

**Aksana Shyrko\***

ORCID: 0000-0001-8193-0426

Uniwersytet Warszawski

## SOCJOLOGIA EGZYSTENCJALNA JAKO NOWA PERSPEKTYWA BADAWCZA W REFLEKSJI NAD RELIGIJNOŚCIĄ PRAWOSŁAWNEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ NA BIAŁORUSI

Przedmiotem analizy uczyniono wybrane koncepcje nurtu socjologii egzystencjalnej oraz ich empiryczne implikacje odniesione do autorskich badań religijności prawosławnej młodzieży na Białorusi. Pod uwagę wzięto wybrane wskaźniki głównych parametrów zaangażowania religijnego – wierzeń i praktyk religijnych w relacji do działań o charakterze politycznym. Jak pokazują badania socjologiczne, wielu młodych ludzi nadal uważa się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu wolności. Coraz częściej można zatem mówić o indywidualnych poszukiwaniach i duchowości. W przypadku młodzieży prawosławnej procesy te są mniej zaawansowane, choć i one dotyczą relacji z instytucją religijną (Cerkwią), wspólnotą czy własną tożsamością. Możliwe zatem jest występowanie zależności między postawami wobec religii a podejściem egzystencjalnym, opartym na orientacji sensotwórczej, przejawiającej się w bardziej „miękkich formach” aktywizmu politycznego, poprzez osobiste doświadczenia i działania o charakterze duchowym, społecznym czy artystycznym.

Słowa kluczowe: socjologia egzystencjalna, teoria i badania, religia, polityka, prawosławna młodzież, Białoruś

### WSTĘP

Socjologia egzystencjalna definiowana jako studiowanie i rozumienie wszystkich form ludzkiego bytowania zaznaczyła swoją obecność w polu naukowym już w latach 70. ubiegłego wieku. Pracom z tego zakresu towarzyszyło konstruowanie praktycznych i teoretycznych prawd o życiu społecznym, odniesionych do tego, w jaki sposób odczuwamy, myślimy i działamy jako jednostki ludzkie (Douglas i Johnson, 1977). Niektórzy polscy filozofowie, na przykład Józef Niżnik, utożsamiają socjologię egzystencjalną z fenomenologicznym nurtem socjologii wiedzy. Jego zdaniem, instancją decydującą o kształcie wiedzy społecznej

\* Aksana Shyrko, Uniwersytet Warszawski, Studium Europy Wschodniej (Program stypendialny im. K. Kalinowskiego), ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, pok. C10, 00-927 Warszawa; e-mail: ksenia.shyrko@gmail.com

jest społecznie zdeterminowana myśl o niej (Niżnik, 1999, s. 210). Egzystencjalny wymiar ludzkich działań został doceniony przez socjologię religii i teologię, w ramach koncepcji „ruchu społecznego” (Lorenz von Stein, Rudolf Heberle, Robert Park, Herbert Blumer, Ralph Turner) (Nowosielski, 2011, s. 26). Interesujące jest zatem rozpatrzenie możliwości wykorzystania egzystencjalnego wymiaru działań jednostkowych i zbiorowych obecnych w sferze religii w kontekście pojawiania się nowych form aktywizmu politycznego. Proces przechodzenia religii do sfery prywatnej wpłynął na wyłonienie się zróżnicowanych form religijności opartych na osobistym wyborze i syntezie składników religijnych, duchowych czy mistycznych. Zmiany relacji między religią a polityką sprzyjają poszukiwaniu nowych metod badania religijności i działalności politycznej.

Obecność koncepcji egzystencjalnej w badaniach socjologicznych pozwala na przyglądanie się takim problemom, jak: izolacja jednostki w ponowoczesności i jej aktywność społeczna, polityczna; osłabienie lub zniszczenie więzi społecznych; pojawianie się nowych relacji między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Osoby wierzące, jako podmioty badań, uczestniczą w procesach politycznych, wpływając na ich przebieg, podejmowanie decyzji w tym obszarze może być bowiem uwarunkowane postawami wobec wartości religijnych. Synkretyzm religijno-polityczny, widziany jako płaszczyzna przenikania się religii i polityki w kontekście dynamicznego rozwoju społecznego nabiera znaczenia jako przedmiot dyskursu naukowego. Jednocześnie w polu widzenia badaczy pozostają zjawiska „upolitycznienia religii”, a także „ureligijnienia polityki”. Podstawą refleksji podjętej w tym utworze są studia teoretyczne oraz badania empiryczne przeprowadzone przez autorkę na terenie Mińska i Grodna w 2017 roku wśród prawosławnej młodzieży akademickiej. Dzięki temu możliwe było przyjrzenie się relacjom pomiędzy różnymi aspektami religijności studentów a niektórymi formami jej aktywności społecznej (w tym politycznej), widzianymi z perspektywy wybranych koncepcji socjologii egzystencjalnej.

## W OPTYCE SOCJOLOGII EGZYSTENCJALNEJ

Jeden z nurtów współczesnej socjologii egzystencjalnej pozostaje w korelacji z socjologią życia codziennego, której przedstawicielami są między innymi D. Kotarba, S. Hemmings czy M. Bolle De Bal. Omawiany nurt socjologii skierowany jest na badania ludzkiej egzystencji i doświadczenia w różnych sferach życia. Akcent w polu badawczym położono na zmiany, niepewność, wrażliwość, refleksyjność, poszukiwanie wartości i wybór sposobu działania w życiu codziennym. We współczesnym świecie codzienność, będąca udziałem jednostek ludzkich, często przybiera postać gry i konfliktu wartości, a kategoria wyboru staje się głównym elementem analizy egzystencjalnej. Według Kotarby człowiek jako obiekt badania rozumiany jest poprzez konfrontację ze społeczeństwem, w przeciwieństwie do stanowiska symbolicznego interakcjonizmu i etnometodologii, funkcjonalizmu i teorii czy socjologii konfliktu. Kotarba widzi przesłanki powstania socjologii egzystencjalnej w wielkoskalowej ewolucji myśli zachodniej ostatnich czterech stuleci, która charakteryzuje się przejściem od absolutnych i niezmiennych kategorii do zrozumienia płynności, złożoności i niepewności rzeczywistości. Proces „stawania się” identyfikuje jako jeden z głównych problemów socjologii

egzystencjalnej. Renesans myśli egzystencjalnej wskazuje na niegasnące zainteresowanie poszukiwaniem znaczeń w warunkach niepewności (Mielnikow, 2017).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na aktualność koncepcji belgijskiego filozofa i socjologa Marcela Bolle De Bala, zwracającego uwagę na badania tego, co irracjonalne, subiektywne i afektywne. Centralnym pojęciem koncepcji Bolle De Bala, które należy interpretować kontekstualnie, jest *réliance* – zaufanie, poleganie, „przywracanie połączenia między jednostką a systemem” (Bolle de Bal, 2003, s. 99–131). Opozycyjną kategorią jawi się *déliance* – izolacja, osłabienie więzi, zerwanie. Pojęcia te są ważne dla konstrukcji teoretycznych socjologii egzystencjalnej, gdyż dotyczą istoty ludzkiego bycia w społeczeństwie, pomagają lepiej zrozumieć problemy współczesnego *homo sapiens* (Bolle De Bal, 2003, s. 99–131). Odgrywają ważną rolę w syntezie podejść psychologicznych, socjologicznych i filozoficznych (Mielnikow, 2011, s. 28). Socjologia egzystencjalna podkreśla znaczenie osoby pozostającej w relacjach (a nie izolowanej) i aktora angażującego się w działania społeczno-polityczne. Sama zależność społeczna oparta jest na współdziałaniu w samotności, którą akceptujemy, na wymianie tego, czym się różnimy na podłożu wzajemnego szacunku, na „spotkaniu” uznawanych wartości, synergii ukształtowanych tożsamości (Bolle De Bal, 2003, s. 139). Diagnozując kryzys współczesnego społeczeństwa i nowoczesnej socjologii, Marcel Bolle De Bal widzi drogę rozwiązania istniejących problemów w rozwoju podejścia, w którym priorytetem powinna być określona egzystencja indywidualna.

