (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków.
275. Szwed R. (2003), *Tożsamość a obcość kulturowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
276. Szwed R. (2004), *Społeczne i przestrzenne uwarunkowania dystansu etnicznego*. [w:] J. Wątroba (red.), *Statystyka i data mining* w badaniach naukowych (s. 45–58). StatSoft Polska, Kraków (pobrane 10.12.2008 z: http://www.statsoft.pl/ portals/0/ Downloads/Naukowe4.pdf).
277. Szwed R. (2009), *Metody statystyczne w naukach społecznych. Elementy teorii i zadania,* KUL Lublin.
278. Szwed R. (2010), *Kultura i tożsamość wschodniego pogranicza Polski*, „Sprawy Narodowościowe", nr 36.
279. Szymański W. (1973), *Słowiańszczyzna Wschodnia*, Ossolineum, Wrocław.
280. Szymczyk J. (2016), *Zamiast wprowadzenia. W stronę socjologii zaufania z perspektywy wartości*, [w:] J. Szymczyk(red.), *Zaufanie społeczne. Teoria-Idee-Praktyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
281. Szumera G. (1992), *Teoria cywilizacji w ujęciu Erazma Majewskiego*, „Folia Philosophica" 10, s. 161-175.
282. Śliz A., Szczepański M. (2016), *Zaufanie w świecie wielokulturowym*, [w:] J. Szymczyk (red.), *Zaufanie społeczne. Teoria-Idee-Praktyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
283. Śliwa T. (1974*), Kościół prawosławny w Polsce w latach 1696-1764*, [w:] B. Kumor (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań T. I, cz.2,
284. Tambor J. *Kulturowe wyznaczniki tożsamości. Tożsamość mieszkańców województwa śląskiego,* https://www.google.pl/?gferd=cr&ei=LjdWVLX6AqeF8QfH1oHIDg#q=Tambor+J.%2C (26.03.2018).
285. Tarasiewicz P. (2011), *Kultura i cywilizacja – próba korelacji*, „Roczniki Kulturoznawcze" , Tom II, s. 71-88.
286. Tatarkiewicz W. (1976), *Kultura i cywilizacja*, „Nauka Polska" nr 9-10.
287. Tłomacki A. (2003), *Akcja „Wisła" w powiecie bialskim na tle walki politycznej i zbrojnej w latach 1944-1947*, Wyd. Autor, Biała Podlaska-Warszawa.

