

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

JACEK SKRZYPEK

NONRELIGION JAKO KATEGORIA RELACJONALNA

WSTĘP

W tekście przedstawiam interpretację terminu *nonreligion* oraz jego doprecyzowania w postaci *religion-related field*¹. Wymienione kategorie należą do nowego pola refleksji (*nonreligion studies*) rozwijanego między innymi w humanistyce i naukach społecznych. Wzrost liczby publikacji anglojęzycznych stanowi przesłankę dokładniejszego rozpoznania tego kierunku myślenia również w polskim obiegu naukowym. Moje rozważania otwiera zwięzłe wprowadzenie do *nonreligion studies*. W szczególności przybliżam w nim dyskutowany w literaturze kontekst, który wywołał wśród badaczy potrzebę wypracowania innego podejścia do obserwowanych zjawisk społecznych. W tym celu nawiązuję do spostrzeżeń Lois Lee, pionierki badań nad nonreligijnością i założycielki sieci badawczej *Nonreligion and*

Adres do korespondencji: jacek.m.skrzypek@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7889-2553

¹ Używam wymiennie nazwy *nonreligion* oraz polskiego tłumaczenia — „nonreligijność”. Stanowi to przykład słowotwórstwa, jednak znacznie ułatwia pracę z anglojęzycznymi tekstami (w innym przypadku pojawiają się problemy translacyjne wynikające z rozróżnienia na *nonreligion* oraz inne pokrewne terminy pojawiające się w artykułach, na przykład *irreligion*, *areligion*, *not religion* itp.) i jednocześnie sprawia, że przyjęty termin różni się od języka potocznego — tym sposobem można zwrócić uwagę odbiorcy na jego charakterystyczną wcześniej wypracowaną treść.

Secularity Research Network, a następnie przywołane rozważania wpisuję w moje przemyślenia i doświadczenia terenowe².

W dalszych częściach artykułu odnoszę się do koncepcji Johanna Quacka, autora wiodącego odczytania terminu *nonreligion* oraz twórcy terminu *religion-related field*. W publikacji *Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'* deklaruje on (Quack 2014), że słownik opracowany przez Pierre'a Bourdieu stosuje selektywnie — jako inspirację teoretyczną, co wyraża antyscholastyczną wrażliwość Quacka przynależną praktykom badań społecznych. Doceniając autorską decyzję, uważam zarazem, że korzyść poznawczą przyniesie ponowne osadzenie obydwu terminów w szerszej refleksji nad socjologią Bourdieu. Tym sposobem staram się dokładnie opisać zastosowania kategorii *nonreligion* i *religion-related field* — w celu uniknięcia ich powierzchownych recepcji. Pokazuję, że analizowane kategorie, wpisane w słownik Bourdieu, tworzą koherentną perspektywę i stanowią cenne narzędzia refleksji. Wykazuję również, że *nonreligion* i *religion-related field* mają różny zakres stosowalności, gdyż — wbrew intencjom Quacka — termin *religion-related field* (w przeciwieństwie do *nonreligion*) nie opisuje ogółu tematów poruszanych w ramach omawianego obszaru badawczego.

STAN BADAŃ

Badania etykietowane jako *nonreligion studies* można rozpatrywać na kilka sposobów: jako próbę odmiennego spojrzenia na zagadnienia opisywane w ramach wcześniejszych teorii sekularyzacji i perspektyw post-sekularnych; jako dążenie do lepszego zrozumienia kontekstów towarzyszących wzrostowi liczby respondentów deklarujących w trakcie badań ankietowych „brak przynależności religijnej”; jako odpowiedź na niedobór szczegółowych danych empirycznych dotyczących organizacji sekularystycznych, świeckich tradycji humanistycznych itp. W ostatnich pięć-

² Nonreligijnej perspektywy używałem podczas obserwacji etnograficznych w środowisku aktywistów ateistycznych. Badania te, prowadzone w latach 2016–2019 na potrzeby dysertacji doktorskiej, obejmowały marsze oraz zloty organizowane przez krakowskie i warszawskie środowiska ateistyczne (Koalicja Ateistyczna, Fundacja im. Kazimierza Łyszczyńskiego, Stowarzyszenie Wszechnicy Oświeceniowo-Racjonalistycznej), działalność krakowskiej grupy antyklerykalnej Dość milczenia — STOP klerykalizacji Polski. Inicjatywa Obywatelska, publiczne debaty oraz działalność w mediach społecznościowych sceptyków religijnych (rozmawiałem na przykład z twórcami kanałów YouTube z Wrocławia, Warszawy i Krakowa: Eksperyment Ateizm, Lupa Sceptyka, Stacja Ateizm, Śmiem Wątpić). Badania były realizowane na Uniwersytecie Jagiellońskim i w części finansowane ze środków NCBR (WND-POWR.03.02.00-00-I025/17).

nastu latach nowy kierunek zainteresowań został podjęty w projektach siecujących *Nonreligion and Secularity Research Network* (NSRN); *The International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism* (ISHAS) oraz w programach badawczych, na przykład *Understanding Unbelief* (UU); *Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities* czy *The Nonreligion in a Complex Future* (NCF)³.

Rozwój kontaktów wśród ekspertek i ekspertów zaowocował dużymi, multidyscyplinarnymi publikacjami, takimi jak *The Oxford Handbook of Atheism* (Bullivant, Ruse 2013), *The Oxford Handbook of Secularism* (Zuckerman, Shook 2017) czy *The Cambridge History of Atheism* (Bullivant, Ruse 2021). Powołano tematyczne czasopisma i serie wydawnicze „Religion and Its Others. Studies in Religion. Nonreligion and Secularity”, „Secularism and Nonreligion” i „Secular Studies”, a lukę w dostępnej wiedzy zapełniają publikacje zbiorowe⁴.

W polskich badaniach wpisujących się w obszar *nonreligion studies* systematyczny rozwój perspektywy wiąże się z pionierskimi publikacjami Radosława Tyrały. Można tu wskazać studia empiryczne obracające się (w szerokim sensie) wokół Polskiego Stowarzyszenia Racjonalistów (Tyrała 2018, 2014a, 2013a, 2013b, 2009). Interesujący jest też wkład tego autora w refleksję teoretyczną (Tyrała 2017, 2015, 2014b). Badania skupione na polskich ślubach humanistycznych zrealizowała Agata Rejowska (2024, 2023, 2020a, 2020b). Analizy dotyczące osób nonreligijnych, między innymi w perspektywie studiów feministycznych, przeprowadziła Marta Trzebiatowska (2021, 2019, 2018). Nonreligijne wykorzystania budynków kościelnych na terenie Niemiec Wschodnich badała Agnieszka Halemba (2023a, 2023b, 2019).

³ NCF za pomocą platformy Youtube regularnie publikuje wykłady oraz rozmowy wokół nowych publikacji z obszaru badań nad nonreligijnością (<https://www.youtube.com/@nonreligioninacomplexfuture/videos> [dostęp: 20.01.2024]).

⁴ Można wskazać takie tytuły jak: *Demystifying the Sacred: Blasphemy and Violence from the French Revolution to Today* (Bouwers, Nash 2022); *Nonreligious Imaginaries of World Repairing* (Beaman, Stacey 2021); *Communicating Religion and Atheism in Central and Eastern Europe* (Vorpahl, Schuster 2020); *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Non-Religion* (Bubík, Remmel, Václavík 2020); *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion* (Quack, Schuh 2017); *Being Godless: Ethnographies of Atheism and Non-Religion* (Blanes, Oustinova-Stjepanovic 2017); *The Atheist Bus Campaign: Global Manifestations and Responses* (Tomlins, Bullivant 2016); *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates* (Cotter, Quadrio, Tuckett 2017); *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies* (Zuckerman, Galen, Pasquale 2016); *Atheist Identities: Spaces and Social Contexts* (Beaman, Tomlins 2015); *Atheism and Secularity* (Zuckerman 2010).