W połowie drugiej dekady XXI wieku we Francji i w Belgii rozpoczęto badania egzystencjalnego aktywizmu na gruncie socjologii i antropologii. Zainteresowanie aktywizmem wynika ze zwrotu, który charakteryzuje się odwołaniem do kategorii postmodernistycznych, takich jak: trauma, ryzyko, mutacje społeczne, nieliniowa dynamika rozwoju, płynna nowoczesność, ontologizacja wiedzy socjologicznej czy potrzeba użycia metod właściwych dla tej dyscypliny (por. Mielnikow, 2011). Emeline De Bouver zainteresowała się rozwojem egzystencjalnego aktywizmu wśród działaczy politycznych: ekologów i współczesnych aktywistów. W swoich pracach przedstawiała podejmowane przez nich formy protestu, odwołujące się do jednostkowych przemyśleń, autotransformacji i egzystencjalnego wyboru (De Bouver, 2016). Badania aktywizmu egzystencjalnego prowadzone są w odniesieniu do trzech typów rozwoju jednostek, uwzględniających przeobrażenia kontekstu osobistego (kultury narcystycznej, infantylizacji, unikania problemów jako strategii stylu życia w kierunku odkrywania powiązań między „rewolucją” osobistą i społeczną), duchowego (np. nowe ruchy religijne i praktyki duchowe, twórczość religijna, New Age) oraz egzystencjalnego (hybrydalność tożsamości, refleksyjność, problemy subiektywnego poszukiwania i przeżywania szczęścia, kwestie związane ze śmiercią). Ze względu na proces zmian kulturowych we współczesnym społeczeństwie kwestia wyborów często łączy się z konfliktem wartości. Wybór egzystencjalny jest wyborem wyższego rzędu, wymaga od osoby urzeczywistnienia głębokich motywacji aksjologiczno-semantycznych. Za pomocą tego wyboru jednostka odnajduje coś, „z czym istnieje wewnętrzna zgodność”, a to staje się możliwością – znaczeniem lub wartością. Wartości egzystencjalne opierają się na takich cechach, jak: przeżywanie, orientacje sensotwórcze, czynnik społeczny (Bajewa, 2011).

Transformacja egzystencjalna w polu polityki opiera się niejednokrotnie na związku między nowoczesnymi trendami a cechami wartości, co znajduje wyraz w samoodpowiedzialności,

przechodzeniu od ideałów do realnych form bezpieczeństwa politycznego, społecznego i osobistego, w dyskwalifikacji „tradycyjnych” form aktywizmu politycznego na rzecz prywatyzacji protestów poprzez działania typu performance, artywizm, craftywizm. Celem egzystencjalnego aktywizmu jest dążenie do połączenia indywidualnej odpowiedzialności i zbiorowej solidarności w ramach społecznej metafizyki, w której przyczyny i skutki egzystencjalnych obaw znajdują się w centrum refleksji i działania w społeczeństwie. Dla młodych ludzi szczególnie ważne jest bowiem znalezienie drogi między buntem a poszukiwaniem sensu (Journet, 2016). Pojęcie „egzystencjalnego aktywisty” odnosi się do politycznego zaangażowania, w którym praktyki egzystencjalne stają się integralną częścią protestu rozumianego w sposób procesualny. Odwołując się do postulatów różnych ruchów społecznych z lat 70. ubiegłego wieku, nowi aktywiści pozostają częścią oryginalnej wizji polityki (indywidualne koncepcje dylematów jednostki, natury, problemów lokalnych, które odzwierciedlają poczucie tego, co jest ważne i sensowne). Wynikające z tego praktyki tworzą konkretne podstawy urzeczywistniania tej koncepcji politycznej w życiu społecznym (De Bouver, 2016; Arnsperger i Périlleux, 2013, s. 42–46).

Współczesne przemiany społeczne mają konsekwencje w przeobrażeniach systemu wartości i związanych z nimi jednostkowych motywacji i działań obecnych w sferze publicznej. Na scenie społecznej zaczęły pojawiać się nowe formy aktywizmu politycznego, oparte na autoekspresji i manifestacji. Imobilność, niejednokrotnie dostrzegana wśród młodych ludzi, zaczęła być zastępowana „miękkimi, indywidualnymi” formami partycypacji, które stawiają w centrum uwagi pytania o sens i znaczenia uczestnictwa w życiu politycznym. Z jednej strony jesteśmy twórcami warunków istnienia projektu społecznego, z drugiej – nośnikami koncepcji sprawiedliwości w ramach określonego przedsięwzięcia. W podejściu egzystencjalnym kwestie te widoczne w stosunku do śmierci, szczęścia czy istnienia leżą u podłoża specyficznych ruchów politycznych przyjmujących postać protestów.

Egzystencjalny aktywista w poszukiwaniu alternatywnych form protestów politycznych wybiera inne niż dotychczas środki wyrazu, sięgając do oryginalności, estetyzacji, etyki wyboru, sublimacji aktywności politycznej i nadania jej charakteru artystycznego, prostoty działań, wewnętrznej siły walki, odporności, poszukiwania sensu jako czegoś nadrzędnego wobec innych spraw. Zaangażowanie egzystencjalnych aktywistów pobudza w nich swego rodzaju „samokontrolę”. Na pierwszy plan wysuwa się postać aktywisty antyglobalizacyjnego jako autonomicznej, wolnej jednostki, zaangażowanej w krytykę procesu globalizacji, proponującej oparcie się na tracących znaczenie wspólnotach, takich jak: rodzina, naród czy społeczności lokalne.

Nowe ruchy społeczne egzystencjalnych aktywistów można charakteryzować przez zmianę treści działań (spójność przekonań wewnętrznych z działaniami zewnętrznymi, zasadę troski i niestosowania przemocy; nastawienie na zapobieganie niebezpieczeństwu, a nie na walkę o przyszłość); transformację wymagań wobec siebie i społeczeństwa (przejście z pozycji „Jestem przeciwnikiem” do pozycji „Jestem dobry – jestem zły”, nacisk na prostotę i osłabienie wewnętrznej pustki); stosunek do polityki (odmowę reprezentacji na rzecz bezpośredniego ujawniania żądań podmiotowych, „uwewnętrznionych” (twórcze wyrażanie siebie, własny przykład, „miękka” aktywność polityczna na płaszczyźnie duchowej, symbolicznej oraz ocena działań politycznych zgodnie z wartościami). Indywidualizacja

działalności politycznej wyraża się między innymi w demonstrowaniu wartości poprzez kreatywność (tematy polityczne w pracach artystów, rzeźbiarzy, fotografików, działaczy kultury). Na Białorusi „twórczy protest” reprezentowały oryginalne dzieła artystów (cykl prac przedstawiających symbole protestów kobiet: kobiety w białych ubraniach z czerwonymi kwiatami; czerwono-białe kolory w obiektach street-artu (loga, pocztówki, naklejki). Często na białoruskich ulicach można spotkać kobiety, które swoje polityczne stanowisko wyrażają przez stroje czy rekwizyty (akcesoria): czerwono-białe parasole, czerwone szale i szaliki, czerwoną szminkę, biżuterię z symbolami narodowymi. Indywidualizacja działalności politycznej zakłada zasadę spontaniczności i odejścia od reguł; na pierwszy plan wysuwa się autoekspresja polityczna poprzez sztukę, rzemiosło, poezję, muzykę. Wartości polityczne ujawniają się poprzez osobiste doświadczenia i działania.

Artystyczne protesty (artywizm, craftywizm, sztuka uliczna, akcjonizm) dotyczą włączenia twórczości do działań politycznych. Artywizm to kierunek sztuki współczesnej, w którym artyści starają się promować idee protestu lub obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nazwa „artywizm” to neologizm oznaczający „sztukę ukierunkowaną na pozytywną zmianę społeczną”. Ważnym aspektem jest stan „zaskoczenia”, który może wpływać na ludzką percepcję znacznie silniej niż znane formy politycznych protestów. Oznacza to zdolność aktywizmu artystycznego do zaskakiwania nieoczekiwanym miejscem lub nieznaną formą, co umożliwia zniszczenie utartych z góry wyobrażeń o sztuce i proteście (Abakutina, 2020).

## PRZEMIANY WSPÓŁCZESNEJ RELIGIJNOŚCI W KONTEKŚCIE PROCESÓW MODERNIZACYJNYCH

Religijność we współczesnym społeczeństwie charakteryzuje się wielowariantowością, obecnością indywidualizmu i subiektywizmu w wierzeniach i praktykach religijnych. Zjawiska te można zaobserwować w nowych formach percepcji, ocen i zachowań. Indywidualizacja w dziedzinie religii doprowadziła do ukształtowania tożsamości religijnych opartych na eklektyzmie, w którym obecne są refleksyjne praktyki religijne i krytyczna ocena wybranej religii. Z kolei kwestia wyboru religii stała się najważniejsza w duchowych poszukiwaniach współczesnego wierzącego (Karasiowa et al., 2016). Potrzeba ponownego przemyślenia roli religii w kontekście egzystencjalnym prowadzi do rozwoju nowych form zachowań religijnych, które pozostają w interakcji z innymi sferami życia. Młodzież pozostaje aktywnym uczestnikiem życia społeczno-politycznego, czemu towarzyszy reorientacja poszukiwań, idąca w kierunku sfery prywatnej, nieuregulowanej przez tradycyjne instytucje. Uczestnictwo w rytuałach i wydarzeniach religijnych może łączyć się z większym prawdopodobieństwem udziału w sferze politycznej (Casanova, 2005), ponieważ osoba uzależnia się od aktywizmu. Z socjologicznego punktu widzenia badanie współczesnej religijności i jej związku z aspektami społeczno-politycznymi nabiera istotnego znaczenia.