288. Tłomacki A. (2013), *Społeczność żydowska Kodnia w latach 1918-1942*. „Kwartalnik Historii Żydów" nr 1,(http://www.jhi.pl (8.05.2018).
289. Toffler A. (1997), *Trzecia fala*, PIW, Warszawa.
290. Tomczyszyn D., Romanowicz W. (2007), *Studenci pogranicza polsko-białoruskiego wobec problemów współczesności,* PWSZ Biała Podlaska.
291. Toynbee A. J. (2000), *Studium historii*, PIW. Warszawa.
292. Tur S. Błaszczak D., Filipiak O., Romanowicz W., Tomczyszyn D. (2018), *Aspiracje życiowe i perspektywy rozwoju młodzieży w powiecie bialskim*, PSW JPII, Biała Podlaska.
293. Uliasz S. (1997), *O kategorii pogranicza kultur*, [w:] Cz. Kłak (red.), *Pogranicze kultur*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Rzeszów.
294. Umiński J. (1953), *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", nr. 4.
295. Urban K. (1994), *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991,* Nomos, Kraków.
296. Urban K.(1992), *Kościół prawosławny Polsce 1945 – 1970*, AE w Krakowie, Kraków.
297. *Uroki Ziemi Bialskiej*, www.bbc.mbp.org.pl (5.04.2020).
298. Wach J. (1961), *Socjologia religii*, PWN, Warszawa.
299. Ware K. (2002), *Kościół prawosławny*, BMP, Białystok.
300. Wawro W. (2008), *Kierunki wartościowania młodzieży licealnej*, [w:]W. Wawro (red.), *Młodzież a kultura życia*, KUL, Lublin.
301. Weber M. (2005), *Pojęcie działania społecznego,* [w:] P. Sztompka, P. Kucia (red), *Socjologia. Lektury*, Znak, Kraków.
302. Weber M. (1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i wiedza, Warszawa.
303. Weber M. (2006), *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*. Nomos, Kraków.
304. Weiler J. H. H. (2003), *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?* W drodze, Poznań.
305. Wilson B.R.(1998), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie* [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
306. Winnicki Z. J, (2017), *Europa Środkowa czy Europa Środkowo-Wschodnia? Europejskie kręgi cywilizacyjne*, „Wschodnioznawstwo", s. 11–20.
307. Witkowski L.(1991), *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
308. Wnuk-Lipiński E. (2004), Świat *międzyepoki*, Znak, Kraków.
309. Wojakowski D. (2002), *O technice malowania obrazów, czyli teoretyczne dylematy socjologii pogranicza*, „Przegląd Polonijny", z. 3, Kraków, s. 39-56.
310. Wojakowski D. (2007), *Swojskość i obcość w zmieniającej się Polsce*, IFiS PAN, Warszawa.
311. Woźniak B. R. (2003), *Społeczeństwo cywilizacji pogranicza,* [w:] M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje,* Tom I, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
312. Wysocka E. (2000), *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Nomos, Kraków.
313. Zabielik S. (2003), *Historia filozofii na tle cywilizacji europejskiej*, Prace Wyższej Szkoły Finansów i Administracji w Sopocie, Nauki Społeczne t. 1, Fundacja na rzecz Polskich Związków Kredytowych, Sopot.
314. Zagórski Z. (2011), *Problem granic międzycywilizacyjnych we współczesnym świecie* [w:] Z. Kurcz (red.), *Polskie pogranicza w procesie przemian* T. II, WWSZiP, Wałbrzych.
315. Zagórski Z. (2014), *Model wielowariantowego ujmowania rzeczywistości społecznej*, [w:] „Forum Socjologiczne" *Cywilizacje w perspektywie socjologicznej. Stan i kierunki badań nad cywilizacjami współczesnego świata*, nr. 5, Wrocław.
316. Zagórski Z. (2016), *Wprowadzenie,* [w:] Z. Zagórski, S. Kamykowski (red.), (*Nie)ład a (od)budowa cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

317. Zarycki T. (2009), *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Scholar, Warszawa.
318. Zarycki T. (2011), *Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza"* [w:] B. Jałowiecki, S. Kaplarski (red.) *Peryferia i pogranicza. O potrzebie różnorodności*, Scholar, Warszawa.
319. Zielińska M. (2003), *Socjologiczne badania empiryczne na terenach pogranicznych. Między teorią a praktyką*, [w:] M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje,* Tom I, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra.
320. Zielińska M. (2007), *Pogranicze i centrum: wybrane problemy analiz porównawczych w badaniach sondażowych*, „Przegląd Socjologiczny", T. 56, nr 1, s. 245–264.
321. Znaniecki F. (1934), *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Książnica – Atlas, Lwów –Warszawa.
322. Znaniecki F. (1988), *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa.

Summary

Polish Central-Eastern Borderland: national-denominational or civilizational?

In the conditions of dynamic global changes, the universal influence of science and technology on everyday life, and an increase in awareness of belonging to the global community, there is an inherent need to reflect on the civilization relations of modern man. Civilization cognition is oriented towards synthetic approaches based on the use of a long time horizon and spatial diversity. Undertaking this reflection is particularly important in the perspective of civilizational frontiers in which extremely complex interactions take place. They result from multi-level historical conditions and various processes of shaping individual cultural complexes.

The purpose of this publication was to examine the socio-cultural reality of the Central-Eastern border of Poland in terms of the civilizational border, based on the analysis of the conscious state of the Southern Podlasie region inhabitants. This definition of the goal was the result of the author's several years of the eastern borderland research and knowledge of specialist literature.

As a result of the above ventures, verification and research capabilities, it was established that the basic research problem will be an attempt to answer the question: can the Central-Eastern border of Poland be considered a civilizational border?

Appropriate research was conducted at the turn of November and December 2019. The general population were residents of the Bialski powiat - land and city, and the examined population - adult residents. The basic criterion for selecting respondents was age, and only those who were 18 years of age were included. The research sample comprised 603 tested units. The basic method of collecting empirical material was a diagnostic survey, based on which a questionnaire was developed. The author's questionnaire consisted of 46 questions, including 10 semi-opened.