Autorki i autorzy dużo uwagi poświęcali dookreślaniu aspektów odróżniających *nonreligion studies* od wcześniejszych badań prowadzonych w obszarach antropologii i socjologii religii. Na przykład książka Tyrały *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary* zawiera opis poszczególnych teorii sekularyzacji, zmian, jakie zachodziły w tym obszarze w ostatnich kilkudziesięciu latach oraz spostrzeżenia na temat imperializmu pojęciowego związanego z szerokim, funkcjonalnym stosowaniem kategorii religii⁵. Dopiero po tym wstępie autor wprowadza nowe terminy (Tyrała 2014a, s. 17–75). W niniejszym tekście nie poruszam wielu wątków pojawiających się na przecięciu studiów nad nonreligijnością i innych perspektyw badawczych. Czytelnikom zainteresowanym tematem polecam powyższą publikację Tyrały oraz pierwsze rozdziały książki Lee *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular* (2015, s. 3–85). W celu pogłębienia wiedzy dotyczącej instytucjonalizacji *nonreligion studies* odsyłam również do tekstu Stephena Bullivanta (2020). Ponadto recenzję nowych opracowań historycznych w tym zakresie przygotował Anton Jansson (2023).

W kontekście badań nad nonreligijnością nadal toczą się dyskusje, czy ogół takich działań warto objąć wspólną nazwą (oraz jak powinna brzmieć taka potencjalna sygnatura). Na przykład Phil Zuckerman do opisu nonreligijnych grup i jednostek (indywidualnych doświadczeń, czynników społeczno-kulturowych warunkujących poszczególne wybory tożsamościowe itp.) najczęściej stosuje termin *secular* (Zuckerman 2011, 2008). Atko Rimmel, David Václavík i Tomáš Bubík (2020, s. 1–5) we wstępie do *Free-thought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Nonreligion* nawiązują do *nonreligion studies*, jednak akcent kładą na dwie pierwsze kategorie zawarte w tytule. Natomiast Colin Campbell w swojej klasycznej pracy zaproponował słowo *irreligion* (Campbell 1971, s. 17–39). Obecnie jednym z bardziej rozpowszechnionych, za sprawą pu-

⁵ Tyrała (2014a, s. 48–49) rozważa między innymi ograniczenia wynikające z ekstensywnego stosowania kategorii religii w badaniach społecznych: „Przyczyna pierwsza, o której będę pisał szerzej to tendencja do szerokiego, funkcjonalnego definiowania religii (Campbell 1971; Pasquale 2007a: 763). Podejście takie jest często spotykane wśród socjologów religii, zwłaszcza po publikacji *Niewidzialnej religii* Thomasa Luckmanna. W istocie taka definicja religii uniemożliwia wręcz wyróżnienie niewierzących jako osobnej kategorii społecznej, odmiennej w sposób jakościowy od osób religijnych. To, co «religijne» i «święte», definiowane jest tu na tyle szeroko, że substancjalnie niereligijne światopoglądy zostają wypchnięte z pola socjologicznego oglądu, a nawet jeśli nie, to muszą zostać zrekonceptualizowane na nowych, «panreligijnych» zasadach. Delegitymizuje się w ten sposób niewiarę i irreligię u jej epistemologicznych korzeni. Efektem konsekwentnego stosowania takiej imperialistycznej perspektywy jest w istocie uniemożliwienie analiz zjawiska niereligijności i niewierzących już na poziomie formułowania problemu badawczego i konceptualizacji kluczowych pojęć”.

blikacji i działalności naukowej Lois Lee (2012, 2015) i Johannesesa Quacka (2014), jest termin *nonreligion*.

W polskich opracowaniach można zaobserwować procesy: adaptowania wcześniejszych terminów, teoretycznego *bricolage* oraz wypracowywania własnych kategorii. Powołując się na zebrany materiał empiryczny, Tyrała (2015, 2014a) wykazał na przykład użyteczność kategorii „niewiara religijna”. W porównaniu do innych analizowanych propozycji autor określa termin jako: inkluzywny, obciążony niewielkim ładunkiem ideologicznym, obecny w tradycji polskich badań socjologicznych i zrozumiały dla polskich respondentów (Tyrała 2015, s. 177). Nie traci przy tym z pola widzenia również kategorii *nonreligion* (przetłumaczonej przez niego jako „niereligijność”) oraz przypomina o jej epifenomenalnym charakterze względem badań sondażowych (Tyrała 2015, s. 152–154). Niemniej termin ten wraz z kolejnymi odczytaniem podlegał istotnym modyfikacjom. Choć uwikłany w badania sondażowe, zaczął funkcjonować niezależnie od wyjściowego kontekstu i w badaniach jakościowych zaczął być wykorzystywany do opisu obserwowanych praktyk społecznych. Moim zdaniem, jego użyteczność polega na minimalizowaniu liczby wyjściowych presupozycji, dotyczących przekonań, celów lub stanów emocjonalnych opisywanych agentów, a niepostrzeżenie zakładanych na poziomie wyboru słownika — atutem jest tu neutralność i ukierunkowanie uwagi na wielowymiarowość lokalnych działań (antyessentialność). W tym kontekście pojawia się na przykład u Agaty Rejowskiej (2024). Autorka wykorzystuje *nonreligijną* ramę teoretyczną, aby przejść od funkcjonalnego do relacjonalnego rozumienia religii oraz od ontologicznego do kulturowo-konstruktywistycznego rozumienia *sacrum*. Na przykładzie analizy ślubów humanistycznych skutecznie pokazuje, że kulturowe strukturyzacje odnoszące się do tego, co „religijne”, „niereligijne” i „duchowe”, są nie tylko sposobami opisu świata społecznego, ale także ważnymi narzędziami służącymi podczas jego renegocjowania, warunkującymi kreatywność oraz sprawczość opisywanych agentów. Kolejnym przykładem jest tekst Agnieszki Halembi (2023a), w którym autorka wprowadza podział na trzy rodzaje agentów: „świeckich”, „religijnych” i „*nonreligijnych*”⁶. Na

⁶ W moim odczytaniu kategoria „aktorzy świeccy” u Halembi odpowiada kategorii „nie religia” wprowadzonej w siatkach pojęciowych Quacka i Lee. Czytamy na przykład: „[...] religia jest mobilizowana przez świeckich aktorów (którzy w trakcie tego procesu stają się *nonreligijni*), w celu złagodzenia napięć i tarć, które występują w polu politycznym” (Halemba 2023a, s. 11). Przytoczony cytat sugeruje, że działania aktorów przechodzą od takich, które można skutecznie opisywać bez uwzględniania pola religijnego, do takich, które wchodzą w złożone relacje z tym polem społecznym.

postawie badań przeprowadzonych w Brandenburgii Halembe problematyzuje wcześniejsze teorie opisujące wpływ sekularyzacji oraz sekularyzmu (rozumianego jako ideologia i program polityczny) na pole religijne. Przedstawione trzy studia przypadków pokazują, jak praktyki nonreligijnych agentów celowo włączają obiekty oraz praktyki religijne w przestrzeń i debatę publiczną, mobilizując je jako kapitał (jak zauważa autorka, czasem wbrew intencjom agentów religijnych) w ramach gier prowadzonych w polu władzy. Opisane działania służą nonreligijnym agentom na przykład do ograniczania procesu prywatyzacji przestrzeni publicznej, zmniejszania wpływu poszczególnych dyskursów politycznych (zwiększania inkluzywności podejmowanych inicjatyw) lub instytucjonalnego wspierania procesów związanych z pamięcią kulturową.

LUZIE ZSEKULARYZOWANI A POETYKI BRAKU I NIEOBECNOŚCI

Pojawienie się studiów nad nonreligijnością można częściowo wytłumaczyć wskazując na wątek podjęty w książce Lee *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*. Autorka dokonała w niej zestawienia prac naukowych, w których podejmowany jest temat sekularyzacji, i określiła zawarte w nich opisy tego zjawiska jako *insubstantial* — co w tym kontekście warto przetłumaczyć zarówno jako „coś nieistotnego”, jak i jako „coś nieistniejącego w sposób konkretny i/lub ucieleśniony” (Lee 2015, s. 50–58). Oś tych opowieści stanowią religia i manifestacje religijnych „sposobów życia”⁷. Tak wyszczególnione praktyki, dyskursy, instytucje itp. były rozpatrywane w kontekście ich kolejnych przemian lub zaniku. Z kolei konteksty opisywane jako zsekularyzowane służyły autorom jako użyteczny kontrast względem przedmiotu zainteresowania. Omawianą relację (religijne–zsekularyzowane) można lepiej zrozumieć, gdy przyjrzymy się tym badaniom ankietowym, które oprócz wyszczególnionych tożsamości religijnych zawierają zbiorcze nazwy pozostałych respondentów („nie przynależę do żadnego wyznania” itp.) i nie stawiają pytań pogłębiających te deklaracje — tworząc w ten sposób obraz uogólnionego, amorficznego (w kontekście światopoglądowym) innego⁸.