Legitymizacja wiary przechodzi od władzy instytucjonalnej (niegdyś gwaranta prawdziwej wiary) do samych jednostek, które stają się teraz odpowiedzialne za autentyczność duchowych wyborów. Widoczne jest osłabienie rodzinnych struktur religijnych, upadek kontroli społecznej oraz „kultury religijnej” wśród młodszych pokoleń. Rozwijają się „religijność

pielgrzyma” – świadoma, indywidualna, mobilna, słabo lub całkowicie niezależna od norm zewnętrznych. Z drugiej strony, zagrożeniem może być schematyczna identyfikacja z religią, która może łączyć się z różnymi ekstremalnymi postawami (nietolerancją, fanatyzmem i ekskluzywnością).

Innym pojęciem adekwatnie charakteryzującym współczesną kondycję religijną może być „religijność sytuacyjna” (Hervieu-Léger, 1999), odwołująca się do subiektywności i kontekstualnej wybiórczości, związanej z różnymi zdarzeniami życiowymi. Jej najważniejsze cechy to:

- poleganie na indywidualnym doświadczeniu (wizja własnego rozwoju duchowego przez pryzmat osobistych doświadczeń);
- rosnąca rola wolnego wyboru w dziedzinie moralności (nieprzestrzeganie norm religijnych w intymnych sferach życia, na przykład aborcja czy przedmażeńskie stosunki seksualne); hedonizm, jako podstawowa cecha społeczeństwa ponowoczesnego generująca „usługi duchowe”;
- mniejsze znaczenie kultu religijnego, podobnie jak praktyk liturgicznych (post, zasady modlitwy, czytanie Ewangelii i literatury dotyczącej duchowości);
- migracja religijna (związek między sferą duchową a sferą terapii, psychologii, a nawet „zarządzania efektywnością osobistą lub zawodową”);
- duchowe rozdrobnienie (osobiste poszukiwanie prawdy wiary, wątpliwości dotyczące samoidentyfikacji religijnej i prawd wiary);
- różnorodność indywidualnych układów religijnych (wiara w reinkarnację, idea „ekologii duchowej” i „religii w harmonii z naturą” (Szyrko, 2015, s. 301).

Sferę religijną współczesnych społeczeństw, związanych z tradycją chrześcijaństwa, charakteryzują zróżnicowane, choć ujawniające pewne podobieństwo procesy. Przejawia się to między innymi w osłabieniu akceptacji fundamentów systemów prawdy dominujących wyznań, które we współczesnych społeczeństwach mają sformalizowany charakter instytucjonalny. Wyznawcy coraz częściej zadają pytania w rodzaju: czy moja wiara jest prawdziwa oraz jaka jest podstawa prawdy? Obserwowalne jest przesunięcie legitymizacji wiary od władz religijnych (niegdyś gwarantów prawdziwości doktrynalnej) do samych jednostek, które coraz częściej odpowiadają za autentyczność duchowych znaczeń. Deficyt autorytetu osłabia jednak zaufanie i ogranicza zdolności poznawcze wierzącego.

Na Białorusi widoczne jest zainteresowanie fenomenem New Age, synkretycznym światopoglądem, który odrzuca zachodnią cywilizację jako wroga prawdziwej duchowości. Cele tej ostatniej upatruje się w oświeceniu, ekspresji, poznawaniu własnej głębi, prawdziwego ja, triumfie ducha nad materią. Charakterystyczny dla nurtu New Age jest mistycyzm – to, co irracjonalne, wypiera racjonalne, a adeptów New Age charakteryzuje podzielane także przez romantyków przekonanie, że materia jest mniej realna niż duch. Skoro jednak horyzontem człowieka jest „ten świat”, nie pozostaje mu nic innego niż czerpanie radości z przyjemności, które mu świat oferuje. Nie chodzi jednak o uproszczoną wersję hedonizmu, polegającą na bezmyślnej pogoni za doznawaniem przyjemności o charakterze zmysłowym. Sedno tkwi w wyrażeniu *subjective well-being* (SWB), które najczęściej jest tłumaczone jako „subiektywne poczucie dobrostanu”. Wydaje się, że przekład tego wyrażenia jako „subiektywne poczucie



dobrobytu” czy też po prostu „subiektywny dobrobyt” będzie również uprawnione z punktu widzenia niniejszych rozważań. Inną kwestią jest pytanie o to, czym jest nowa religijność i tzw. ponowoczesna duchowość, czy nie są one artefaktami zjawisk, które już wcześniej były rozpoznawane w literaturze przedmiotu (Mariański, 2019b).

Nie ulega wątpliwości, że słabnie transmisja religijna w strukturach rodzinnych. Jedną z charakterystycznych cech współczesnej sceny religijnej jest to, że tożsamość religijna nie jest już dziedziczona. Ta luka w ciągłości jest rezultatem czynników, które były częścią procesu sekularyzacji. Normatywna wartość wiary i religijnych znaczeń przekazywanych w rodzinie została podważona przez strukturalną indywidualizację i pojawiające się w jej cieniu rywalizujące ze sobą przekonania. Imperatyw „przekazywania wiary”, decydujący do niedawna o wyborze życia zakonnego, zostaje zastąpiony przez jednostkowy wybór. W kontekście złagodzenia kontroli instytucjonalnej, kształtowanie wartości duchowych w znacznej mierze ma miejsce także poza grupą rodzinną. Zdaniem Danièle Hervieu-Léger „nie ma wątpliwości, że sama »pula« symbolicznych zasobów, z których jednostki czerpią elementy do tworzenia własnych »małych religii« bardzo wzrosła we wszystkich nowoczesnych społeczeństwach” (Hervieu-Léger, 1999, s. 34).

Obserwowalny jest spadek, a nawet zanik znaczenia „kultury religijnej” wśród młodszych pokoleń. Gama wszelkiego rodzaju symboli dotyczących sensu życia znacznie się poszerzyła. Bogactwo witryn religijnych w internecie dobrze ilustruje ten nowy „bazar produktów duchowych”, który ludzie odwiedzają i przystosowują do swoich potrzeb (por. Stark i Bainbridge, 2009). Jednocześnie poszukuje się takich form religijności, które są bliskie jednostkowym potrzebom – przede wszystkim do realizacji własnej podmiotowości i ego. Ludzie nadal uważają się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu wolności. W praktyce należy wspomnieć o ekspansji religii „z wyboru”, a także o szerzeniu się religijności sytuacyjnej. Zjawiska te wskazują na atrofię instytucjonalnych przekonań religijnych, co sugeruje, że współcześnie można raczej mówić o duchowości czy religijnych poszukiwaniach (Mariański, 2019a).

Badania religii i religijności w kontekście relacji z instytucjami społecznymi i procesami politycznymi można prześledzić w pracach białoruskich naukowców. Należą do nich: N. Balicz, D. Biezniuk, O. Szelest, E. Szkurowa, N. Kutuzawa, N. Vasilewicz, L. Zemljakow, D. Rotman, S. Karasiowa, N. Sukhotskij (por. Brieskaja, 2011; Szyrko, 2015). O. Szelest i N. Balicz badali zjawisko nowej religijności w kontekście globalnych przemian społeczno-kulturowych i politycznych XX wieku. W. Suszko prezentował relacje między państwem a wyznaniem neo-religijnymi i protestanckimi, związane z ewolucją przemian społeczno-politycznych w społeczeństwie białoruskim. Cechy instytucjonalizacji chrześcijańskich wartości religijnych i ich wpływ na rozwój białoruskiej państwowości badała także E. Lagunowskaja, a N. Kożycz zwracała uwagę na kwestię potrzeby reform cerkiewnych, co wynikało z ogólnego trendu demokratyzacji życia publicznego (Kożycz, 2007, s. 38). Tendencji tej towarzyszyła „nacionalizacja Cerkwi”, która przejawiała się „w biurokratyzacji administracji kościelnej, ideologizacji światopoglądów, zmierzającej do jak największego wsparcia ustroju autokratycznego” (Brieskaja, 2011).