As research has shown, respondents show close links with the place of residence as the space in which they function in various social systems. From the perspective of reflections on the region, it should also be noted that the inhabitants of the central part of the Eastern borderland generally identify with two areas of culture: Eastern, emerged from a civilization based on

Orthodoxy, cultivating the local dialect and more closely associated with the region, as well as Western, primarily associated with Roman Catholicism, based on the Polish language and with looser regional associations. It is certainly worth emphasizing that the respondents identifying with both civilizations, i.e. Eastern and Western, show a relatively strongest relationship in their attitudes with the region, language or religion. Actually, this research category exemplifies in itself the essence of the civilizational borderland, whose inhabitants suppress the cultural elements of both civilizations in their consciousness.

Studies have confirmed that the essence of the eastern borderland is that its inhabitants more often define themselves through the prism of religious rather than national affiliation, which is why the declared identification of the respondents' civilization is determined primarily by religious factors. The above suggestion is in line with the nature of the behaviours described and shows consistency in the civilization identification of the respondents. In general, the behaviour of the Orthodox is analogous or identical to the respondents identifying with Eastern civilization, and the behaviour of Roman Catholics with Western civilization

Spis tabel i diagramów

Diagram 1. Struktura wieku badanych 99
Diagram 2. Struktura wykształcenia badanych 100

Tabela 1. Społeczno-religijny kontekst cech rozróżniających cywilizację zachodnią i wschodnią 82
Tabela 2. Wybrane wydarzenia w środkowo-wschodniej Polsce w XX wieku 95
Tabela 3. Wiek i miejsce zamieszkania badanych a identyfikacja wyznaniowa 101
Tabela 4. Stosunek respondentów do własnego regionu 106
Tabela 5. Identyfikacja cywilizacyjna a świadomość zróżnicowania kulturowego swojego regionu 110
Tabela 6. Identyfikacja cywilizacyjna a cechy wyrażające specyfikę regionu 111
Tabela 7. Wyznanie a znajomość gwary lokalnej wśród rodziny i znajomych 113
Tabela 8. Identyfikacja cywilizacyjna a posługiwanie się językiem w domu rodzinnym 115
Tabela 9. Czynniki wpływające na specyfikę regionu 117
Tabela 10. Cechy społeczno-demograficzne a autoidentyfikacje cywilizacyjne badanych 121
Tabela 11. Wyznanie a tożsamość badanych 126
Tabela 12. Identyfikacja cywilizacyjna a tożsamość badanych 128
Tabela 13. Rangowy układ cech wschodniej i zachodniej cywilizacji ... 131
Tabela 14. Waga wskaźników identyfikujących przynależność do określonej cywilizacji 133
Tabela 15. Rangowy układ źródeł wiedzy o cywilizacjach 136
Tabela 16. Postawy respondentów wobec wiary a wybrane zmienne niezależne 143
Tabela 17. Postawy wobec wiary a identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa respondentów 145
Tabela 18. Postawy respondentów wobec praktyk religijnych a wybrane zmienne niezależne 147
Tabela 19. Praktyki religijne a identyfikacja cywilizacyjna i wyznaniowa respondentów 149