⁷ Znaczenia przypisywane słowom „religia”, „religijność” itp. są różne w poszczególnych opracowaniach w zależności od preferowanych definicji i analizowanego materiału źródłowego. Pisząc o sposobach życia, nawiązuję do *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina (2012).

⁸ Za ilustrację zagadnienia może posłużyć *Instrukcja do samospisu internetowego w języku polskim* GUS opublikowana przy okazji Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2021. W kontekście deklarowanej (nie)przynależności religijnej na stronie 42 czytamy:

Zdaniem Lee teorie postsekularne krytykowały kierunek przewidywanych zmian społecznych (np. desekularyzacja, resakralizacja) lub sposoby konceptualizowania społecznych przejawów religii (np. religia zastępcza, wiara bez przynależności, religia sprywatyzowana), jednak również one nie podważały obecnej we wcześniejszych teoriach poetyki opisu rzeczywistości:

„Davie (2007) stworzyła również teorię «religii zastępczej», według której nieaktywna religijnie większość umacnia swoją religijność dzięki kontraktom z praktykami religijnymi innych ludzi: oznacza to, że ludzie zsekularyzowani z pozoru nie są aktywni religijnie, a jednak doceniają religijność i korzystają z niej w ich otoczeniu. Tacy ludzie nie tyle są świeccy, ile raczej na nowy sposób religijni. Podobnie skonstruowana jest traktująca o «ukrytej religii» teoria Edwarda Baileya (1997) oraz badania dotyczące indywidualizacji religii i alternatywnych form duchowości (np. Heelas, Woodhead 2005; Houtman, Mascini 2002; Houtman, Aupers 2007), w których to badaniach populacja wciąż potrafi odnajdywać sens w otaczającym świecie, ponieważ tylko z pozoru jest zeświecczona. Wszystkie wymienione podejścia koncentrują się na odkrywaniu tradycyjnych lub nowych przejawów religijności za świeckimi fasadami, zamiast poszukiwać, w jaki rzeczywisty i konkretny sposób przejawia się owa świeckość tych zeświecczonych populacji” (Lee 2015, s. 56–57).

„Pytanie o wyznanie NIE odnosi się do wiary (niewiary) jako takiej, lecz do odczuwanej lub formalnej przynależności (nieprzynależenia) do wyznania, która NIE wymaga uzasadnienia czy potwierdzenia uczestnictwem w praktykach religijnych, czy zaangażowaniem w życie wspólnoty religijnej”. Wprowadzona do definicji alternatywa („lub”) łączy tu dwa różne zagadnienia, które z korzyścią poznawczą mogłyby być ujęte samodzielnie, czyli: (1) formalną (nie)przynależność do tradycji religijnych oraz (2) odczuwaną (nie)przynależność do tradycji religijnych. Przykłady ze strony 43 jeszcze bardziej komplikują powyższe wytyczne, czytamy tam bowiem: „[...] osoba, która np. ze względu na niewiarę, ateizm lub agnostycyzm, nie jest związana z żadnym kościołem ani związkiem wyznaniowym, powinna zaznaczyć odpowiedź «nie należę do żadnego wyznania»”. Zbierane deklaracje mają odnosić się do „odczuwanej lub formalnej przynależności” i nie odnosić się do „wiary (niewiary) jako takiej”, jednak wszystkie przykłady przytoczone na stronie 43, czyli „niewiara, ateizm, agnostycyzm” semantycznie odsyłają właśnie do wiary i przekonań religijnych (wbrew zapisom ze strony 42). Natomiast pragmatycznie, rzeczywistość, mogą (choć nie muszą) funkcjonować w społeczeństwie jako konwencjonalne sygnatury „nieprzynależenia” do żadnego wyznania. Co w świetle całości tej definicji oznacza więc sformułowanie „ze względu na [...] nie jest związana z żadnym kościołem ani związkiem wyznaniowym”? Taka treść zdania może być również odczytana przez respondenta jak implikacja, w myśl której z braku wiary wynika brak związku z „żadnym kościołem ani związkiem wyznaniowym”, ale wtedy byłoby to sprzeczne z wcześniejszą częścią definicji. Przy takim nieporządku pojęciowym wydaje mi się, że analizowana deklaracja funkcjonuje względem innych deklaracji podobnie jak możliwość nieudzielenia odpowiedzi — jako kategoria resztkowa (*residual category*) (https://spis.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/NSP2021_instrukcja-do-samospisu_jezyk-polski.pdf [dostęp: 20.01.2024]).

Sekularyzacja bywała rozumiana jako przejściowy niedobór ofert na rynku idei religijnych lub jako tło kontrastowe, pozwalające dostrzec nowe formy uczestnictwa w dawnych tradycjach. Jednak z uwagi na przyjmowane presupozycje ów obserwowany „brak praktyk” lub deklarowany przez respondentą „brak przekonań religijnych” rzadko opisywano jako przejaw na przykład lokalnej wiedzy potocznej (Geertz 2005, s. 81–100) czy element swoistych gier językowych (Wittgenstein 2012)⁹. Innymi słowy — jako znaczące działanie osadzone w konkretnym sposobie życia, kontekście będącym podstawą oraz rezultatem pewnych doświadczeń.

Temat poruszony przez Lee uzupełniam o cytaty z pracy Mircei Eliadego — przywołuję go na zasadzie analogii ukazującej pokrewną perspektywę obecną w klasycie innej tradycji naukowej (jako przykład „poetyki braku i nieobecności”). Na ostatnich stronach *Sacrum i profanum*, po opisie wielowymiarowości doświadczenia o charakterze religijnym, Eliade roztacza taką interpretację:

„Jednakże te «mitologie prywatne» człowieka współczesnego — jego sny i marzenia — nie wzbijają się do ontologicznej rangi mitów, ponieważ nie są przeżywane przez całego człowieka, toteż nie przekształcają sytuacji prywatnej we wzorcową. Wobec tego lęki, marzenia i fantazje ludzi

⁹ Termin „gra językowa” rozumiem przez pryzmat metod wywiadu etnograficznego oraz etnograficznej obserwacji uczestniczącej — ich ograniczeń oraz możliwości. W odniesieniu do badań nad nonreligijnością mam na myśli zwłaszcza to, że wypowiedziane komunikaty (w tym np. deklaracje dotyczące tożsamości religijnych typu „nie jestem osobą wierzącą”) można z korzyścią poznać opisać jako przejaw umiejętności wytworzenia określonej sytuacji dopasowanej do społeczno-kulturowych oczekiwań. Badacz poznaje emicjne kategorie poprzez rozmowę oraz towarzysząc badanym w ich praktykach, a następnie mapuje granice słów, stosując je w różnych okolicznościach związanych z przebywaniem w danej grupie. Etnograf uczy się słów nie słownikowo, lecz w konkretnych interakcjach — obserwuje, czy przyłączając się do lokalnych gier wywołał aprobatę, zdziwienie, złość, rozbawienie, czy słowa funkcjonujące słownikowo jako synonimy mają jednak nieco inne zastosowanie praktyczne (np. jedni respondenci je akceptują, a inni nie), jakie narracje charakteryzują ludzi zajmujących centralne miejsce w społeczności, a jakie tych trzymających się na uboczu itd. Według mnie słownik używany w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina może być atrakcyjny dla antropologa kulturowego właśnie z uwagi na wysoki status metod obserwacji uczestniczącej i wywiadów pogłębionych w tej dyscyplinie (myśląc Wittgensteinem i uprawiając etnografię, gramy w pokrewne gry). Tym sposobem *Dociekania filozoficzne* mogą uzupełniać namysł prowadzony w trakcie badań terenowych oraz/lub stanowić źródło języka służącego do generalnej metarefleksji nad etnografią. Z takim przekonaniem przytaczam fragment z *Dociekań* (2012, s. 20): „Lecz ile jest rodzajów zdań? Stwierdzenie, pytanie i rozkaz? — Istnieje niezliczona ich ilość: niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co zwiemy «znakiem», «słowem», «zdaniami». I mnogość ta nie jest czymś stałym, raz na zawsze danym; powstają bowiem, można rzec, nowe typy języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i idą w zapomnienie. [...] Termin «gra językowa» ma tu podkreślać, że mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”.

współczesnych, mimo że formalnie rzecz biorąc, są religijne, nie włączają się w ramy jakiegoś światopoglądu — co działo się w ramach *homo religiosus* — i nie ustanawiają jakiegoś sposobu zachowania. [...] A więc człowiek areligijny społeczeństw współczesnych wprawdzie stale otrzymuje pokarm i pomoc z aktywności swej *psyche* nieświadomej, ale nie może już dostrzegać i przeżywać świata naprawdę religijnego. Nieświadomość oferuje mu rozwiązania problemów egzystencjalnych i pod tym względem spełnia funkcje religii. Z pewnej perspektywy dałoby się nieomal powiedzieć, że w wypadku ludzi współczesnych określających się mianem «areligijnych» religia i mitologia «skryły się» w mrokach ich nieświadomości — jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że ludzie ci głęboko w swoim wnętrzu mają możliwość odzyskania religijnego doświadczenia życia” (Eliade 1996, s. 175, 177).