Dość obszerną grupę stanowią także prace dotyczące politycznych i prawnych aspektów relacji między religią a społeczeństwem, organizacjami wyznaniowymi a państwem. Analizie

sytuacji religijnej na Białorusi poświęcone są prace E. Babosowa, I. Kotjarowa i L. Nowikowa. Z kolei problematyka religijności współczesnej, młodzieży białoruskiej, przejawiająca się w wierzeniach i zaangażowaniu w praktyki rytualne obecna jest w publikacjach O. Nowikowej, O. Szelest, N. Wasilewicz, S. Karasiowej i E. Szkurowej. Traktując czynnik religijny jako jedno z narzędzi zarządzania społecznego, D. Biezniuk zwraca uwagę, że obecna pozycja Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej podyktowana jest głównie czynnikami politycznymi. Stosunki między państwem a Cerkwią były tradycyjnie uwarunkowane, po pierwsze, czysto funkcjonalnymi postawami wobec wykorzystania jej zasobów symbolicznych i materialnych; po drugie, dążeniem państwa do ścisłej kontroli działalności Kościoła i dopasowania go do istniejącego systemu politycznego (Biezniuk, 2012, s. 19). Funkcjonalne podejście państwa do religii determinuje także określony model polityki religijnej, której elementami strukturalnymi są: światopogląd, fundamenty strategiczne i doktrynalne. Uwzględnienie i połączenie wszystkich trzech elementów zapewnia względny brak konfliktu w przestrzeni wyznaniowej społeczeństwa białoruskiego. Istotny wpływ na wizerunek i pozycję kraju na arenie międzynarodowej ma także sytuacja w sferze realizacji wolności sumienia i wolności religijnych. Na początku drugiej dekady obecnego wieku D. Biezniuk, podkreślając rosnącą rolę czynnika religijnego w sferze polityki zagranicznej, zauważyła, poniekąd prognostycznie, że „stan wolności sumienia na Białorusi stał się otwarcie wykorzystywanym przez zachodnią dyplomację jako instrument nacisku na nasz kraj; religia, a raczej sfera wolności sumienia, stała się narzędziem politycznej konfrontacji” (Biezniuk, 2012, s. 32).

W polskiej socjologii religii wielodymensjonalny model badania środowiskowych form religijności (zwłaszcza katolicyzmu), skonstruowany przez Ch.Y. Glocka i R. Starka, upowszechnił W. Piwowarski (1996), wyróżniając siedem parametrów, takich jak: globalny stosunek do wiary, ideologia religijna, wiedza religijna, doświadczenie religijne, praktyki religijne, wspólnota i moralność religijna. W przeszłości pozostawał on istotnym punktem odniesienia dla różnych studiów teoretycznych i empirycznych, dzisiaj wykorzystuje się go jedynie częściowo (np. Zaręba et al., 2020). Jak zauważa E. Wysocka, religijność można w znacznej mierze odnieść do identyfikacji doktrynalnej – w tym kontekście jej pozostałe wymiary wyznaczają jedynie siłę tego zaangażowania (Wysocka, 2019, s. 107). Współcześnie widoczne są przejawy ożywienia religijnego czy witalności religijnej związane z pojawieniem się nowej duchowości, operującej niejednokrotnie eklektyzmem ideowo-aksjologicznym, inkorporacją niecodziennych form manifestacji i ekspresji stymulujących przeżycia i doświadczenia. Do nurtu tego można również włączyć obserwowaną w niektórych częściach świata (np. w Azji, Afryce czy Europie w środowiskach imigrantów) żywotność religijną w obszarze tradycyjnych systemów religijnych, obejmującą religijność zinstytucjonalizowaną. Młodzież jest szczególną grupą, która stroni od radykalnych propozycji i zamiast nich wybiera poszerzający się obszar emancypacji, głównie w sferze prywatnej. Wyłaniający się z badań obraz religijności młodych ludzi odnosi się przede wszystkim do wymiaru religijności instytucjonalnej, która jedynie częściowo określa związek ze sferą religijną. Dopelnieniem zakresu zaangażowania religijnego mogą być tzw. rytuały nadobowiązkowe, na przykład codzienna modlitwa, która stanowi wyraz indywidualnej dbałości o kształt relacji z Bogiem, sacrum czy szerzej – z transcendencją (Sroczyńska, 2013, s. 57; Stachowska, 2019).



Według Janusza Mariańskiego, pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do prywatyzacji i subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej, nierzadko sensotwórczej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i do międzykulturowych i międzywyznaniowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji, cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, mozaikowa, rozproszona, pozakościelna czy niewidzialna (Mariański, 2019c). Rację ma amerykańska socjolożka Meredith McGuire twierdząca, że we obecnej socjologii religii dominują cztery główne narracje, odmiennie sytuujące miejsce religii w nowoczesnym świecie i posiadające określone konsekwencje teoretyczne i empiryczne. Należą do nich: sekularyzacja, reorganizacja, indywidualizacja oraz rynkowa analiza popytu i podaży (McGuire, 2012, s. 333–350).

Opisane powyżej trendy transformacji sfery religijnej, widziane w kontekście głównych postulatów socjologii egzystencjalnej, stawiają przed socjologiem niełatwe zadanie kompleksowego badania tych zjawisk, przy czym kategoria codzienności staje się dla niego ważnym odniesieniem. Odnosząc się do koncepcji Emeline de Bouver (2016), można zaobserwować połączenie antropologicznych i socjologicznych metod badania zjawisk egzystencjalnych, takich jak: obserwacja uczestnicząca, wywiad nieustrukturyzowany czy metoda biograficzna. Stanowienie egzystencjalnego Ja opiera się na pragnieniu ludzi wierzących, aby odnaleźć sens, bezpieczeństwo i być gotowym do adaptacji w warunkach niepewności. Kategorie wyboru i konflikt wartości są kluczowe w podejściu egzystencjalnym, a interpretacja znaczenia czynnika emocjonalnego (subiektywności, autorefleksji) w politycznej aktywności wierzących staje się ważnym komponentem prowadzonych analiz. Nie oznacza to oczywiście, że wyklucza się zastosowanie innych strategii metodologicznych, na przykład o charakterze triangulacyjnym, łączących różne punkty widzenia uczestników życia religijnego czy sposoby badania – ilościowego (np. za pomocą kwestionariusza ankiety czy wywiadu) oraz jakościowego.

## METODOLOGIA BADANIA

Przedmiotem badań autorskich uczyniono religijność młodzieży akademickiej, z uwzględnieniem znaczenia religii i polityki w życiu codziennym. Punktem wyjścia było pojęcie wocerkiewności oraz indeks wocerkiewności (B-index), opracowany przez rosyjską socjolożkę W. Czesnokową. Definiuje ona wocerkiewność jako dobrowolne uznanie przez jednostkę wpływu Cerkwi, poprzez przyswojenie sobie ustanowionego przez nią stylu życia i sposobu myślenia. Pojęcie pochodzi od kategorii „*vocerkowienie* – wstęp do życia cerkiewnego”, które zakorzeniło się w tradycji Cerkwi chrześcijaństwa wschodniego (Cerkwi) i jest do dzisiaj używane w dyskursie rosyjskiego prawosławia. Chodzenie do Cerkwi może być rozumiane w kontekście tożsamościowym jako nabycie doświadczenia prawosławnego stylu życia, za

pomocą którego jednostka może osiągnąć duchową i moralną doskonałość zgodnie z ideałem Świętego Ewangelii – osoby Jezusa Chrystusa. Wocerkiewność jako zjawisko społeczne ma obowiązkowe zewnętrzne przejawy, takie jak: modlitwa, chodzenie do Cerkwi, czytanie literatury doktrynalnej oraz przystępowanie do spowiedzi i komunii. Zachowania te są socjologicznymi wskaźnikami, za pomocą których można określić głębokość procesu wocerkiewności zachodzącego u prawosławnego wyznawcy (Bagryna, 2012). Religijność interpretuje się jako połączenie stopni zaangażowania w każdy ze wskazanych wymiarów religii.

Autorskie badanie religijności młodzieży akademickiej było osadzone na wskaźnikach zaangażowania w systemy:

- wierzeń religijnych (wskaźniki – deklaracja przynależności, ocena znaczenia i znajomość podstaw wiary prawosławnej); komponent badawczy – pozycja religijnej identyfikacji;
- aktywności religijnej (wskaźniki – uczestnictwo w praktykach religijnych, katecheza); komponent badawczy – stopień aktywności religijnej.

Jak widać, model wocerkiewności w dużym stopniu przypomina sposób operacjonalizacji religijności zinstytucjonalizowanej, zaproponowany przez Ch.Y. Glocka i R. Starke, a upowszechniony w kontekście katolicyzmu przez socjologa W. Piwowskiego (1996, s. 45–66). Parametry są podobne, a różnice występują na poziomie wskaźników charakteryzujących specyfikę wyznaniową.

Jednak pojęcie wocerkiewności nie może być uniwersalnym wskaźnikiem dla wszystkich wyznawców. Trudno jednoznacznie zidentyfikować wiernych – w kontekście bycia głęboko wierzącym, jedynie na podstawie parametru, jakim jest zaangażowanie w kult religijny. Niezbędne jest zanurzenie się w codzienności badanej zbiorowości (przede wszystkim dzięki obserwacji uczestniczącej i wywiadam pogłębionym), co oznacza wyjście naprzeciw zrozumieniu życia duchowego respondentów. Proces ten wymaga zaangażowania metod jakościowych, które powinny uzupełniać, konkretyzować dane uzyskane metodami ilościowymi. Motywacja religijna działań społecznych w życiu codziennym jest ważną kategorią badawczą socjologii egzystencjalnej, widzianą w określonym kontekście. Wskaźniki opisujące „przenikanie wartości religijnych do życia codziennego” w głębszy sposób oddają charakter religijności, zwłaszcza w wymiarze przeżywanym. Na podstawie udziału w kulcie religijnym możemy określić, na ile osoba jest wocerkiewna, ale nie można stwierdzić, że jest ona naprawdę religijna? Paradoksalnie, związki te nie są oczywiste. Można przecież znać wszystkie dogmaty, chodzić do Cerkwi, a odwrócić się od kogoś potrzebującego pomocy (Aleksiejewa, 2009).