Tabela 20. Źródła wiary a identyfikacja cywilizacyjna respondentów . . 153
Tabela 21. Przemiany religijności a identyfikacja cywilizacyjna respondentów 157
Tabela 22. Wiek a stosunek badanych do ogólnych norm moralnych . . . 164
Tabela 23. Kryteria uzasadniające dobro i zło 166
Tabela 24. Identyfikacja cywilizacyjna badanych a opinie na temat relacji między religią a moralnością 169
Tabela 25. Podstawowe wartości badanych. 177
Tabela 26. Ocena stosunków między prawosławnymi a katolikami 191
Tabela 27. Jaki model Pan/-i preferuje przy rozwiązywaniu konfliktów między mniejszościami a większościami religijnymi 196
Tabela 28. Stosunek respondentów wobec ustrojów politycznych. 198
Tabela 29. Stopień akceptacji poszczególnych ustrojów politycznych . . 201
Tabela 30. Profile ideologiczne respondentów 203
Tabela 31. Opinie respondentów wobec różnych form działalności gospodarczej 205
Tabela 32. Kultura zaufania/nieufności respondentów wobec wybranych instytucji i dziedzin życia społecznego w perspektywie identyfikacji cywilizacyjnej 210
Tabela 33. Jak Pan/-i określiłby/-aby znajomość problematyki społeczno-kulturowej następujących krajów? 218
Tabela 34. W jakich dziedzinach i w jakim stopniu należy poszerzyć/zmniejszyć współpracę z najbliższymi sąsiadami? 220
Tabela 35. Jaki rodzaj relacji między Polakami a innymi społeczeństwami najbardziej by Panu/-i odpowiadał? 221
Tabela 36. Refleksyjność respondentów 225
Tabela 37. Uwarunkowania różnych zakresów losu. 226
Tabela 38. Układ rangowy największych zagrożeń dla Europy 227
Tabela 39. Ocena obecnej sytuacji w Europie a płeć 230
Tabela 40. Opinie respondentów o możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi .do różnych cywilizacji. 236
Tabela 41. Ogólne wskaźniki rzymskich katolików i prawosławnych dotyczące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do różnych cywilizacji. 238
Tabela 42. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do

cywilizacji zachodniej a identyfikacja cywilizacyjna badanych. 239
Tabela 43. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do cywilizacji wschodniej a identyfikacja cywilizacyjna badanych. 239
Tabela 44. Wskaźniki akceptujące możliwości sąsiedztwa, przyjaźni i małżeństwa z osobami należącymi do cywilizacji pozaeuropejskiej a identyfikacja cywilizacyjna badanych 239

ANKIETA – pogranicze cywilizacyjne

Bardzo proszę o wypełnienie poniższej ankiety zgodnie z Pana/i przekonaniami. Dane zawarte w ankiecie będą przeznaczone tylko do celów naukowych. Państwa wypowiedziom zapewniam całkowitą anonimowość. Bardzo dziękuję za wypełnienie ankiety.

1. **Jak często zastanawia się Pan/i nad**: *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

		Bardzo często	Dość często	Czasami/ rzadko	Raczej nie	W ogóle
1	Własnym losem					
2	Losami swoje rodziny					
3	Losami kraju					
4	Losami cywilizacji					
5	Losami świata					

2. **Jaki wpływ na specyfikę regionu w którym Pana/i obecnie mieszka miały następujące czynniki:** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

	Czynniki	Bardzo duży	Dość duży	Ani duży ani mały	Raczej mały	Bardzo mały	Trudno powiedzieć
1	Elementy etniczno-narodowe						
2	Czynniki polityczne – kto sprawował władzę?						
3	Środowisko przyrodniczo-geograficzne						
4	Zróżnicowanie religijne						

3. **Czy ma Pan/i poczucie, że region w którym Pan/i aktualnie mieszka charakteryzuje się zróżnicowaniem kulturowym ?**
   1. tak
   2. raczej tak
   3. raczej nie
   4. nie
   5. trudno powiedzieć

4. **Która z wymienionych cech najbardziej wyraża specyfikę Pana/i regionu:**
   1. Regionalny dialekt/gwara
   2. Odrębność zwyczajów i obyczajów
   3. Różnorodność wyznaniowa
   4. Różnorodność narodowa
   5. Inne cechy (jakie?) ……

5. **Jaki jest stosunek do regionu w którym Pan/i mieszka**? *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

		Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powie-dzieć
1	Całkowicie identyfikuję się z regionem					
2	Z regionem łączy minie fakt urodzenia					
3	To zupełny przypadek, że tu mieszkam					
4	Nic mnie nie łączy z regionem					

6. **Jakim językiem najczęściej posługują się lub posługiwali się Pana(i) rodzice w rodzinnym domu (*prosimy o wskazanie jednego języka*)?**
   1. Polskim
   2. Białoruskim
   3. Tutejszym/gwarą/po swojemu
   4. Ukraińskim
   5. Innym jakim (*jakim?*) ……

7. **Czy ktoś z Pana/i rodziny lub znajomych zna lokalną gwarę (tzw. mówienie po swojemu)?**
   1. tak
   2. raczej tak
   3. raczej nie
   4. nie
   5. trudno powiedzieć

8. **Przyjmując, że cywilizacja jest najszerszym wymiarem kultury - to z którą z europejskich cywilizacji się Pan/i najbardziej utożsamia?**
   1. wschodnią
   2. zachodnią
   3. wschodnią i zachodnią
   4. z żadną
   5. odpowieminaczej(jak?) .....