Lęki, marzenia i fantazje ludzi „areligijnych” blakną tu w tle innych, fundamentalnych aspektów kondycji ludzkiej. Zadeklarowana areligijność jest w takim przypadku przede wszystkim przejawem fałszywej świadomości — bardziej interesujące jest to, co ukrywa, niż to, czym partykularnie jest. Jednak te areligijne konteksty kulturowe wytwarzają i zamieszkują (lub zamieszkiwali) ludzie o zróżnicowanych motywacjach, wiedzy i wrażliwości. W ramach eksperymentu myślowego zastanawiam się więc, czy jest to opis, w którym po chwili refleksji rozpoznaliby się niczym w zwierciadle mieszkańcy tych różnych kulturowo, społecznie i historycznie światów. A w jakiej mierze opis dokonany przez Eliadego zachęca do kontekstowego zapoznania się z językiem oraz zachowaniami takich ludzi? A może w czytelniku, przeciwnie, takie zaciekawienie przygasło, ponieważ rodzące się po lekturze pytania wyznaczają inny kierunek myślenia? Areligijne praktyki i deklaracje albo stają się wtedy niezauważalne albo niewarte pogłębionej analizy; są banalnym epifenomenem. Wskazując na powyższą analogię, nie sugeruję podobnej wrażliwości i intencji konstytuujących opis Eliadego i wymienionych wcześniej badaczy sekularyzacji i postsekularyzmu. Podobieństwo polega tu na tym, że przy wykorzystaniu pokrewnych perspektyw pewne ważne konteksty mogą stać się dla nas przeźrocyste.

Wywiady i obserwacje uczestniczące prowadzone w latach 2016–2019 wielokrotnie uświadamiały mi rozbieżności słowników, mojego i moich respondentów. Głównym problemem, który próbowałem przezwyciężyć, było więc ryzyko rutynowego zastosowania przyswojonych perspektyw teoretycznych. Zastanawiałem się, w jaki sposób pogodzić teorię z antropologicznym wymogiem relatywistycznego oglądu kultury — początkowo operowałem schematem myślenia, wedle którego temat mógłbym

w sposób wystarczający zoperacjonalizować za pomocą pojęć takich jak „religijność” i „mit” (tutaj świecka religijność i świeckie mitologie). W mojej siatce pojęciowej były to metafory pojemne, a ich użycie wydawało mi się łatwe do uargumentowania (wpisywało się w zwyczajne sposoby interpretacji praktykowane w ramach dyscypliny). Jednak z uwagi na doświadczenie terenowe czułem, że taka decyzja mogłaby osłabić translacyjny charakter namysłu etnograficznego oraz pomniejszyć moje zaciekawienie ludźmi, których „sposobów życia” się uczyłem. To, że badane praktyki mogą być interpretowane funkcjonalnie, fenomenologicznie itp., jako odpowiednik tego, co w danej koncepcji określa się jako religię / religijność, nie zwalnia badacza z trudu zrozumienia, dlaczego lokalna populacja kategoryzuje je inaczej — niekiedy intencjonalnie, przykładając do tego dużą wagę. Po około roku badań stwierdziłem, że lepszym rozwiązaniem będzie poszukać nowego języka opisu; takiego, w którym skuteczniej dokonałbym przekładu między kategoriami „bliskimi” i „dalekimi” względem lokalnego doświadczenia (Geertz 2005, s. 63–67).

Z uwagi na te obserwacje uważam, że zadeklarowane wprost lub obecne *implicite* przekonania oraz ucieleśnione postawy i praktyki nonreligijne mogą być tematem, który wytwarza specyficzne rozwiązania terminologiczne¹⁰. W polskiej antropologii (i nie tylko w niej) brakuje opracowań napisanych w duchu relatywizmu, a dotyczących owych Eliadowskich „ludzi areligijnych” i traktujących o kontekstach ich „areligijności”¹¹. Niewystarczająco rozwijano języki opisu wrażliwe na intencje i doświadczenia mieszkańców takich partykularnych kulturowych światów i kontekstów¹².

¹⁰ Nawet jeżeli rozwijana przeze mnie perspektywa nie sprostaby krytyce, to uważam, że nadal pozostawałaby niezaspokojona potrzeba, z której wyrastają moje starania.

¹¹ W omawianej i rozwijanej przeze mnie perspektywie słowo „areligijny” będzie funkcjonowało inaczej niż w książce Eliadego (termin pojawi się w dalszej części tekstu w cytacie z publikacji Johannesesa Quacka). Jednak Eliade używa tego terminu (wymienne z innymi, np. określeniem „niereligijny”) również po to, aby opowiadać o działaniach i deklarowanych przekonaniach innych ludzi: słowo „areligijny” pojawia się na przykład w następującym kontekście: „Człowiek współczesny określający się mianem areligijnego i tak też czujący [...]” (Eliade 1996, s. 170). Eliadowskie słowo „areligijny” funkcjonuje w cytowanej książce również w kontekstach, które określam tu jako *nonreligion* (nonreligijność) i to w tym użyciu jest ono dla mnie interesujące (oraz omawiane).

¹² Brak wypracowywanego w dyscyplinie zaplecza teoretycznego widać na przykład w ciekawym zbiorze wywiadów przeprowadzonych przez antropologa Przemysława Jankowskiego pod tytułem *Kiedy boga nie ma*. Co zwróciło moją uwagę podczas lektury, to mała zawartość antropologicznej metarefleksji. Na wstępie autor konstatuje: „Ludzie pytają mnie czasem, co mógłbym powiedzieć o ateizmie tak *ad hoc*. Odpowiadam, że *ad hoc*, tak z głowy, czyli z niczego, to mogę powiedzieć, że ateizm jest i że ateści są. Czy można posiąść wiedzę absolutną o ateizmie? Nie można. Tak samo jak nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki. Rzeka

Wspominam również o „kontekstach”, ponieważ dyskutowane tu zagadnienia nie muszą być czymś stałym lub centralnym w życiu grupy i jednostki; równie dobrze mogą to być poszczególne nonreligijne okoliczności w życiu człowieka, które bez dodatkowego namysłu teoretycznego utracą swoją specyfikę.

NONRELIGION I RELIGION-RELATED FIELD — ANALIZA

W publikacjach Lee (2015, s. 28) i Quacka (2014, s. 442) termin *nonreligion* był definiowany w relacji do słownika, którym posługiwał się Campbell. Termin sprecyzowano w odniesieniu do takich słów jak: *irreligion*, *anti-religion*, *not religion*, *areligion*, *indifference*. W kontraście do pokrewnych określeń konotujących na przykład „brak”, „negację”, „krytykę” jako główne znaczenie kategorii *nonreligion* badacze ustanowili proces odróżniania elementów pozostających we wzajemnej relacji — w centrum zainteresowania umieszczono dynamikę konstruowania rzeczywistości społeczno-kulturowej:

„W tym sensie terminy «religijny» i «niereligijny» są używane, aby denotować pojęcia sprzeczne; coś albo jest religijne, albo nie jest religijne, jakakolwiek trzecia możliwość jest wykluczona (podobnie jak «bez życia» i «żywy»). Zarówno «nonreligijność», jak i «areligijność» są przeciwieństwami religii (podobnie jak «martwy» jest przeciwieństwem «ożywionego»). Obydwie kategorie są wzajemnie wykluczającymi się podkategoriami wszystkiego, co nie jest religijne. Ważna (nie jednoznaczna, lecz stopniowa) różnica między zjawiskami nonreligijnymi a areligijnymi, która zostanie następnie wyjaśniona poniżej, polega na tym, że analizy zjawisk nonreligijnych wymagają odniesienia do «religii», podczas gdy zjawiska areligijne są zwykle opisywane i analizowane bez odniesienia do zjawisk religijnych” (Quack 2014, s. 445–446).