Badania autorskie (poprzedzone pilotażem w 2015 roku) przeprowadzono w 2016 roku wśród prawosławnej młodzieży akademickiej zaangażowanej w życie religijne. Zaproszenia do uczestnictwa rozsyłane były poprzez media społecznościowe: platformy Facebook i Vkontakt'e (na specjalnych stronach Cerkwi prawosławnej). Informacje pojawiły się także podczas festiwalu Forum Prawosławnej Młodzieży, zorganizowanego w Mińsku i w Grodnie, którego uczestnikami byli członkowie młodzieżowych stowarzyszeń prawosławnych. Kwestionariusze w papierowej wersji rozdawano także we wspólnotach religijnych (około 60 osób) z Mińska, Grodna i ich obwodów. W badaniach wzięło udział ogółem 400 osób w wieku 18–29 lat, w tym 51,2% kobiet i 48,8% mężczyzn. Dobór respondentów miał charakter celowy. Kryterium

doboru celowego są określone cechy respondentów: wyznawcy prawosławia, zaangażowane w życie religijne, wiek do trzydziestu jeden lat. W tekście zaprezentowano wybrane rezultaty badań ankietowych, przeprowadzonych wśród młodzieży akademickiej. Narzędzia zawierały wskaźniki dotyczące religijności, w tym obowiązkowych praktyk religijnych. Wskaźniki dotyczące religijności, takie jak: zainteresowanie tematyką religijną, czytelność treści religijnych, częstotliwość i ważność uczestnictwa w kulcie religijnym, stopień akceptacji bycia osobą wierzącą, znaczenie religii w życiu, odnoszą się do kategorii wyboru. W egzystencjalnym dyskursie to one pokazują religijną samoidentyfikację (obraz siebie jako wierzącego) w odwołaniu do osobistych decyzji i autodeklaracji. Główne kryteria zachowań religijnych można zatem wzbogacać o dodatkowe wskaźniki w zależności od badanego problemu, na przykład o czytanie literatury religijnej czy uczestnictwo w nabożeństwach (Ufimcewa, 2016). W badaniach autorskich takie wskaźniki zostały dodane.

## STOSUNEK PRAWOSŁAWNYCH STUDENTÓW DO RELIGII W ŚWIETLE BADAŃ WŁASNYCH

Większość studentów (64%) zwraca uwagę na duże znaczenie religii w swoim życiu, natomiast prawie co piąty respondent (18,3%) nie przywiązuje wagi do tej kategorii aksjologicznej. Należy zauważyć, że 17,7% młodych ludzi nie potrafi jednoznacznie ocenić roli religii pod tym kątem. Prawie trzy czwarte kobiet (73,8%) i ponad połowa mężczyzn (54,6%) przyznaje, że religia jest dla nich ważna. Co piąty badany nie ma związku ze sferą instytucjonalnej religii. Połowa studentów (51,8%) uważa siebie za osoby dość religijne. Zatem większość z nich, według systemu dziesięciopunktowego, ocenia swój poziom religijności na 8,5 punktu. Pozostali respondenci są pod tym względem bardziej powściągliwi: 41,4% zwraca uwagę na średni poziom religijności, który odpowiada 5 punktom, a u 6% praktycznie nie występują odniesienia religijne (średnia ocena to 2 punkty).

Wyniki badań autorskich pokazują, że tylko 19,6% młodych ludzi wykazuje stałe zainteresowanie tematyką religijną w mediach. Często, ale nie codziennie, sięga do takich treści jedna trzecia badanych (32,3%), czasami kilka razy w miesiącu czyni to co piąty respondent. Jedna czwarta badanych (26,2%) bardzo rzadko lub w ogóle nie wykazuje predylekcji do kwestii związanych z religią. Głębsze zainteresowanie tymi sprawami nieco częściej towarzyszy kobietom niż mężczyznom (odpowiednio: 55,9–47,8%).

**Tabela 1.** Zainteresowanie tematyką religijną w mediach (telewizja, radio, internet) a płeć badanych [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	19,6	32,3	20,1	24,4	1,8	1,8
Mężczyźni	195	13,7	34,1	16	29,2	3,5	3,5
Kobiety	205	25,6	30,3	24,6	19,5	–	–

**Tabela 2.** Czytelność treści religijnych a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	12,2	34,8	20,7	17,7	10,4	4,2
Mężczyźni	195	9,3	29,8	24,4	20,0	10,7	5,8
Kobiety	205	15,4	40,0	16,4	15,4	10,3	2,5

Z kolei czytelność treści religijnych jest istotna dla 47% respondentów; rzadko i bardzo rzadko korzysta z niego prawie dwie piąte badanych respondentów. Jedynie co dziesiąty ankietowany przyznaje, że nigdy nie zagląda do publikacji o charakterze religijnym. Wydaje się, że tradycyjne czytelnictwo jest zdecydowanie częściej domeną kobiet (ponad połowa) niż mężczyzn (tab. 2).

Z poniższych danych (tab. 3) wynika, że większość ankietowanych (45,1%) bardzo często, tj. więcej niż trzy razy w miesiącu, odwiedza cerkiew (np. przychodząc na nabożeństwa czy indywidualnie modląc się). Kilka razy w miesiącu (do trzech razy) robi to co piąta osoba (19,5%). Podobna liczba respondentów przychodzi do cerkwi raz w roku (9,1%) lub rzadziej (11,6%). Z kolei uroczystości rodzinne (wesela, pogrzeby, chrzciny) stanowią jedyne okazje do bycia w cerkwi dla 8,5% młodych, a 3,7% nigdy do niej nie chodzi (tab. 3). Zdecydowanie rzadziej młodzi ludzie uczestniczą w życiu sakramentalnym. I tak 19,5% badanych regularnie (raz w miesiącu i częściej) spowiada się i przystępuje do komunii, a co piąty respondent czyni to kilka razy w roku. Prawie dwie piąte ankietowanych (39,7%) uczestniczy w tych rytuałach raz w roku lub raz na kilka lat, a 13,4% całkowicie zdystansowało się od spowiedzi i komunii (tab. 4).

**Tabela 3.** Częstotliwość odwiedzania cerkwi (m.in. nabożeństwa, indywidualna modlitwa) a płeć badanych studentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Przy okazji	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	45,1	19,5	9,1	11,6	3,7	8,5	2,5
Mężczyźni	195	31,8	12,2	15,6	16,6	5,0	13,8	5,0
Kobiety	205	59,0	26,8	2,0	6,2	2,5	3,0	0,5

Odpowiadając na pytanie „Czy czytasz Ewangelię?”, 6,7% badanych zaznaczyło, że robi to codziennie, jedna trzecia (34,8%) – co tydzień, 25% – czasami na własne potrzeby, co piąty respondent (20,7%) w ogóle nie czyta Ewangelii. Ponad jedna trzecia respondentów (37,2%) codziennie lub prawie codziennie komunikuje się z Bogiem przez „modlitwę swoimi słowami”, a 29,6% używa modlitw cerkiewnych. Okazjonalnie modli się 35,2% respondentów. Podobny odsetek badanych nigdy nie zwracał się do Boga modlitwą cerkiewną, a co piąta osoba także za pomocą własnej modlitwy.

**Tabela 4.** Częstotliwość uczestnictwa w spowiedzi i komunii a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem (N)	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem	400	19,5	20,1	15,9	23,8	13,4	7,3
Mężczyźni	195	14,1	9,8	12,7	35,1	18,5	9,8
Kobiety	205	25,1	31,3	18,5	12,3	8,2	4,6

Respondenci zostali zapytani o stosunek do przestrzegania postów jedno- i wielodniowych ustanowionych przez Cerkiew; ogółem spełnienie ich deklaruje 23,8% młodzieży akademickiej. Niektóre praktyki rytualne są przestrzegane (np. wielki post czy post przed Bożym Narodzeniem), a inne nie (twierdzi tak 26,8% badanych). Nieregularne dostosowywanie się do norm w tym zakresie akceptuje 20,1% młodych ludzi, natomiast brak przestrzegania postów jest udziałem 22,6% studentów.