9. **Proszę podkreślić trzy najbardziej charakterystyczne cechy zachodniej cywilizacji:**
   1. Konsumpcjonizm
   2. Nowoczesność i nowatorstwa technologiczne;
   3. Kult pieniądza;
   4. Duże możliwości zarobku i rozwoju;
   5. Bogactwo;
   6. Kapitalizm;
   7. Indywidualizm;
   8. Alkohol i narkomania;
   9. Katolicyzm i protestantyzm;
   10. Poczucie wyższości;
   11. Multikulturalizm;
   12. Odpowiem inaczej (jak?) .....

10. **Proszę podkreślić trzy najbardziej charakterystyczne cechy wschodniej cywilizacji:**
    1. Przestrzeganie tradycji (obyczaje, zwyczaje);
    2. Pijaństwo/alkoholizm;
    3. Gościnność;
    4. Serdeczność;
    5. Niski rozwój przemysłu i technologii
    6. Przywiązanie do religii chrześcijańskiej, prawosławie,
    7. Zróżnicowanie materialne;
    8. Zacofanie;
    9. Niska pozycja kobiet,
    10. Bieda,
    11. Waleczność narodów;
    12. Odpowiem inaczej (jak?) .....

11. **Gdyby Pan/i miał/a kogoś przyporządkować do określonej cywilizacji, to co byłoby Pana/i zdaniem ważne, a co mniej ważne?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Wyszczególnienie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Trudno powiedzieć	Raczej nieważne	Zupełnie nieważne
1	Znajomość dziejów cywilizacji oraz uwarunkowań społeczno-kulturowych					
2	Przynależność do Kościoła jako instytucji (wyznanie)					
3	Przynależność do religii					
4	Fakt mieszkania na danym terytorium					
5	Pochodzenie rodziców -przynajmniej jeden rodzić powinien utożsamiać się z daną cywilizacją					
6	Postępowanie zgodnie z wartościami cywilizacyjnymi					
7	Poczucie przynależności do danej cywilizacji					
8	Przestrzeganie obyczajów i zwyczajów regionalnych					

12. **Jaki jest Pan/i stosunek do następujących twierdzeń**? *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p	Twierdzenie	Zgadzam się	Raczej się zgadzam	Raczej się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
1	Na świecie jest wiele cywilizacji i kultur, które są przyczyną konfliktów społecznych					
2	Przyczyn tych konfliktów należy szukać przede wszystkim w poszczególnych osobach					
3	Wielość cywilizacji i kultur ubogaca ludzkość					
4	Gdyby nie było zróżnicowania cywilizacyjnego to świat byłby monotonny i wolniej by się rozwijał					

13. **Z jakich źródeł dowiadujesz się najczęściej o cywilizacjach? (***proszę podkreślić dwa najważniejsze***).**
    1. radio i telewizja
    2. prasa
    3. tematyczne czasopisma i książki
    4. znajomi i przyjaciele
    5. rodzina,
    6. z doświadczeń związanych z pobytem w tych krajach
    7. Kościół i księża
    8. na zasadzie intuicji
    9. Internet
    10. innych (jakich?) ……

14. **W jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne**? *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Wyszczególnienie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć
1	Praca					
2	Rodzina					
3	Religia					
4	Zdrowie					
5	Realizacja indywidualnych planów					
6	Przyjaciele i znajomi					
7	Wolność osobista					
8	Wartości moralne: dobroć, uczciwość, prawda					
9	Pomoc innym					
10	Polityka i władza					
11	Ład i porządek społeczny					
12	Przestrzeganie prawa					
13	Życie we wspólnocie z innymi ludźmi					
14	Równość społeczna					

15. **Proszę ustosunkować się do następujących twierdzeń.** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Twierdzenie	Zdecydowanie zgadzam się	Zgadzam się	Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
1	O tym czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże						

2	O tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo						
3	To, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka						

16. **Na temat wzajemnego stosunku między religią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest Pana (i) najbliższy?**
    1. Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne.
    2. Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej.
    3. Nie czuję potrzeby uzasadnienia moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie.
    4. Nie interesuję się tą sprawą.