Termin „nonreligijność” służy do opisywania takich zagadnień, które w terenie badawczym są praktykowane i/lub rozpoznawane (przez działających w nim ludzi) w relacji do innych zagadnień praktykowanych i/lub rozpoznawanych jako „religijne” — z pewnych perspektyw i w określonych okolicznościach są one jakoś religijnie uwikłane. A jednocześnie te pierwsze zagadnienia ludzie ustanawiają (w zgodzie lub na przekór lokalnym oczywistościom i relacjom władzy) jako przejaw innego porządku niż ów religijny punkt odniesienia.

płynie i ulega nieustannym zmianom, tak jak ateizm, zależny od niepohamowanej ludzkiej tendencji do dowolnej zmiany przekonań” (Jankowski 2015).

Nonreligijność pomaga w opowiadaniu o częściowo twórczym, a częściowo zdeterminowanym porządkiem społecznym, zamieszkiwaniu i negocjowaniu doświadczanej rzeczywistości. W celu doprecyzowania tak rozumianego pojęcia *nonreligion* Johannes Quack wprowadził do debaty termin uzupełniający — *religion-related field* (który przetłumaczyłem jako „pole powiązane religijnie”):

„«Nonreligijność» należy rozumieć nie jako coś istniejącego podobnie do rzeczy albo jako coś, co posiada jasne definicje dotyczące zarówno zasadniczych, jak i wtórnych cech; zamiast tego termin powinien być stosowany do wskazywania różnorodnych sposobów ustanawiania relacji między polem religijnym a pozycjami uznawanymi za zewnętrzne wobec tego pola. [...] W tej perspektywie to, co w tym artykule nazwano «polem religijnym», obejmuje wszystkie zjawiska uznawane powszechnie za religijne w ramach danego kontekstu społeczno-historycznego, na przykład przejawy wierzeń, zachowań i przynależności przypisywane religii lub religiom przez osoby objęte badaniem. [...] Z kolei pole powiązane religijnie obejmuje wszystkie zjawiska uznawane za niebędące religijnymi (zgodnie ze sposobem ukonstytuowania konkretnego przedmiotu badań, szerszym dyskursem na temat «religii» lub poszczególną definicją «religii»), które jednocześnie mają określony i istotny związek z polem religijnym. Granice pola powiązanego religijnie mogą być jeszcze mniej jasne niż granice pola religijnego. Jednym z wyzwań studiów nad nonreligią mogłoby być sprecyzowanie, gdzie znajdują się takie punkty orientacyjne, granice i pogranicza, poprzez badanie konkretnych stopni i rodzajów relacji pomiędzy polem religijnym a zjawiskami nonreligijnymi, relacji, które można określić jako «efekty pola». [...] Granice obu pól, religijnego i otaczającego je pola nonreligijnego, nie są stałe; zależą od oceny sytuacji oraz od strategicznych działań wszystkich zaangażowanych aktorów (Bourdieu, Johnson 1993; Bourdieu 1996). To, co stanowi relację między religią a nonreligią, zawsze zależy od specyficznych uwarunkowań czasowo-przestrzennych” (Quack 2014, s. 448–450).

Religion-related field to nawiązanie do prac Pierre’a Bourdieu, przy czym omawiana koncepcja celowo nie stanowi konsekwentnego wdrożenia projektu francuskiego socjologa. Intuicyjne wprowadzenie kategorii pola uważam zarazem za źródło trudności, wtedy gdy *religion-related field* używa się w celu oznaczenia całego obszaru badań nad nonreligijnością¹³. Zasygnalizowaną krytykę rozwijam w końcowej części tekstu, tak aby w pierwszej kolejności opisać możliwości wynikające z przyjęcia optyki Bourdieu. Dla jasności wyводу warto na początku streścić słownik jego socjologii.

¹³ Uwagi autora odnośnie do użycia socjologii Bourdieu można znaleźć w omawianym artykule (Quack 2014, s. 49, 451, przyp. 11 i 13).

W języku tej teorii ludzie (agenci) o zinternalizowanych dyspozycjach, przyswojonych w ramach swojego społecznego usytuowania (struktura ustrukturyzowana), za sprawą tych dyspozycji oddziałują zarazem na swoje otoczenie (struktura strukturyzująca) — działają i są obiektem działań w obszarze partykularnej przestrzeni społecznej i/lub pól społecznych. Habitus (zinternalizowane dyspozycje) nie oznacza więc biernego odtwarzania przyswojonych wzorców (*habitude* — nawyku / przyzwyczajenia), jest natomiast podstawą do kreatywnego udziału w ramach zastanego porządku lub renegocjowania aktualnych warunków społecznego usytuowania agentów. W tym ujęciu obiektywne ograniczenia wynikające z usytuowania agenta w przestrzeni społecznej zostają zinternalizowane jako: określona etyka, gust, biegłość w konwenansach, odczuwana oczywistość/obcość pewnych obrazów świata, pożądana przez agenta sprawność do opanowania i trudność w jej osiągnięciu, skłonność do partykularnych form improwizacji, odruch i doświadczenie cielesne pojawiające się w ramach określonych okoliczności itp. Habitus konstytuuje możliwość działania oraz je ogranicza — koncepcja habitusu zakłada, że agenci wykraczają poza swoje zinternalizowane dyspozycje, jednak wiąże się to z różnym poziomem trudności i jest to proces długotrwały (Wacquant 2016, s. 163–173; Maton 2014, s. 48–64; Sztandar-Sztanderska 2010, s. 35–36; Bourdieu, Wacquant 2001, s. 100–130)¹⁴.

Termin „przestrzeń społeczna” to jedna z kategorii podstawowych i najbardziej ogólnych. Rozumiany jest jako zbiór wszystkich pozycji, jakie (aktualnie) są lub (potencjalnie) mogą zostać zajęte przez agentów w danym momencie, natomiast „pozycje społeczne” to miejsca akumulacji form kapitału (społecznego, symbolicznego, ekonomicznego itp.) (Wacquant 2019, s. 15–21; Wacquant, Akçaoğlu 2016, s. 182–184; Hardy 2014, s. 229–249; Bourdieu 2006, s. 191–193). Z kolei „kapitał” stanowi środek oraz stawkę w grze pomiędzy agentami — kapitał to nazwa dla różnych form społecznych relacji władzy (Moore 2014, s. 98–113). W ramach procesu dyferencjacji przestrzeni społecznej pewne obszary koncentracji kapitałów zostają podporządkowane specyficznym zasadom, tworząc pola. Wybrane formy kapitału mają tu wyższe znaczenie (stają się stawką w grze o wartości często niezrozumiałej dla agentów zajmujących inne po-

¹⁴ Dynamicznej zmiany sytuacji ekonomicznej lub politycznej danej grupy nie należy na przykład utożsamiać z proporcjonalnym zanikiem zinternalizowanych dyspozycji, które ukształtowały się w ramach wcześniejszych relacji władzy. Takie zmiany zachodzą niesymultanicznie i z różną dynamiką, a elementy wcześniejszego habitusu mogą charakteryzować się długim (wielopokoleniowym) trwaniem w kulturze.

zycie w przestrzeni społecznej — Bourdieu ilustruje to funkcjonowaniem takich tautologicznych fraz jak „sztuka dla sztuki”, „nauka dla nauki” itd.). Agenci działający w polu uznają i podtrzymują specyficzną wartość partykularnych form kapitału poprzez sam fakt angażowania się w grę (*illusio*) — zasadność gry lokalnie nabiera znamion oczywistości. Relacje agentów zaangażowanych w pole są zróżnicowane ze względu na dostęp do produkcji i konsumpcji pożądaných form kapitału — dysproporcja ta oraz jej źródła są naturalizowane i racjonalizowane (podobnie jak różnice relacji w przestrzeni społecznej w ogóle). Pole konstytuują charakterystyczne dla niego elity starające się zachować swój status. Z kolei agenci zdominowani w danym polu nie tylko starają się o szerszy dostęp do uprzywilejowanych form kapitału, ale podejmują też próby redefiniowania zasad gry w kontekście dowartościowania posiadanych form kapitału. Istnienie pola wymaga więc mechanizmów ekskluzji agentów na podstawie braku pozytywnie wartościowanych dyspozycji lub dostępu do akceptowanych form kapitału — czyli wyznaczania jego granic (Thomson 2014, s. 65–80; Sztandar-Sztanderska 2010, s. 47–58; Bourdieu 2009, s. 80–101; Bourdieu 2006, s. 138–139; Bourdieu, Wacquant 2001, s. 76–99).

