

**Bez Boga na co dzień**



**Radosław Tyrała**

**Bez Boga na co dzień**  
**Socjologia ateizmu i niewiary**

NOMOS

© 2014 Copyright by Radosław Tyrała & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Janusz Mariański  
prof. dr hab. Włodzimierz Pawluczuk

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Magdalena Pawłowicz  
Redakcja techniczna: Jacek Pawłowicz  
Projekt okładki: Agnieszka Nabielec

ISBN 978-83-7688-182-9

KRAKÓW 2014

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl); [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

*Magdalenie*



## Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	11
<b>Rozdział 1. Socjologia religii w kontekście studiów nad niereligijnością</b> .....	17
1.1. Paradygmat sekularyzacji i jego krytycy .....	17
1.1.1. Społeczny kontekst przemian religijności w świecie Zachodu .....	17
1.1.2. Między sekularyzacją a desekularyzacją – debaty wokół tezy o zaniku religijności .....	19
1.1.3. Między prywatyzacją a deprywatyzacją – debaty wokół tezy o przemianach religijności .....	33
1.2. Przemiany (nie)religijności we współczesnej Polsce .....	39
<b>Rozdział 2. Niereligijność jako przedmiot analiz i badań socjologicznych</b> .....	43
2.1. Przyczyny zaniedbań w zakresie socjologii nie-religii .....	43
2.2. Socjologia nie-religii jako program badawczy <i>in statu nascendi</i> .....	53
2.2.1. Historia .....	53
2.2.2. Podejścia badawcze .....	61
2.2.3. Instytucjonalizacja .....	62
2.2.4. Główne pola badawcze .....	65
2.2.5. Naddatek ideologiczny .....	66
2.2.6. Twardy rdzeń .....	70
2.3. Kwestia terminologii .....	75
2.3.1. Typologie .....	76
2.3.2. W poszukiwaniu terminu optymalnego .....	84
<b>Rozdział 3. Niewierzący jako mniejszość kulturowa</b> .....	95
3.1. Status mniejszościowy .....	95
3.2. Niewierzący jako grupa mniejszościowa i grupa obca .....	105
3.3. Relatywność statusu mniejszościowego .....	110
<b>Rozdział 4. Metodologiczne aspekty badań nad niewierzącymi</b> .....	119
4.1. Perspektywa badawcza .....	119
4.2. Wykorzystanie Internetu w socjologicznych badaniach nad niereligijnością .....	124

4.3. Poszczególne etapy badania .....	129
4.3.1. Eksploracyjny zwiad badawczy .....	131
4.3.2. Etap ilościowy – ankieta internetowa .....	132
4.3.3. Etap jakościowy – wywiady pogłębione .....	134
4.4. Triangulacja .....	139
<b>Rozdział 5. Tożsamość .....</b>	<b>141</b>
5.1. Elementy teorii tożsamości .....	141
5.2. Profil społeczno-demograficzny .....	145
5.3. Niereligijne samookreślenia .....	159
5.4. Trajektorie (nie)religijnych tożsamości .....	178
5.4.1. Religijna socjalizacja .....	178
5.4.2. U źródeł procesu kształtowania się tożsamości niereligijnej .....	195
5.4.3. Niewiara jako podtrzymywana rzeczywistość subiektywna .....	219
5.5. (Nie?)tożsamość .....	237
<b>Rozdział 6. (Nie)religijność .....</b>	<b>241</b>
6.1. Stosunek do religii .....	242
6.2. Afiliacje religijne .....	246
6.3. Świadomość niedoskonale zsekularyzowana .....	250
6.3.1. Bóg osobowy i nieosobowy .....	251
6.3.2. Dusza ludzka i życie po śmierci .....	254
6.3.3. Magia .....	259
6.3.4. Duchowość .....	265
6.3.5. Pojęcie grzechu, czyli kwestia języka .....	270
6.4. Ateizm katolicki, negatywne odniesienie, irreligia .....	273
<b>Rozdział 7. Dyskryminacja .....</b>	<b>279</b>
7.1. Elementy teorii dyskryminacji .....	280
7.1.1. Siatka pojęciowa .....	286
7.1.2. Stan badań i zastane źródła danych .....	287
7.2. Poziom makro .....	293
7.2.1. Postrzegany wpływ religii na sferę polityki .....	298
7.2.2. Państwo wyznaniowe? .....	303
7.2.3. Dostęp do zasobów .....	307
7.3. Poziom mikro .....	312
7.3.1. Ogólna charakterystyka otoczenia społecznego niewierzących .....	313
7.3.2. <i>Coming out</i> .....	320
7.3.3. Pojawienie się dziecka .....	329
7.3.4. Praktyki religijne .....	335
7.3.5. Piętno wyobrażone? .....	344
<b>Rozdział 8. Ruch społeczny .....</b>	<b>351</b>
8.1. Elementy teorii ruchów społecznych .....	351
8.1.1. Teorie .....	352