17. **Przedstawiam Panu/i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/i?**
    1. Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.
    2. Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.
    3. Ani jedno ani drugie.
    4. Nie wiem.

18. **Kim Pan/i przede wszystkim jest?** (proszę zaznaczyć tylko jedną odpowiedź)
    1. Chrześcijaninem
    2. Prawosławnym
    3. Katolikiem
    4. Protestantem
    5. Polakiem
    6. Białorusinem
    7. Ukraińcem
    8. Tutejszym (mieszkańcem swojego regionu)
    9. Europejczykiem
    10. Człowiekiem
    11. Odpowiem inaczej ……

19. **Jaki model rozwiązywania konfliktów między mniejszościami a większościami religijnymi Pan/i preferuje?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p.	Wyszczególnienie	Tak	Nie	Trudno powiedzieć
1	Większość narzuca mniejszości swoje rozwiązania			
2	Mniejszość i większość rozmawia ze sobą i wspólnie ustala rozwiązania dobre dla obu stron.			
3	Mniejszość narzuca większości swoje rozwiązania.			
4	Konflikty pozostają nierozwiązane.			

20. **Jaki model rozwiązywania konfliktów między mniejszościami a większościami narodowymi Pan/i preferuje?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p.	Wyszczególnienie	Tak	Nie	Trudno powiedzieć
1	Większość narzuca mniejszości swoje rozwiązania			
2	Mniejszość i większość rozmawia ze sobą i wspólnie ustala rozwiązania dobre dla obu stron.			
3	Mniejszość narzuca większości swoje rozwiązania.			
4	Konflikty pozostają nierozwiązane.			

21. **Czy według Pana/i tradycja w życiu społecznym jest:**
    1. Bardzo ważna
    2. Ważna
    3. Ani ważna ani nie ważna
    4. Mało ważna
    5. W ogóle nie ważna

22. **Jak Pan/i określił by znajomość problematyki społeczno-kulturowej następujących krajów**? *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Wyszczególnienie	Bardzo dobra	Dobra	Słaba	W ogóle nie znam	Trudno powiedzieć
1	Litwa					
2	Niemcy					
3	Rosja					
4	Białoruś					
5	Ukraina					
6	Czechy					
7	Słowacja					

23. **Co Pana/i zadaniem jest obecnie największym zagrożeniem dla Europy?** (*proszę podkreślić maksymalnie trzy odpowiedzi)*
    1/ uchodźcy
    2/globalizacja
    3/polityka Rosji
    4/ polityka USA
    5/ polityka Chin
    6/świeckość społeczeństw (sekularyzacja),
    7/terroryzm
    8/ bezrobocie
    9/ konflikty narodowo-etniczne
    10/ przestępczość
    11/zagrożenia nuklearne
    12/zagrożenia ekologiczne
    13/demoralizacja
    14/ inne(jakie?) ……

24. **Jak Pan/i ocenia obecną sytuację w Europie w porównaniu z sytuacją sprzed 10 lat? Obecnie w Europie jest:**
    1. Lepiej i spokojniej
    2. Tak jak było
    3. Gorzej, bardziej niespokojnie
    4. Trudno powiedzieć

25. **W jakich dziedzinach i w jakim stopniu należy poszerzyć/ zmniejszyć współpracę z krajami sąsiedzkimi**? *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Wyszczególnienie	Powinna wzrosnąć	Pozostawić bez zmian	Należy zmniejszyć	Trudno powiedzieć
1	Edukacji				
2	Gospodarki				
3	Kontaktach międzyludzkich				
4	Religii				
5	Współpracy regionalnej				
6	Kulturalnej				
7	Wojskowej				

26. **Jaki rodzaj relacji między Polakami, a społeczeństwami innych krajów najbardziej by Panu/i odpowiadał?**
    1. żadnych kontaktów;
    2. sporadyczne i realizowane tylko przez nielicznych, dbając o narodowe pryncypia;
    3. tylko takie, które dają Polakom wymierną korzyść materialną;
    4. kontakty częste w których można zaprezentować swoją wyższość;
    5. kontakty wynikające z sąsiedztwa, często przypadkowe;
    6. kontakty, które umożliwią poznanie innej kultury celem wewnętrznego ubogacenia się innością;
    7. kontakty odkrywające wspólną przeszłość i budujące harmonijną egzystencję;
    8. odpowiem inaczej(jak?) .....