W ramach kształtowania tych wieloaspektowych relacji władzy niezwykle ważna jest zdolność agentów do strukturyzacji doświadczenia i definiowania oczywistych aspektów rzeczywistości (ustanawiania *doxy*), które przynależą do praktyk i doświadczeń innych agentów w analizowanej przestrzeni społecznej / polu społecznym. Taka forma zależności określana jest jako *przemoc symboliczna* (Wacquant, Akçaoğlu 2016, s. 175–176; Deer 2014, s. 114–125; Sztandar-Sztanderska 2010, s. 53–54; Bourdieu, Wacquant 2001, s. 131–170).

Należy podkreślić, że celem tej socjologii jest projekt autorefleksyjny, a niuwzględnienie tego aspektu grozi folkloryzacją teorii:

„Używane przez Bourdieu pojęcie kapitałów (ekonomicznego, kulturowego, symbolicznego...) wydaje się uderzająco użyteczne, ale kryje się w nim pułapka. Bourdieu używał pojęcia «kapitału kulturowego» czy «symbolicznego» jako pojęć demaskatorskich: miały one profanować świętość kultury i sfery symbolicznej, eksponować uprawianą za ich pomocą społeczną grę o dominację. My czytamy Bourdieu w innych czasach, bombardowani od dekad neoliberalnym językiem. W ramach behawioralnej ekonomii zakłada się, że wszystko może być «kapitałem», «zyskiem», «inwestycją». I tu zaczynają się nieporozumienia. Ze źle przyswojonej, używanej na szybko teorii Bourdieu ulatuje jej krytyczny sens, staje się ona jeszcze jedną cyniczną koncepcją ekonomizującą życie społeczne — czyli zaczyna funkcjonować w sposób odwrotny do zamierzonego przez autora” (Świrsek 2023).

Namysł teoretyczny ukierunkowany kategorią nonreligijności (osadzona w socjologii Bourdieu) może poskutkować rezygnacją z pytań esencjonalizujących nonreligijne tematy badawcze, dotyczących na przykład: (1) uniwersalnych klasyfikacji zjawisk — czy świeckie organizacje humanistyczne należy sproblematyzować jako jedną z form religii / religijności?; (2) pozakontekstowej demarkacji obszaru refleksji — czy protest antykle rykalny, w którym biorą udział osoby o zindywidualizowanej religijności, utożsamiające się z wybranymi normami oprostestowywanej tradycji, można zasadnie interpretować za pomocą słownika *nonreligion studies*?

W zamian badacz uważnie obserwuje dynamikę lokalnych metaopisów praktyk kulturowych; metaopisów, które same są narzędziem i stawką w grach społecznych. Określenie działań jako religijnych albo różnych od religii może zasadniczo zmienić ich status prawny, poetykę opisu (np. w dyskursie medialnym) oraz określić repertuar zrozumiałych i dopuszczalnych w danym przypadku form ekspresji — nonreligijna sygnatura może kształtować kapitały dostępne danym agentom. Jeżeli ludzie objęci obserwacją sami odtwarzają tego typu dystynkcje (poprzez instytucje, teksty kultury, działania i/lub dyskursy), lub są w nie wpisywani przez innych agentów, to w proces badawczy można włączyć nową refleksję — testować, czy takie narzędzia otwierają interesujące perspektywy. Chcę przez to podkreślić to, co wybrzmiewa też z tekstu Johannes Quacka. *Nonreligion* nie trzeba traktować jako terminu, który zakłada istnienie jakiejś osobliwej cechy / jakości ludzi i kultur opisywanych przez badacza. Wystarczy, że oznaczać będzie pewną strategię badawczą, która na pierwszy plan wysuwa takie intencje ludzkie, zależności społeczne, komunikowane treści itd., które w ramach badań szeroko ujętych kontekstów związanych z religią (obecnie) byłyby raczej tłem analizy — gdy badane praktyki odsyłają na różne sposoby do religii, głównym problemem staje się uchwycenie strategii, taktyk, warunków i konsekwencji konstruowania obserwowanych rozróżnień.

W celu doprecyzowania powyższego opisu można też przywołać kilka pytań badawczych ukierunkowanych dyskusowaną perspektywą: Jakie procesy historyczne i aktualne relacje władzy ukształtowały dyspozycje badanych osób do odczytywania treści / działań jako nonreligijnych oraz w ramach jakich relacji takie nonreligijne sygnatury (w wymiarze jednostkowym i grupowym) mają znaczenie lub są pomijane? Którzy agenci swoimi działaniami mogą skutecznie modyfikować te lokalne kategoryzacje? Czy w ramach nonreligijnych autoidentyfikacji przedstawiciele danej grupy wypracowują własny język i praktyki, czy też polegają na kategoriach kształtowanych przez innych agentów? Jeżeli jest wiele jednoczesnych

dyskursów opisujących dany kontekst jako różny od religii, to jak istnienie jednych określa treść pozostałych? W jaki sposób w ramach badanego terenu nonreligijność jako określony sposób kategoryzacji relacji społecznych i sposób postrzegania rzeczywistości jest ucieleśniana — wpływa na ciało, jego estetykę, odruchy itp.? W jaki sposób każdy z tych przykładowych problemów zmienia się w czasie (w trakcie trwania badań terenowych albo w dłuższej perspektywie historycznej) ze względu na aktywność wielu oddziałujących na siebie agentów o zróżnicowanych intencjach?

Kategorie rozwinięte przez Quacka nie tylko zastępują „poetykę braku i nieobecności” opowieścią o konkretnych ludziach uwikłanych w rzeczywistość społeczną, ale pozwalają również wykroczyć poza poszukiwanie funkcjonalnych ekwiwalentów religii. Tak zdefiniowana nonreligijność w równej mierze obejmuje świeckie alternatywy praktyk religijnych i tekstów kulturowych, strategie nieangażowania się w określone wierzenia / praktyki religijne, rozmaite formy otwartej kontestacji, estetyzacji, merkantylizacji, upolitycznienia, redefiniowania jako dziedzictwo takich treści, które na innym poziomie, lokalnie praktykuje / rozpoznaje się jako religijne¹⁵.

Praktyczną ilustracją przedstawionych tu rozważań jest interpretacja wywiadu, który przeprowadziłem z uczestnikiem V Ogólnopolskiego Zlotu Ateistów — kolejnej edycji trzydniowych spotkań organizowanych przez warszawskie stowarzyszenie Koalicja Ateistyczna. Pogłębiony wywiad etnograficzny odbył się w 2018 roku na terenie ośrodka wypoczynkowego Anpol w Sulejowie i trwał 65 minut. Respondent miał 34 lata oraz wykształcenie wyższe (tytuł inżyniera). Poniżej zamieszczam fragmenty rozmowy, które poddaję dalej analizie: narrację o przyłączeniu się do „środowiska ateistycznego” oraz narrację o relacjach w miejscu pracy:

J.S. — *To w jaki sposób trafiłeś na środowisko ateistyczne?*

Res. — *Na środowisko ateistyczne trafiłem przez przypadek, bo to się zaczęło w taki sposób, że... kiedyś od kogoś usłyszałem, że istnieje możliwość wystąpienia z Kościoła, że mamy prawa konstytucyjne, że możemy z Kościoła występować. Usłyszałem takie słowo jak apostazja. [...] No i zacząłem szukać tego w internecie, po jakimś czasie. Co to było za słowo? W jaki sposób się występuje z Kościoła? No i wpisałem frazę w Google, jak wystąpić z Kościoła? Oczywiście, nie, znalazłem, znalazłem też o apostazji, ale też trafiłem na stronę Wystąp.pl. I tam*

¹⁵ Ciekawe opracowanie zbiorowe na ten temat to na przykład: *Religious Indifference New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion* (Quack, Schuh 2017). O procesie reinterpretowania praktyk i symboli religijnych jako dziedzictwa w rezultacie konfliktów społecznych pisała Lori Beaman w tekście *Freedom of and Freedom from Religion: Atheist Involvement in Legal Cases* (Beaman, Tomlins 2015, s. 39–52).

trafiłem też na st... na takie coś jak występowanie po włosku. Też przy okazji czytałem, dlaczego apostazja nie służy do występowania z Kościoła tak naprawdę. No i skontaktowałem się z [imię i nazwisko poufne — J.S.]. Z administratorem strony Wystąp.pl. No i zacząłem procedurę. Ten fakt, że rozpocząłem procedurę, oczywiście wtedy cały czas byłem nieświadomy, że istnieje coś takiego jak środowisko ateistów, które tam spotyka się co jakiś czas z jakiejś tam okazji [...]