8.1.2. Definicja .....	355
8.1.3. Słowa-klucze .....	357
8.2. Niewierzący i działania zbiorowe – historia i instytucjonalizacja .....	357
8.2.1. Ruch społeczny niewierzących na świecie .....	358
8.2.2. Ruch społeczny niewierzących w Polsce .....	362
8.3. Mobilizacja zasobów .....	372
8.3.1. Akcelerator zmian .....	372
8.3.2. Internet jako główny kanał mobilizacji polskiego RSN .....	376
8.3.3. Ludzie jako zasób RSN .....	379
8.4. Repertuar działań .....	382
8.4.1. Przegląd inicjatyw RSN .....	382
8.4.2. Ślub humanistyczny – <i>case study</i> .....	385
8.4.3. Trzy logiki, czyli pytanie o <i>modus operandi</i> .....	394
8.5. Struktura możliwości politycznych .....	396
<b>Zakończenie. Ku socjologii nie-religii</b> .....	401
Podsumowanie wyników badań .....	401
Sugestie badawcze .....	405
Socjologia nie-religii a socjologia religii .....	407
<b>Bibliografia</b> .....	411
<b>Aneksy</b> .....	437
Aneks 1. Kwestionariusz ankiety internetowej, zatytułowanej <i>Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa</i> .....	437
Aneks 2. Dane rozmówców (wywiady pogłębione) .....	453
<b>Indeks osób</b> .....	455
<b>Indeks rzeczowy</b> .....	461
<b>Summary: Everyday Life Without God: A Sociology of Atheism and Unbelief</b> .....	467



## Wstęp

Pierwszy w Polsce, a podobno i na świecie, Marsz Ateistów i Agnostyków wyruszył spod Collegium Novum – jednego z budynków Uniwersytetu Jagiellońskiego – około godziny 14.00 dnia 10 października 2009 roku. Przeszedł Plantami, ulicą Floriańską, zatrzymał się przez chwilę na Rynku Głównym, gdzie pod pomnikiem Adama Mickiewicza organizatorzy odczytali swoje postulaty. Stamtąd, ulicą Grodzką, ruszył pod pomnik Tadeusza Boya Żeleńskiego. Spodziewano się mniej więcej stu pięćdziesięciu osób, tymczasem zjawilo się około pięćset, co odebrano jako znaczny sukces. Zwłaszcza że pogoda nie sprzyjała – padał deszcz. Nie było żadnych ekscesów, nie napotkano żadnej kontrdemonstracji, maszerowano w spokoju. O powodach, dla których ta grupa ludzi wyszła na ulice Krakowa, świadczyć mogły dość liczne transparenty, skandowane okrzyki oraz wygłoszona pod pomnikiem Boya odezwa zatytułowana „Żyjemy w kraju...” (Dąbrowiecki 2009). Po jej odczytaniu, wielokrotnie przerywanym oklaskami, uczestnicy tego niecodziennego wydarzenia rozeszli się w spokoju. Wszystko to miałem okazję obserwować bezpośrednio, dzięki wtopieniu się w maszerujący tłum. Marsz zorganizowany został przez niewiele wcześniej powołane do życia krakowskie stowarzyszenie Młodzi Wolnomyśliciele. Informacje o nim przekazywane były głównie drogą elektroniczną, zwłaszcza przez portal społecznościowy Facebook. Rok później odbyła się druga edycja, zaś w 2011 – trzecia. W 2012 roku imprezę przemianowano na Marsz Świeckości. W planach jest coroczna kontynuacja.