27. **Od czego zdaniem Pana/i zależy:** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p.	Wyszczególnienie	Od siebie	Od polityków	Od Boga	Od historii	Od nikogo	Od przypadku
1	Twój własny los						
2	Los Twojej rodziny						
3	Los regionu						
4	Los naszego kraju						
5	Los naszej cywilizacji						
6	Los świata						

28. **Określ poziom zaufania do następujących instytucji i dziedzin życia społecznego***(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p.	Wyszczególnienie	Całkowite zaufanie	Duże zaufanie	Umiarkowane zaufanie	Bardzo małe zaufanie	W ogóle nie ma zaufania	Trudno powiedzieć
1	Państwa						
2	Narodu						
3	Boga						
4	Kościoła jako instytucji						
5	Współpracy regionalnej						
6	Współpracy międzynarodowej						
7	Współpracy międzykulturowej						
8	Kontaktów międzycywilizacyjnych						

29. **Jaka jest Pana(i) opinia dotycząca poszczególnych ustrojów/systemów politycznych?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p	Wyszczególnienie	całkowicie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	całkowicie się nie zgadzam	trudno powiedzieć
1	Władzę sprawują przedstawiciele wybrani przez ogół obywateli zgromadzeni w parlamencie					
2	Monarcha stoi na czele kraju jako reprezentant władzy suwerennej					
3	Władzę sprawuje jedna osoba (partia), a ideologia obejmuje niemal wszystkie sfery życia społecznego					

4	Państwo musi być praworządne, a istotą jest poszerzenie zakresu wolności jednostki we wszystkich sferach życia					
5	Państwo opiera się na ideologii ograniczenia prywatnej własności i budowie struktur socjalnych w duchu kolektywizmu					

30. **Jaka jest Pana(i) opinia dotycząca poszczególnych form/rodzajów działalności gospodarczej?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p	Wyszczególnienie	całkowicie się zgadzam	raczej się zgadzam	raczej się nie zgadzam	całkowicie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć
1	Gospodarka centralnie sterowana					
2	Indywidualna działalność gospodarcza					
3	Działalność oparta na spółdzielczości					

31. **Który z profili ideologicznych najbardziej odpowiada Pana/i przekonaniom?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

l.p	Wyszczególnienie	Zdecydowanie tak	Raczej tak	Nie mam zdania	Raczej nie	Zdecydowanie nie
1	Lewicowy					
2	Centrowy					
3	Prawicowy					
4	Nie potrafię określić					

32. **Czy w ciągu ostatnich 10 lat stosunki między prawosławnymi a katolikami w Polsce:**
    1. Zdecydowanie się pogorszyły
    2. Raczej się pogorszyły
    3. Nie zmieniły się
    4. Raczej się poprawiły
    5. Zdecydowanie się poprawiły
    6. Trudno powiedzieć

33. **Gdyby Pan/i miał/a określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie:**
    1. głęboko wierząca/y
    2. wierząca/y
    3. niezdecydowana/y, ale przywiązana/y do tradycji religijnej
    4. obojętna/y
    5. niewierząca/y

34. **W jaki sposób określiłby Pan/i swój stosunek do praktyk religijnych**:
    1. praktykująca/y regularnie
    2. praktykująca/y nieregularnie
    3. praktykująca/y rzadko, jedynie w tradycyjne święta
    4. zachowuję jedynie praktyki zasadnicze ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję
    5. w ogóle nie praktykuję

35. **Jeśli jest Pan/i osobą wierzącą, proszę określić, co stanowi główną podstawę Pana/i wiary. Wybierz najważniejszą.**
    1. wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia
    2. wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych
    3. rodzinna tradycja i wychowanie religijne
    4. osobiste przeżycia i doświadczenie życiowe
    5. niemożność wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę
    6. jestem osobą niewierzącą

36. **Jak ocenia Pan/i rozwój własnej religijności, która z kategorii opisujących jest dla Pana/i najbardziej prawdziwa?**
    1. tendencja wzrostowa;
    2. stały poziom;
    3. tendencja malejąca
    4. zmiana charakteru religijności(jaka?) .....