J.S. — I to zainicjowało w ogóle twoje wejście w środowisko?

Res. — To zainicjowało właśnie moje wejście, wejście w środowisko.

J.S. — Później korzystałeś jeszcze z nowych mediów? To znaczy z grup dyskusyjnych, blogów, albo nie wiem, portali informacyjnych, wideoblogów na YouTube?

Res. — Czytywałem takie portale jak Apostazja.pl, był taki portal kiedyś jak... Ateści.pl albo Ateista.pl, już nie pamiętam, ale on chyba już nie istnieje. Racjonalista.pl przede wszystkim, później rozpoczęła się Świecka Polska, do której należą, chociaż jeszcze nie formalnie. Jeśli chodzi o takie... o kontaktowanie się z innymi ludźmi, specjalnie do tego założyłem konto na Facebooku, które kiedyś miałem. Skasowałem, ale przywróciłem je sobie, bo było mi potrzebne do kontaktowania się z różnymi ludźmi z tego środowiska. I w zasadzie to wszystko. Na co dzień raczej nie mam czasu, żeby się tak zaczytywać w tych książkach, portalach internetowych bo... jestem aktywny zawodowo, przy okazji robię studia magisterskie zaocznie, weekendami, tak że czasu mam bardzo mało.

J.S. — Mhm i co było motorem, żeby skorzystać z tych kanałów informacji? Co Cię zmotywowało, żeby poszukać tych wszystkich stron?

Res. — Chęć dowiadywania się różnych informacji o nowych spotkaniach. To było pierwsze, w zasadzie najważniejsze. Bo takie wyjazdy właśnie do Krakowa, do Warszawy, do Sulejowa, do Czyżowa czy takie inne tego typu miejsca, w których organizuje się różne spotkania, są dla mnie w tym momencie najważniejsze. Są priorytetem.

J.S. — A powiedz mi czym dla Ciebie są takie zjazdy, takie jak dzisiaj? Albo te, w których uczestniczyłeś, innych? Wydarzenia, marsze...? Albo skupmy się może najpierw na na zjazdach, bo to może coś innego dla Ciebie.

Res. — No jest to miła odmiana. Jest to... spotkanie się z przyjaciółmi, ze znajomymi, z kolegami z koleżankami ze Świeckiej Polski, do której teraz należą. Jest okazją do porozmawiania z autorami niektórych książek. Kupienia niektórych książek oczywiście. Oczywiście niektóre książki mogą też kupić przez księgarnię internetową. Taka forma też mi odpowiada. Zresztą książki kupowałem przez księgarnie internetowe na Racjonalista.pl, wspierając jednocześnie ten portal. Kupując je przez Racjonalistę odrobinę drożej. Ale przy okazji... te panele dyskusyjne, te występy różnych ludzi, prezentacje, one są bardzo cennym źródłem wiedzy. To są, to jest wiedza z... można by powiedzieć, bardzo starannie przygotowana... która jest cennym zbiorem wiedzy, oczywiście staram się wszystko nagrywać, aby mieć do tego później dostęp [...].

J.S. — Właśnie miałem się zapytać, jak na przykład... bo powiedziałaś o tacie, mamie, a byłem ciekawy, jak na przykład twoje środowisko zareagowało na to... bo jawnie mówisz, że jesteś ateistą, tak?

Res. — *To znaczy jeżeli ktoś zapyta, to ja tego nie ukrywam, ale też nie afiszuję się z drugiej strony. Moje środowisko, czyli koledzy z pracy, najbliżsi koledzy, z którymi współpracuję na co dzień... biorą takie tematy też bardzo na serio, ale też bardzo często z tego żartują. Ze mnie, z tego środowiska, że... ateizm to tylko taka inna religia, ale to też bardziej chyba tylko po to, żeby sprowokować, sprowokować mnie do rozmowy, lub też szydzić sobie też przy okazji, ale też w taki, no koleżeński, koleżeński sposób. Nie spotykam się z ostracyzmem społecznym z... prześladowaniem takim szeroko pojętym. Raczej to jest przyjmowane, w sposób... albo życzliwy, albo obojętny. Jeżeli ktoś żywi urazę do mnie z tego tytułu, że jestem ateistą, to w każdym bądź razie nie ujawnił mi tego. A często, właśnie, też sama koncepcja ateizmu... bo wielu moich znajomych nigdy nie spotkało się z kimś, kto by był ateistą i oni by byli też przekonani, zwłaszcza mój szef obecny, szef mojego zespołu, był przekonany, że ateista to z całą pewnością to ktoś zły, przeklęty, trzeba go tępić. Ale z biegiem czasu, kiedy miał ze mną coraz bliższy kontakt, więcej ze mną rozmawiał, to był przekonany, że ateści to ludzie tacy sami jak... każdy inny człowiek. W zasadzie to był nawet, chwilami był przekonany, że taki ateista jak ja, bardziej etyczny w swoich postępowaniach niż większość katolików... Po prostu przekonałem go do siebie w jakiś sposób. Często też sam wywoływał rozmowy na temat... ateizmu, na temat tego, jak to się dzieje, że dlaczego ja twierdzę, że Boga nie ma. Słuchał cierpliwie moich wywodów, moich twierdzeń. Hipotez różnych naukowców, o których też nigdy wcześniej nie słyszał, bo nie interesował się tym. No był zaszokowany też i... zaciekawiony w ogóle samą koncepcją [...].*

W dyskusji przeprowadzonej przed wywiadem respondent nazwał się „ateistą”. W trakcie nagrania zaproponowałem więc, aby „subiektywnie zdefiniował” użyte słowo, co początkowo sprawiło mu trudność. Jednak podczas dalszej rozmowy podzielił się ze mną rozbudowanymi przemyśleniami związanymi z zadeklarowaną wcześniej tożsamością — to sytuacja wywiadu etnograficznego była dla niego nowa. Mój rozmówca okazał się biegły w grach językowych polegających na opisywaniu i uzasadnianiu swoich przekonań. Zainteresowało mnie, w jakich okolicznościach nabył tę umiejętność.

Aby usystematyzować wywód, zacytowane fragmenty podzieliłem na opowieści dotyczące trzech typów relacji społecznych, w jakich znalazł się interlokutor — subiektywnie na tyle istotnych, że postanowił wykorzystać je do autoprezentacji w trakcie rozmowy. Gdy osadzimy je w kontekście całego wywiadu, zadeklarowana „ateistyczna” tożsamość zostanie naświetlona z interesującej perspektywy.