\*\*\*

Jeszcze w połowie pierwszej dekady XXI wieku polscy niewierzący byli kompletnie niewidoczni w przestrzeni publicznej. Gdzieś na obrzeżach kultury orbitowało kilka niewielkich, zrzeszających ich organizacji, wyrosłych już w III Rzeczypospolitej na fali protestów wobec wprowadzenia religii do szkół publicznych. W niewielkich nakładach wydawane były periodyki „Bez Dogmatu” czy „Res Humana”, jednakże poza tym obiegiem zamkniętym, w mainstreamowych tytułach wielkonakładowych na temat niewierzących panowała cisza. Temat ateizmu kojarzył się głównie z okresem PRL-u i socjalizmu. Nawet mobilizacja z czasów „zimnej wojny religijnej” z początku lat dziewięćdziesiątych – kiedy to środowi-

ska niewierzących stanęło po stronie sił społecznych stawiających odpór temu, co postrzegały jako przejawy klerykalizacji państwa – odeszła w niepamięć.

Dziś ten obraz należy już do przeszłości. Zbiorowość niewierzących zaczęła się konsolidować – w wyniku uświadomienia sobie wspólnych interesów powstało kilka stowarzyszeń zrzeszających jej przedstawicieli. Pojawiły się różne akcje społeczne, w tym opisane wyżej marsze. Przez ostatnich kilka lat każdy liczący się w Polsce dziennik czy tygodnik zdążył opublikować co najmniej kilka lub kilkanaście tekstów na temat niewierzących. Rozpisuje się o nich, przy różnych okazjach, prasa ogólnopolska i lokalna, mainstreamowa i niszowa, świecka i wyznaniowa. O niewierzących (jak i samych niewierzących) często słyszy się w radio i widzi w telewizji.

Przyczyny tej zmiany będą stanowić jeden z tematów, który zamierzam tutaj podjąć. Z pewnością jedną z najważniejszych z nich jest reaktywacja ruchu ateistycznego w świecie anglosaskim, z jaką mamy do czynienia w ciągu ostatniej dekady. Mowa tu zwłaszcza o pojawieniu się ruchu nowych ateistów. Z jednej strony, fenomen ten stał się ważnym katalizatorem mobilizacji niewierzących na poziomie państw narodowych, między innymi Polski. Z drugiej strony jednak – co z mojej perspektywy jest jeszcze bardziej istotne – stało się to bodźcem do zajęcia się tematem również dla samych badaczy społecznych. W socjologii zachodniej, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, od kilku lat analizy i badania prowadzone nad tymi zagadnieniami coraz częściej wprowadzane są w główny nurt studiów nad religijnością, zachowując przy tym znaczną dozę autonomii. Zauważalna jest również coraz silniejsza instytucjonalizacja tego pola badawczego (tworzą się instytuty i sieci badawcze, prowadzone są kursy akademickie, organizowane są konferencje naukowe, powstało również pierwsze czasopismo dedykowane wyłącznie tej tematyce). Co istotne, procesy te nasiliły się tak naprawdę dopiero pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, kiedy to powołane do życia zostały wiodące sieci badawcze, zajmujące się tą problematyką. Miało to zatem miejsce już po tym, gdy przygotowałem moje narzędzia badawcze. Z pewnością jednak pracom wspomnianych badaczy zawdzięczam bardzo wiele przy interpretacji uzyskanych wyników.