37. **Jakiego jest Pan/i wyznania?**
    1. rzymskokatolickiego
    2. prawosławnego
    3. protestanckiego
    4. innego(jakiego?) .....
    5. żadnego

38. **Czy odczuwa Pan/i przynależność do następujących narodów, ludów lub innych zbiorowości?** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p	Wyszczególnienie	Zdecydowanie tak	Raczej tak	Nie mam zdania	Raczej nie	Zdecydowanie nie
1	Polacy					
2	Białorusini					
3	Ukraińcy					
4	Rusini					
5	Słowianie					
6	Inne (jakie?)					

39. **Czy nie miał(a)by Pan/i nic przeciwko temu, aby osoba identyfikująca się z cywilizacją zachodnią była Pana/i:** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p	Wyszczególnienie	Nie miał(a) bym nic przeciwko temu	Wolał(a) bym tego uniknąć	Trudno powiedzieć
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy			
2	Osoba zaprzyjaźnioną			
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)			

40. **Czy nie miał(a)by Pan/i nic przeciwko temu, aby osoba identyfikująca się z cywilizacją wschodnią była Pana/i:** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p	Wyszczególnienie	Nie miał(a) bym nic przeciwko temu	Wolał(a) bym tego uniknąć	Trudno powiedzieć
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy			
2	Osoba zaprzyjaźnioną			
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)			

41. **Czy nie miał(a)by Pan/i nic przeciwko temu, aby osoba identyfikująca się z cywilizacją pozaeuropejską była Pana/i:** *(proszę postawić „X" w odpowiedniej kratce)*

L.p	Wyszczególnienie	Nie miał(a) bym nic przeciwko temu	Wolał(a) bym tego uniknąć	Trudno powiedzieć
1	Sąsiadem lub kolegą z pracy			
2	Osoba zaprzyjaźnioną			
3	Członkiem rodziny (np. zięciem)			

42. **Płeć**:
    1. kobieta
    2. mężczyzna

43. **Wiek**:
    1. 18-34 lat
    2. 35-49 lat
    3. 50 – 64 lat
    4. powyżej 65 lat

44. **Wykształcenie:**
    1. wyższe
    2. średnie
    3. zasadnicze zawodowe
    4. podstawowe
    5. niepełne podstawowe

45. **Miejsce stałego zamieszkania**
    1. wieś
    2. miasto do 50 tys. mieszkańców
    3. miasto ponad 50 tys. mieszkańców

46. **Jak Pan/i najogólniej ocenia sytuację materialną swojej rodziny?**
    1. bardzo dobra
    2.dość dobra
    3.przeciętna
    4.raczej zła
    5.zdecydowanie zła

Pana/iuwagioankiecie……

Wiesław Romanowicz, doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii. Pracuje w Zakładzie Socjologii Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jan Pawła II w Białej Podlaskiej. Obszary zainteresowań naukowych: społeczny wymiar religii i ekumenizmu, mniejszości religijne w Polsce, wschodnie pogranicze. Autor lub współautor ponad 130 publikacji naukowych w tym następujących książek: *Ekumenizm na Południowym Podlasiu* (2003), *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych* (2005), *Studenci pogranicza polsko-białoruskiego wobec problemów współczesności* (2007), *Społeczny wymiar ruchu ekumenicznego* (2008), *Aktywność społeczno-religijna młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie* (2010), *Religijność wyznawców prawosławia w Polsce. Raport z badań socjologicznych* (2012), *Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej* (2013), *Prawosławie w Kodniu – dawniej i dziś* (2014), *Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu* (2017), *Aspiracje życiowe i perspektywy rozwoju młodzieży w powiecie bialskim* (2018), *Wybrane problemy wschodniego pogranicza Polski wobec wyzwań współczesności* (2018) oraz redaktor czasopisma *Prawosławie. Studia Humanistyczno-Społeczne*.

PSW JPII
WYDAWNICTWO

ISBN 978-83-64881-54-1