Według młodzieży najważniejsze jest, aby wyznawca prawosławia regularnie spowiadał się i przystępował do komunii (58,5%), a także, aby modlił się (53%). Badani znacznie rzadziej wskazywali na branie udziału w świętach religijnych (29,3%) oraz w nabożeństwach (20,8%), czytanie literatury związanej z duchowością (19,0%) oraz posiadanie symboli religijnych (17,7%). Najmniejszą wagę respondenci przywiązują do przestrzegania postów i znajomości Ewangelii (odpowiednio 12,3% i 10,4%). Co ciekawe, wśród różnych form praktyk religijnych mężczyźni nieco częściej niż kobiety wskazują na znaczenie postów i czytanie literatury religijnej (por. tab. 5).

**Tabela 5.** Ważność uczestnictwa w różnych formach praktyk religijnych a płeć respondentów [%]

Kategorie odpowiedzi	Mężczyźni N = 195	Kobiety N = 205	Ogółem N = 400
Spowiedź i komunia	50,7	66,7	58,5
Modlitwa	49,8	56,4	53,0
Uczestnictwo w świętach religijnych	22,4	36,4	29,3
Uczestnictwo w cerkiewnym kulcie (nabożeństwa)	28,3	27,7	20,8
Czytanie literatury religijnej	20,9	16,9	19,0
Posiadanie symboli religijnych (krzyż, ikony, święte obrazki)	13,1	22,5	17,7
Posty religijne	15,1	9,2	12,3
Czytanie i rozumienie Ewangelii	8,7	13,8	10,5
Trudno powiedzieć	24,3	11,8	18,25

Większość młodzieży prawosławnej (70,7%) opowiada się za konsekwencją w wymiarze wiary i religijnego praktykowania. Jej zdaniem nie można być wierzącym i nie uczestniczyć

w życiu Cerkwi. Opinię tę częściej dzielają mężczyźni niż kobiety, a różnice kształtują się na poziomie 20% wskazań. Jednocześnie poglądy na temat dopuszczalności przedmałżeńskiego stosunku płciowego i aborcji nie są już tak jednoznaczne. Współżycie seksualne przed ślubem jest nie do zaakceptowania dla 53,2% studentów (przy tym dla prawie 60% mężczyzn i 45% kobiet). Prawie połowa ankietowanych uważa, że pogodzenie wiary z dopuszczalnością przerywania ciąży jest raczej nie do zaakceptowania. Należy zauważyć, że znaczna część badanych, co w większym stopniu dotyczy aborcji niż stosunków przedmałżeńskich, nie potrafiła jednoznacznie sformułować swojego punktu widzenia (tab. 6).

**Tabela 6.** Akceptacja bycia osobą wierzącą, ale nieprzestrzegającą norm religijno-moralnych w opinii młodzieży (według cech demograficznych [%])

<b>Czy przyznajesz, że można być wierzącym i:</b>						
<b>Cechy demograficzne</b>	<b>Ogółem (N)</b>	<b>Zdecydowanie tak</b>	<b>Raczej tak</b>	<b>Trudno powiedzieć</b>	<b>Raczej nie</b>	<b>Zdecydowanie nie</b>
<b>Nie uczestniczyć w życiu religijnym Cerkwi</b>						
Ogółem	400	11,6	13,4	2,5	1,8	70,7
Mężczyźni	195	4,9	10,7	–	3,4	81,0
Kobiety	205	18,9	16,4	5,2	–	59,5
<b>Współżyć seksualnie przed ślubem</b>						
Ogółem	400	6,7	15,2	25,0	12,2	40,9
Kobiety	205	10,2	21,5	22,5	15,4	30,3
Mężczyźni	195	3,4	9,3	27,3	9,3	50,7
<b>Dopuszczać przerywanie ciąży</b>						
Ogółem	400	–	3,0	42,7	47,3	7,0
Kobiety	205	–	4,1	40,0	47,7	8,2
Mężczyźni	195	–	1,9	45,0	47,3	5,8

## ZAINTERESOWANIE POLITYKĄ WŚRÓD BADANEJ MŁODZIEŻY (WYBRANE WSKAŹNIKI)

Połowa badanych studentów (47,5%) uważa, że Cerkiew nie powinna w żaden sposób ingerować w kwestie polityczne, a jej zadaniem jest skupienie się na problemach wiary i religii. Jednocześnie 26,2% młodych ludzi jest przeciwnego zdania, opowiadając się za zwiększeniem roli Kościoła w rozwiązywaniu problemów politycznych. Co czwarty badany (26,3%) nie potrafił jednoznacznie sformułować swojego stanowiska w tej sprawie.



Polityka jest dla młodych ludzi znacznie mniej ważna niż religia. W kontekście uzyskanych danych, widać, że połowa młodych ludzi (51,2%) poważnie traktuje kwestie polityczne, a ponad jedna czwarta (27,5%) wręcz przeciwnie – w ogóle nie jest nimi zainteresowana. Warto zauważyć, że 21,3% studentów nie potrafiło jednoznacznie ocenić tej kwestii. Kobiety znacznie rzadziej niż mężczyźni uważają politykę za dziedzinę istotną w życiu, wartą zainteresowania. Wydaje się, że starsi respondenci są bardziej spolaryzowani w kontekście stosunku do polityki (tab. 7).

**Tabela 7.** Znaczenie polityki a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem <i>N</i> = 400	Ważna	Nieważna	Nie wiem
Ogółem ( <i>N</i> )	100,0	51,2	27,5	21,3
Mężczyźni	100,0	65,3	19,5	15,2
Kobiety	100,0	36,4	35,9	27,7

Ankietowani najczęściej dyskutują na tematy polityczne z rodzicami (89%) oraz kolegami z pracy i ze studiów (80%); 68,3% badanych rozmawia ze znajomymi, rzadziej z osobami nieznanymi – 28,1%. Zaledwie 9,1% respondentów należy do organizacji społecznych i politycznych. Jednak znaczna liczba młodych ludzi (41,5%) pozostaje w kontakcie z aktywistami oraz przedstawicielami partii, ruchów społecznych i politycznych.

W przeciwieństwie do tematów religijnych młodzi ludzie częściej interesują się kwestiami politycznymi – 12,2% respondentów śledzi codziennie wiadomości z dziedziny polityki; często czyni to 37,8%; kilka razy w miesiącu – 34,8%. Z kolei 14,6% badanych bardzo rzadko interesuje się polityką lub nie robi tego w ogóle (dla porównania religią – interesuje się 26,2%). Generalnie mężczyźni częściej niż kobiety wykazują się większym zainteresowaniem treściami z obszaru polityki, a przedstawiciele młodych dorosłych zdecydowanie dystansują reprezentantów młodzieży (por. tab. 8).

**Tabela 8.** Czytelność treści związanych z polityką a płeć respondentów [%]

Cechy demograficzne	Ogółem	Bardzo często	Często	Rzadko	Bardzo rzadko	Nigdy	Brak odpowiedzi
Ogółem ( <i>N</i> )	400	12,2	37,8	34,8	12,8	2,4	–
Mężczyźni	195	14,6	37,6	37,1	10,7	–	–
Kobiety	205	9,7	38,0	32,3	14,9	5,1	–

Większość ankietowanych (73,8%) nigdy nie prosiła urzędników państwowych o pomoc w rozwiązaniu ich osobistych problemów. Z tej możliwości skorzystało 21,4% badanych.

Oceniając aktywność wyborczą młodych ludzi, można powiedzieć, że jest ona na dość niskim poziomie. Na przykład 45,7% respondentów stale bierze udział w wyborach prezydenckich, 40,9% w wyborach parlamentarnych, a 50,6% w wyborach do organów samorządowych. Od 20,1% do 33,5% ankietowanych nigdy nie brało w nich udziału.

Czy w świetle przedstawionych danych możliwe jest uznanie współwystępowania zmiennych z jednej strony związanych z zaangażowaniem religijnym, z drugiej zaś ze sferą polityki? Czy tego typu konstatacje pozwalają na formułowanie tezy o rosnącym znaczeniu niektórych nurtów socjologii egzystencjalnej, zwłaszcza koncepcji aktywizmu politycznego, jako interesującej i adekwatnej do interpretacji współczesnych zjawisk perspektywy badawczej? Wyniki badań autorskich mogą jedynie prowadzić do ukazania pewnych kierunków analizy. I tak deklaracje większego znaczenia religii w życiu osobistym nieco bardziej sprzyjają uczestnictwu młodych ludzi w wyborach prezydenckich. Podobnie rzecz ma się w przypadku zależności między czytelnictwem treści związanych z polityką a oceną własnej religijności – wyższa ocena poziomu własnej religijności sprzyja większemu zaangażowaniu w czytelnictwo treści związanych z polityką. Z kolei, im częściej respondenci biorą udział w praktykach religijnych, tym nieco mniej są zainteresowani informacjami ze sfery polityki i tym rzadziej rozmawiają na te tematy w gronie koleżeńskim. Uczestnictwo w kulcie religijnym praktycznie nie różnicuje udziału respondentów w wyborach; podobnie przestrzeganie postu religijnego czy czytanie Ewangelii nie ma większego znaczenia dla uczestnictwa w życiu politycznym.