Nasilenie zainteresowania problematyką niewierzących nie zostało, póki co, przeszczepione na polski grunt socjologiczny. Temat ten – zarówno przed, jak i po 1989 roku – jedynie z rzadka był podejmowany przez polskich badaczy. Przyczyny takiego stanu rzeczy również będą przedmiotem mojego zainteresowania. Obecnie wciąż brak większych opracowań na ten temat, czy to w formie większych monografii, czy też artykułów. Jednakże, co interesujące, jest on coraz częściej podejmowany w studenckich pracach dyplomowych. Być może stanie się to zaczynem rychłej zmiany w tym zakresie.

W związku z tym wszystkim, trudno o inspiracje na polskim gruncie dla badacza zajmującego się zagadnieniem nie-religii, co jednak nie oznacza, że nie zaciągnąłem żadnych intelektualnych długów wobec polskich socjologów. Szczeg-

gólnie inspirujące były dla mnie niektóre wątki tematyczne prac Janusza Muchy, któremu zawdzięczam teoretyczną ramę interpretacyjną, w której osadziłem problematykę polskich niewierzących. Niniejsze studium należy wpisać w kontekst dwóch prowadzonych przez niego swego czasu projektów badawczych. Pierwszy – z końcówki lat dziewięćdziesiątych – dotyczył kultury dominującej jako kultury obcej (Mucha 1999). Drugi zaś – o dziesięć lat późniejszy, którego sam też byłem uczestnikiem – dotyczył relatywności statusu mniejszościowego (Mucha i Pactwa 2008). Moja książka zawiera liczne odniesienia do wyników obu tych projektów i można ją potraktować jako ich swoiste przedłużenie i uzupełnienie o kontekst polskich niewierzących.

Choć książka jest obszerna i – z uwagi na złożoność problematyki – wielowątkowa, podejmowany w niej problem badawczy można sformułować w jednym zdaniu. Interesuje mnie to, jaki jest związek między statusem mniejszościowym (a przez to otoczeniem przez kontekst religijny, zwłaszcza katolicki) a społecznym funkcjonowaniem osób niewierzących w Polsce (w następujących aspektach: tożsamość, świadomość [nie]religijna, postrzegane traktowanie przez instytucje religijne i osoby wierzące, podejmowane działania zbiorowe). Wielość wymienionych tu aspektów w zamierzeniu złożyć ma się na stworzenie swego rodzaju „portretu socjologicznego” zbiorowości polskich niewierzących.

Moja wyjściowa hipoteza głosi, że niewierzących w Polsce należy traktować jako mniejszość, nie tylko liczebną, ale i kulturową, ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami. Głównym celem wszystkich czterech rozdziałów empirycznych (rozdziały 5–8) jest sprawdzenie jej zasadności w odniesieniu do różnych wymiarów funkcjonowania niewierzących.

Powyższemu problemowi badawczemu podporządkowana zostanie struktura rozprawy. W rozdziale pierwszym zajmę się wprowadzeniem aparatu pojęciowego i teoretycznego z zakresu socjologii religii, który uważam za niezbędny w celu analizowania zjawiska nie-religii. Skupię się zwłaszcza na rekonstrukcji paradygmatu sekularyzacji, w ramach którego można usytuować badania nad niereligijnością. W rozdziale drugim scharakteryzuję socjologię nie-religii, pojętą jako program badawczy rozwijający się w sposób względnie autonomiczny na obrzeżach socjologii religii. Nacisk położę zwłaszcza na terminologię jako kluczową w przypadku badań nad niereligijnością. W rozdziale trzecim w sposób usystematyzowany wprowadzę kategorię mniejszości kulturowej oraz zarysuję wstępnie powody, dla których można interesującą mnie zbiorowość niewierzących za taką mniejszość uznawać. W rozdziale czwartym przybliżę w sposób szczegółowy metodologię badań własnych. W rozdziale piątym – pierwszym z czterech rozdziałów empirycznych – podejmę problematykę tożsamości niewierzących. Przedstawię profil społeczno-demograficzny tej zbiorowości i samo-określenia, których używają. Szczegółowo scharakteryzuję również proces nabywania niereligijnej tożsamości – polegający na ogół na konwersji z katolicyzmu na niewiarę – wraz z jego indywidualnymi i społecznymi uwarunkowaniami.

Celem rozdziału szóstego będzie ukazanie tego, czy w ogóle i do jakiego stopnia różne elementy religijności obecne są w świadomości osób niewierzących, mimo procesu niereligijnej konwersji. Ewentualną obecność takich elementów w ich świadomości traktował będę jako świadectwo dominacji kultury religijnej w Polsce. W rozdziale siódmym zajmę się kwestią postrzeganej dyskryminacji i stygmatyzacji niewierzących jako mniejszości kulturowej. Przeanalizuję to, z jakiego typu utrudnieniami – ale i ułatwieniami – spotykają się oni w życiu codziennym, zarówno w skali makro-, jak i mikrospołecznej. Rozdział ostatni – ósmy – którego tematem będzie problematyka zinstytucjonalizowanych form organizowania się niewierzących w Polsce, stanowić będzie kontynuację rozdziału poprzedniego. Krystalizację takiego ruchu społecznego potraktuję bowiem w kategoriach reakcji na odczuwaną przez przedstawicieli tej mniejszości kulturowej dyskryminację.

Winien jestem również wyjaśnienie w kwestii ograniczeń stosowalności zaproponowanych przeze mnie wniosków. Eksploruję tutaj zagadnienie niereligijności w takich jej formach, z jakimi mamy do czynienia w judeochrześcijańskiej kulturze religijnej. Istnieje wiele przesłanek – które szczegółowo omówię – na rzecz tezy o specyfice tego kontekstu religijnego, co prowadzi do konieczności uznania specyfiki wykształcających się na jej gruncie form niereligijności (Kudelska 2012; Martin 2007c: 217; Trzcíński 2012). Samoograniczenie się do kontekstu Zachodu jest więc celowe i, jak się postaram wykazać, uzasadnione.

Podobne zastrzeżenie poczynić muszę w odniesieniu do ram czasowych. Moje badanie nie zostało pomyślane jako longitudinalne – przeprowadziłem je w latach 2008–2009, czyli w pojedynczym, jasno określonym punkcie czasu. Mogę więc na jego podstawie wnioskować jedynie o sytuacji niewierzących z końca pierwszej dekady XXI wieku. Co prawda wielu z przebadanych przeze mnie niewierzących – zwłaszcza w wywiadach – sięga pamięcią do czasów wcześniejszych, niektórzy do okresu sprzed roku 1989, co wprowadza pewien kontekst dynamiczny i porównawczy, wspomnienia te są jednak w sposób nieuchronny zapośredniczone przez pryzmat aktualnego stanu ich świadomości. Zawsze więc liczyć się należy z tym, że mamy tu do czynienia nie tyle z rekonstrukcją przeszłości jako takiej, co konstruowaniem przeszłości jako funkcji teraźniejszości. Poza tym wpływ licznych czynników zewnętrznych – z jednej strony kryzysu gospodarczego, z drugiej zaś przetaczających się przez Polskę ożywionych debat dotyczących zagadnień na styku państwa i Kościoła rzymskokatolickiego – sprawić może, że wnioski z moich badań już w kilka lat po ich przeprowadzeniu wymagać będą aktualizacji. Stąd też ramy czasowe moich analiz chciałbym ograniczyć do dwóch pierwszych dekad XXI wieku.