W kontekście badań socjologicznych przeprowadzonych wśród młodych wyznawców prawosławia na Białorusi warto pokusić się o krótkie podsumowanie. Znaczenie religii w życiu młodzieży kształtuje się na wysokim poziomie (ogółem 64%), przy czym częściej dotyczy to deklaracji kobiet (trzy czwarte) niż mężczyzn (ponad połowa). Wydaje się, że decyzje te zapadają na podstawie ogólnie przyjętych norm społecznych (pozytywna rola religii w życiu społecznym). Dla prawie co piątego respondenta sfera religijna nie ma znaczenia. Podobna liczba badanych wykazuje codzienne zainteresowanie kwestiami religijnymi poprzez media, a co czwarty badany praktycznie nie interesuje się tą tematyką.

Większość badanych (45,1%) chodzi do cerkwi dość często – kilka razy w miesiącu. Zdecydowanie rzadziej młodzi ludzie uczestniczą w innych rytuałach religijnych. I tak 19,5% badanych regularnie (raz w miesiącu i częściej) spowiada się i przyjmuje komunię, niewielki odsetek (6,7) respondentów czyta Ewangelię. Prawie dwie piąte respondentów codziennie zwraca się do Boga, modląc się swoimi słowami, a co trzecia osoba używa podstawowych modlitw związanych z tradycją. Wszystkich postów ustanowionych przez Cerkiew przestrzega 23,8% badanych.

W opinii ankietowanych najważniejsze jest, aby wyznawca prawosławia regularnie spowiadał się, przystępował do komunii (58,5%) i modlił się (53%). Zdecydowanie rzadziej badani zwracają uwagę na inne formy przestrzegania praktyk religijnych: uczęszczanie na nabożeństwa, celebrowanie obrzędów, także świątecznych (średnio co trzecia osoba), czytanie literatury związanej z duchowością oraz posiadanie symboli religijnych (średnio co piąta osoba). Najmniejszą wagę respondenci przywiązują do przestrzegania postów i znajomości tekstów wchodzących w skład kanonu religijnego (odpowiednio 12,2% i 10,4%). Przestrzeganie norm religijnych na płaszczyźnie moralnej (zgoda na aborcję, przedmałżeńskie

stosunki seksualne) znajduje odzwierciedlenie w niedostatecznym stopniu. Stąd, jeśli chodzi o dopuszczalność przedmałżeńskiego stosunku płciowego, a zwłaszcza aborcji, odpowiedzi respondentów nie są jednoznaczne. Można zatem mówić o pewnej delegitymizacji religijnego znaczenia sfery intymnej.

Połowa badanych (47,5%) uważa, że Cerkiew nie powinna w żaden sposób ingerować w życie polityczne, natomiast 26,2% ankietowanych jest przeciwnego zdania – opowiada się za zwiększeniem roli instytucji religijnej w rozwiązywaniu problemów politycznych. Polityka jest dla młodych ludzi znacznie mniej ważna niż religia; choć dla połowy z nich (51,2%) kwestie polityczne są istotne, ponad jedna czwarta (27,4%) w ogóle nie interesuje się nimi. Należy zauważyć, że co piąta osoba nie potrafi jednoznacznie ocenić roli polityki w swoim życiu. Niemniej, w przeciwieństwie do tematów religijnych, młodzi ludzie częściej interesują się zagadnieniami politycznymi: 12,2% respondentów śledzi codziennie tego typu wiadomości; często robi to 37,8%; kilka razy w miesiącu – 34,8% badanych. Większość ankietowanych (73,8%) nigdy nie zwracała się do urzędników państwowych o pomoc w rozwiązaniu ich osobistych problemów. Z tej możliwości skorzystało 21,4% studentów. Oceniając aktywność wyborczą młodych ludzi, można powiedzieć, że jest na dość niskim poziomie. Ponad dwie piąte (45,7%) respondentów stale bierze udział w wyborach prezydenckich, 40,9% w wyborach parlamentarnych, a 50,6% w wyborach organów samorządowych.

W trakcie badań ankietowych studenci przypominali o potrzebie zachowania anonimowości. Część respondentów unikała odpowiedzi na pytania w bloku dotyczącym polityki („nie wiem, nie potrafię odpowiedzieć”). Autorka nie miała możliwości porównania wyników swoich badań z innymi o podobnym charakterze. Na Białorusi jedynie akredytowane instytucje (za specjalnym zezwoleniem Instytutu Socjologii Narodowej Akademii Nauk) mają prawo do oficjalnego prowadzenia badań socjologicznych na tematy polityczne. Dlatego niezależne ośrodki zmuszone są do prowadzenia takich studiów za granicą.

Omawiana perspektywa, korespondująca z podejściem egzystencjalnym, może być zatem trudna do bezpośredniego wykorzystania w badaniach młodych ludzi (studentów) funkcjonujących w aktualnych warunkach społeczno-politycznych na Białorusi. Niemniej także w tym przypadku wspomniane wcześniej formy odwołujące się do aktywności artystycznej, ekologicznej czy wolontariatu mogą korespondować z bardziej zindywidualizowaną formą religijności. Aktywność obywatelska, w tym polityczna, przybiera rozmaite postaci stanowiące ujście dla ludzkiej podmiotowości, rozwijającej się nawet w kontrolowanych relacjach z innymi. Prawdopodobnie, pewne nurty socjologii egzystencjalnej będą mogły wyznaczać kierunek stosowania metod jakościowych, w tym obserwacji uczestniczącej czy analizy treści biograficznych, co pozostaje domeną socjologii życia codziennego.

## UWAGI KOŃCOWE

Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne „pole” semantyczne różnorodnych postaw wobec tego „co nadprzyrodzone” lub kościelne oraz wynikających stąd zobowiązań moralnych. Nierzadko można spotkać się z poglądem, że choć „...cechy poszczególnych religii będą w przyszłości ulegać daleko idącym zmianom, religia

przetrwa jednak, zachowując swoją silną pozycję” (Stark i Bainbridge, 2000, s. 379). Jak pokazują badania socjologiczne we współczesnych, zmodernizowanych społeczeństwach wielu młodych ludzi nadal uważa się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtuje w poczuciu wolności. Zdają się mówić: Kościół „nie” – duchowość „tak”. „Taka prywatna religia jest dosyć rozmyta, a zawarty w niej obraz Boga bardzo niewyraźny. To przeczucia, a nie konkretna wiedza. Można więc raczej mówić tu o duchowości czy religijnych poszukiwaniach” (Mariański, 2019a, s. 24). W przypadku młodzieży prawosławnej na Białorusi procesy wydają się mniej zaawansowane, choć i one dotyczą relacji z religią instytucjonalną (Cerkwią), wspólnotą czy własną tożsamością (Religious Belief, 2021). Dla socjologa interesującego się pograniczem społeczeństw i związanymi z tym wyzwaniem istotnymi dla młodych pokoleń, ważna jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu opisane zjawiska dotyczą także młodych Białorusinów polskiego pochodzenia. Część z nich związana jest z katolicyzmem (głównie mężczyźni), a część (zwłaszcza kobiety) pozostaje pod wpływem religii prawosławnej (Wysocki, 2021).

Współcześnie związek między znaczącym i znaczoną zostaje rozerwany, a rola interpretatora – zwiększona. Pytanie, co to oznacza dla mnie, na przykład w obszarze wiary czy uczestnictwa w obrzędach religijnych, określa istotę zjawiska prywatyzacji w warunkach nowoczesności. Otwarte jest zatem pytanie o zależność między stosunkiem do religii (zwłaszcza praktykowaniem), a podejściem egzystencjalnym, przejawiającym się w bardziej zindywidualizowanych formach aktywizmu politycznego, opartych na działaniach o charakterze duchowym czy symbolicznym. Religijność prawosławna o silnych rysach instytucjonalnych nie wydaje się sprzyjać (oprócz szeroko rozumianych postaw obywatelskich, takich jak na przykład udział w wyborach prezydenckich czy poczucie odpowiedzialności za losy kraju) głębszemu zainteresowaniu polityką i bardziej aktywnemu zaangażowaniu. Pożądana interpretacja tych zjawisk winna uwzględniać większą liczbę zmiennych, takich jak: stosunek Cerkwi do państwa oraz oddziaływanie na postawy wiernych czy zmiany etosu i stylu życia młodego pokolenia zapośredniczone przez dostęp do nowych mediów.

Badania autorskie, prowadzone przed protestami powyborczymi w 2020 roku, stawiają jako otwarte pytanie o możliwość takiej koincydencji. Sekularyzacja i indywidualizacja są procesami obecnymi także w kulturze postbizantyjskiej i nawet w układach monocentrycznych sprzyjają procesom prywatyzacyjnym, opartym na bardziej świadomych wyborach. Postawy ukierunkowane na duchowe, nietradycyjalne poszukiwania są częściej obecne wśród młodych niż wśród starszych. Czy w białoruskim społeczeństwie pojawią się pewne formy reorganizacji religijnej, które uruchomią nowe rodzaje aktywności społecznej i politycznej? Czy socjologia egzystencjalna może te procesy właściwie opisywać i interpretować? Zaprezentowane analizy zarysowują pewne możliwości prowadzenia studiów w tym obszarze, wskazując jedynie na kierunki argumentacji.