Jeden z respondentów mojej ankiety, z którym spotkałem się już po tym, jak ją wypełnił, zarzucił mi, że za nadto skupiałem się w niej na kwestiach odniesienia niewierzących wobec religii, zbyt mało zaś interesowałem się światopoglądem niereligijnym rozumianym jako coś autonomicznego względem religii. Takie było jednak moje założenie. Interesuje mnie przede wszystkim ten wycinek niewiary

(tożsamości, światopoglądu, działań), który odnosi się jakoś do religii, będąc tym samym jej swoistym rewersem. Tylko w tym zakresie socjologia nie-religii może stanowić część socjologii religii, dzięki czemu może korzystać z wypracowanego w jej ramach instrumentarium pojęć, teorii i metod badawczych. Tylko tak pojęta może stanowić pewien zwarty program badawczy. Choć zdaję sobie sprawę z tego, że niewiara jest również pewnym pozytywnym projektem tożsamościowym, realizowanym na różne sposoby, to celowo wyłączyłem tego typu wątki poza obręb moich badań. Jak pisze Grace Davie (2012), wiarę i niewiarę potraktować można jako dwie strony tej samej monety. Takiej perspektywy będę się tutaj trzymał.

\*\*\*

Każda książka, nawet jeśli na okładce widnieje tylko jeden autor, ma wielu twórców. Każdy autor bowiem funkcjonuje w sieci gęstych relacji, w otoczeniu ludzi, którzy wspomagają jego zabiegi pisarskie na różne sposoby. Ze mną oczywiście nie było inaczej. W tym miejscu chciałbym podziękować tym wszystkim, którzy na różne sposoby przyczynili się do powstania tej książki, z imienia wymieniając tych najważniejszych.

Przede wszystkim słowa wdzięczności winien jestem Januszowi Musze, mojemu promotorowi, szefowi, dziekanowi, ale i komuś znacznie więcej. Przez długie lata myślenia, prowadzenia badań i pisania tej książki wspomagał mnie merytorycznie, dając wiele pomysłów, bez których byłaby ona całkiem inna (i gorsza). Przede wszystkim jednak wykazał się niezwykle pokładami życzliwości, cierpliwości i zrozumienia. Nigdy też nie zwątpił w to, że produkt finalny w końcu ujrzy światło dzienne, a przynajmniej nie dał mi tego odczuć.

Dziękuję wszystkim, którzy dawali mi cenne uwagi merytoryczne, również te krytyczne i przyprawiające mnie niekiedy o zwątpienie, jak to bywało zwłaszcza w przypadku Kasi Leszczyńskiej, ale i pozostałych współpracowników z Katedry Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej Wydziału Humanistycznego AGH. Za pomoc w przygotowaniu bazy danych ilościowych dziękuję Ani Kulpie. Dozgonną wdzięczność jestem też winien, wcale nie bezimiennym, osobom (między innymi żonie Magdalenie i siostrze Izie), które pomogły mi w jednej z najbardziej czasochłonnych i nużących z możliwych prac, jaką jest transkrybowanie prawie stu godzin nagrań z wywiadów.

Dziękuję Profesorowi Włodzimierzowi Pawluczukowi i Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu za recenzje, które sprawiły, że na wiele aspektów mojej pracy musiałem spojrzeć w całkiem inny sposób. Podziękować chciałem również Profesor Irenie Borowik, która przeczytała manuskrypt książki i udzieliła mi wielu cennych rad.

Dziękuję Mariuszowi Agnosiewiczowi za pomoc w dotarciu do tak licznej próby badawczej. Dziękuję też samym badanym za zainteresowanie i poświęcony czas.

Dziękuję Rodzicom i Teściom za wszelką okazaną pomoc. Dziękuję synowi Tomkowi, którego pojawienie się w moim życiu dało mi dodatkową mobilizację do pracy.

Na końcu zaś dziękuję mojej żonie Magdalenie. Ona wie, za co. Jej dedykuję tę książkę.