## BIBLIOGRAFIA

Abakutina, A. (2020). Арт-активизм. Прошлое, настоящее и будущее. Научно-популярный журнал [*Art-aktywizm. Proszłoje, nastojaszczaje i buduszczaje. Nauczno-popularnyj żurnal*]. Pobrano z: <https://www.spb.hse.ru/ixtati/news/405644862.html> [28.03.2021].

- Aleksiejewa, M. (2009). Воцерковленность как показатель религиозности. Социологические исследования [Wocerkowlennost' kak pokazatel' rieligioznosti]. *Socjologiczeskije issledowanija*, 9, 2, 97–102.
- Arnsperger, C., Périlleux, T. (2013). *Cours de sociologie des pratiques économiques*. Université Catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve.
- Bolle de Bal, M. (2003). Reliance, déliance, liance: émergence de trois notions sociologiques. *Sociétés*, 80, 2, 99–131.
- Bagrina, A. (2012). Об индексе воцерковленности В. Чесноковой и его совершенствовании [Ob indiekście wocerkowlennosti W. Czesnokowej i jego sowerszenstwowanii]. Pobrano z: <https://sreda.org/2012/vyistuplenie-a-bagrinoj-na-seminare-po-sotsiologii-religii-v-mgu-19-sentyabrya-2013/26246> [29.03.2021].
- Bajewa, L. (2011). Ценности как экзистенциальный выбор [Cennosti kak ekzistenciálny wybor]. *Cennosti i smysły*, 6, 15. Pobrano z: <https://asu.edu.ru/images/File/cennosti.doc> [29.03.2021].
- Biezniuk, D. (2011). *Религия как социально-политический проект для постсоветского пространства*. Минск: БГУ [Rieligija kak socyjalno-politiczeskij projekt dla postsowiewetskogo prostranstwa]. Minsk: BGU].
- Brieskaja, A. (2011). Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода. Социологические исследования [Izuczenije rieligioznosti: k nieobchodimosti intiegralnogo podchoda]. *Socjologiczeskije issledowanija*, 2, 12, 31–34.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- De Bouver, E. (2016). *L'existentiel est politique: enquête de sociologie politique sur le renouveau du militantisme: les cas des simplicitaires et des coaches alternatifs*. Pobrano z: <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:165589> [22.07.2021].
- Douglas, J., Johnson, J. (eds). (1977). *Existential sociology*, Cambridge: University Press.
- Dzielski, M. (1983). *Liberalizm a chrześcijaństwo*. Pobrano z: <https://www.omp.org.pl/artykul.php?artykul=106> [26.03.2020].
- Fillieule, O. (1997). *Strategie uliczne: demonstracje we Francji*. Paryż: Presses de la FNSP.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paryż: Flammarion.
- Journet, N. (2016). *Ralentir le temps, une cause existentielle*. Pobrano z: [https://www.scienceshumaines.com/ralentir-le-temps-une-cause-existentielle\\_fr\\_36755.html](https://www.scienceshumaines.com/ralentir-le-temps-une-cause-existentielle_fr_36755.html) [1.03.2021].
- Karasiowa, S., Szkurowa, E., Szatrowskij, S., Domanskaja, A., Kazmiruk, M. (2016). Некоторые особенности религиозного населения Беларуси [Niekotoryje osobienności rieligioznogo nasielenija Bielarusi]. *Issledowanija rieligioznosti*, 31, 2. Pobrano z: <https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/155196/1/82-91.pdf> [11.03.2021].
- Kożycz, N. (2007). Православие в Беларуси конца 19-начала 20 вв.: идейные установки и формы деятельности. Минск: БГУ [Prawosławije w Bielarusi konca 19-naczala 20 ww.: idiejnyje ustanowki i formy diejatielności]. Minsk: BGU].
- Lebiediew, S. (2010). Парадоксы религиозности в мире позднего модерна. Социология религии [Paradoksyrieligioznosti w mirie poźdniego modierna. *Socjologija rieligii*], 3, 124, s. 54–59.

- Mariański, J. (2013). *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2019a). Modernizacja społeczna a religijna: zmienne relacje. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 1, 271, 20–43.
- Mariański, J. (2019b). *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Mariański, J. (2019c). Individualization as a socio-cultural process and religiosity. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne. Academic Journal of Sociology*, 2, 25, 9–24.
- Marquis, N. (2012). *Sociologie de la pratique de lecture du “développement personnel” en régime d’autonomie: du texte à l’expérience*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis: 98–99.
- McGuire, M. (2012). *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.
- Mielnikow, A. (2008). Социологическая интерпретация экзистенциальных ценностей. Соціологічні дослідження: Збірник наукових праць [Socjologiczeskaja intierprieta-cyja ekzistiencyalnych cennostiej. *Sociolohiczni doslidzennia: Zbirnyk naukowych prac*], 1, 10, 130–134.
- Mielnikow, A. (2011). Пять постулатов экзистенциальной социологии Марселя Болль де Баля. Методология, теория и практика социологического анализа современного общества [Piat’ postulatow ekzistiencyalnoj socyologii Marsielaboł die Bala. *Mietodologija, teorija i praktika socyologiczeskogo analiza sowriemiennogo obszczestwa*], 1, 17, 27–30.
- Mielnikow, A. (2017). Экзистенциальная социология Джозетта Котарбы [Socjologija ekzistiencyalnaja Dżozietta Kotarby]. Pobrano z: [https://www.researchgate.net/publication/319092919\\_Existential\\_sociology\\_of\\_Joseph\\_Kotarba](https://www.researchgate.net/publication/319092919_Existential_sociology_of_Joseph_Kotarba) [26.03.2021].
- Niżnik, J. (1999). *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nowosielski, M. (2011). Socjologiczna refleksja na temat ruchów społecznych. *Przegląd Zachodni*, 4, 3–28.
- Phillips, A. (2000). Espaces publics, vies privées. W: T.H. Ballmer-Cao, V. Mottier, L. Sgier (dir.), *Genre et politique. Débats et perspectives* (s. 397–454). Paris: Gallimard.
- Piwowarski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*. 2017. Pobrano z Pew Research Center: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> [23.07.2021].
- Sroczyńska, M. (2013). *Rytuały w młodziżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Stachowska, E. (2019). Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 3, 273, s. 78–91.
- Stark, R., Bainbridge, W. (2009). *Teoria religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szyrko, A. (2015). Ситуативная религиозности как социальный феномен (на примере православия). Сборник научных трудов, Минск, РИВШ [Situatiwnaja religiozno-sti kak socyalnyj fienomien (na primierie prawosławija). *Sbornik naucznych trudow, RIWSZ*], 2, 14, 300–306.



- Уфімсева, Н. (2016). Социология религии: учебное пособие для студентов вуза. ООО Издательский Центр «Наука» [*Socjologija religii: uczebnoje posobije dla studentow*. Minsk: ООО Izdatielskij Centr “Nauka”].
- Wysocka, E. (2019). Religijność młodzieży studenckiej – przypisywane religii znaczenia w życiu codziennym (dwie dekady zmian). *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 4, 274, 106–120.
- Wysocki, A. (red.) (2021). *Aspiracje i dylematy młodych Polaków na Białorusi*. Dąbrowka: Wydawnictwo Rys.
- Zaręba, S., Klimski, W., Sroczyńska, M. (2020). *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju. Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności*. T. 2. Poznań: Wydawnictwo Rys.

EXISTENTIAL SOCIOLOGY  
AS A NEW RESEARCH PERSPECTIVE IN THE REFLECTION  
ON RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX ACADEMIC YOUTH IN BELARUS

The topic of the analysis were the selected concepts of existential sociology and its theoretical and empirical implications related to the author's studies on religiosity of the Orthodox young people in Belarus. Selected indicators of the main parameters of religious commitment - religious beliefs and practices in relation to political activities were taken into account. As sociological studies show, many young people still consider themselves religious, but their relationship with church institutions is built in a sense of freedom. Therefore, we can talk about an increasing individual search of spirituality more frequently. This trend is less advanced for the young Orthodox, although they also have consequences on their relations with the religious institution (the Orthodox Church), the community and their own identity. There might be some links – similarities between attitudes towards religion and the existential approach based on SES-creative orientation which are shown in more “soft forms” of political activism, through personal experiences and actions of a spiritual or symbolic nature.

Keywords: religiosity, Belarus, politics, existential sociology, theory and research, orthodox

Zgłoszenie artykułu: 5.06.2021

Recenzje: 23.06.2021

Rewizja: 5.07.2021

Akceptacja: 5.07.2021

Publikacja on-line: 30.09.2021