(1) Apostazja a konieczność poszukiwania wiedzy poza instytucjami religijnymi. Respondent przeszedł socjalizację pierwotną w rodzinie katolickiej. Opowiedział, że w wieku około 11 lat uważał katolicyzm za „jedyną religię, którą wyznają wszyscy ludzie”. Wyłomem w tym

obrazie świata okazały się dla niego rozmowy z „jedynymi krewnymi niebędącymi katolikami” — osobami należącymi do Świadców Jehowy. Złożone czynniki, które opisuje raczej jako „proces” niż „konkretne wydarzenie”, uwarunkowały jego późniejszą dekonwersję religijną. Nie wpłynęło to negatywnie na jego stosunki z obojgiem rodziców, jednak swoje poglądy postanowił ukrywać przed dalszymi krewnymi. W miejscu zamieszkania nie posiadał sieci znajomości, które w kontekście jego zmienionych przekonań pełniłyby funkcję struktur uwiarygadniania subiektywnego światopoglądu¹⁶. Gdy dowiaduje się o takiej możliwości, postanawia dokonać aktu apostazji. Kościelna procedura wydaje mu się oczywistym kierunkiem postępowania, jednak proces jawi się jako skomplikowany. Sam nie posiada odpowiedniej wiedzy oraz nie wie, do jakich osób mógłby się zwrócić w celu uzyskania potrzebnego wsparcia. W polu religijnym rozmówca zajmował pozycję zdominowaną, czego nie równoważyły inne dostępne mu formy kapitału. Napotkane trudności zachęciły go do poszukiwania nieoficjalnych źródeł wiedzy — sięgnął do materiałów zamieszczonych w internecie, co wprowadziło go w obszar aktywności nonreligijnych ruchów o charakterze sekularystycznym. Nisza związana z brakiem dostępu do wiedzy i prostych procedur w obrębie samych instytucji religijnych została zagospodarowana przez organizacje nonreligijne, co w analizowanym przypadku stało się pomostem do budowania nowej tożsamości zbiorowej. Dla mojego rozmówcy wiedza o religii katolickiej budowana spoza pola religijnego była początkowo pochodną pozycji, jaką zajmował on w obrębie tego pola, jednak następnie poszerzyła się o kolejne aspekty.

(2) Ateizm a poczucie przynależności. W ramach prowadzonych przeze mnie badań okazało się, że trzy organizacje pozarządowe (Koalicja Ateistyczna, Fundacja im. Kazimierza Łyszczyńskiego i Stowarzyszenie Wszechnicy Oświeceniowo-Racjonalistycznej) wyspecjalizowały się w organizacji wydarzeń integrujących aktywistów, odbiorców ich działań i agentów zajmujących inne pozycje społeczne, niekiedy również w polu władzy (politycy, artyści, publicyści itd.) — z wydarzeń cyklicznych należy tu wymienić krakowskie Dni Świeckości, warszawskie Dni Ateizmu oraz zloty organizowane osobno przez Koalicję Ateistyczną i Fundację im. Kazimierza Łyszczyńskiego). Uczestniczący w takich wydarzeniach agenci związani z różnymi nonreligijnymi praktykami (twórcy i konsumenci tych praktyk) mogli na tej podstawie rozwijać charakterystyczny, nonreligijny

¹⁶ „Niewiarę” jako „podtrzymywaną rzeczywistość subiektywną” analizuje Tyrała (2014a, s. 219–237).

kapitał społeczny¹⁷. Nie jest zaskoczeniem, że prowadząc badania etnograficzne dotarłem również na zloty ateistów. Ta sama siła grawitacji działająca w przestrzeni społecznej wpływała na mojego respondenta. Zawiązanie znajomości z działaczami jednej organizacji umożliwiło mu rozwijanie kolejnych kontaktów. Nowe relacje uwarunkowały też rodzaj podejmowanej przez interlokutora konsumpcji kulturowej (książki, artykuły, nagrania) — konsumowane treści, poza innymi aspektami (np. zaspokojenie ciekawości), ukonstytuowały jego kompetencję pomocną przy nawiązywaniu i podtrzymywaniu znajomości w takich miejscach integracji społecznej.

(3) Ateizm a wyzysk epistemiczny. Kategoria „wyzysk epistemiczny” Nory Berenstein (2016) może posłużyć do sproblematyzowania opisanych przez interlokutora relacji w jego miejscu pracy. Wyzysk epistemiczny definiuję jako źródło dodatkowego, wymuszonego wysiłku intelektualnego. W analizowanym kontekście osoba reprezentująca określoną tożsamość i poglądy (niezrozumiałe dla pozostałych agentów) znajduje się w powtarzającej się sytuacji, w której musi wyjaśniać konteksty swojego statusu mniejszościowego — agenci, którzy takiej wiedzy nie posiadają, ale chcieliby ją posiadać, jednocześnie cedują pracę potrzebną do jej pozyskania na reprezentanta grupy mniejszościowej. Komunikowanie tożsamości nonreligijnej okazało się więc przyczyną zwiększenia wysiłku potrzebnego do utrzymania zajmowanej pozycji zawodowej. Przytoczona opowieść pokazuje również, że skłonność do jednoznacznej strukturyzacji działań i przekonań na „religijne” i „niereligijne” ma pewien związek z sytuacjami wyzysku epistemicznego — dyspozycja do stanowczych, prostych kategoryzacji jest poręcznym narzędziem obrony własnej tożsamości. Zadeklarowana tożsamość generuje dodatkową pracę zwłaszcza w kontekście opisanych przez respondenta relacji hierarchicznych. W ramach analizowanej opowieści kapitał kulturowy związany z konstruowaniem ateistycznej tożsamości stał się jednocześnie zasobem wymaganym do budowania pozytywnych relacji z przełożonym.

Powyższy przykład pokazuje społeczne uwikłanie (sprawczość i ograniczenia), które kryją się za słowem „ateizm” — relacjonalność tej nonreligijnej sygnatury tożsamościowej. Zadeklarowana tożsamość to nie tylko ślad na przykład potrzeb *m i t y c z n y c h* (potocznych antropologii, narracji kosmologicznych), ale też złożone narzędzie wykorzystywane w kon-

¹⁷ Wspomniany kapitał społeczny warto sproblematyzować w kontekście polityki tożsamościowej oraz sekularyzmu. Takie uszczegółowienie nie jest jednak przedmiotem bieżącej analizy. Z tego powodu użyłem tu bardziej ogólnego określenia „nonreligijny kapitał społeczny”.

taktach z innymi ludźmi, oraz ślad pewnego jednostkowego losu — trajektorii życiowych zrozumiałych dopiero, gdy zostaną osadzone w kontekście lokalnego porządku społeczno-kulturowego. Nonreligijny relacjonalny słownik to zachęta, aby takie (i pokrewne) konteksty poddawać pogłębionej interpretacji.

RELIGION-RELATED FIELD — UWAGA KRYTYCZNA

Termin *religion-related field* został zaproponowany jako doprecyzowanie kategorii *nonreligion*, odnoszącej się do całego omawianego pola badań. Jednak kategoria pola narzuca tu określone presupozycje. Jeśli stosowalibyśmy go konsekwentnie, to powinniśmy też istotnie zawęzić obszar podejmowanych tematów. Na zbliżony problem zwrócili uwagę już inni badacze:

„Kolejna trudność pojawia się w związku z *illusio* podzielanym w ramach Bourdieuańskiego pola. Aby pojęcia takie jak «pole powiązane religijnie» [religion-related field] (Quack, 2013) czy «pole religijno-ideologiczne» (por. Karstein, 2013) mogły zostać uznane za Bourdieuańskie, zaangażowani w nie aktorzy nie tylko musieliby wierzyć w wartość gry, którą prowadzą w różnych polach, z których się wywodzą (takich jak nauka, polityka, edukacja itp.). Aktorzy ci musieliby przy tym tak samo wierzyć w [swoistą — J.S.] wartość swoich religijnie powiązanych wypowiedzi i działań. Bliski związek między wartością, jaką ludzie tacy jak Richard Dawkins przypisują swoim wypowiedziom związanym z nauką, i wartością, jaką przypisują swoim twierdzeniom związanym z religią, skłania nas do zakwestionowania poglądu, że osoby zaangażowane w pole powiązane religijnie mogłyby rzeczywiście podzielać między sobą wspólne [charakterystyczne dla tego pola — J.S.] *illusio* i tym samym tworzyć «pole» w Bourdieuańskim sensie” (Wohlrab-Sahr, Kaden 2014, s. 118–119).

Wartość zacytowanego spostrzeżenia nie polega na tym, że przywołany tu Richard Dawkins oraz inni aktywiści o podobnym do niego profilu działalności społecznej faktycznie nie podzielają przekonania o wartości gry (*illusio*), w której wspólnie uczestniczą, i nie konkurują o specyficzne dla środowisk sekularystycznych oraz humanistycznych formy władzy (na potrzeby prowadzonej refleksji mogą zawiesić swoje sądy w tym zakresie)¹⁸. Istotny wydaje mi się inny, możliwy do wysnucia z tego fragmentu

¹⁸ Pytania o możliwość funkcjonowania pól w odniesieniu do tożsamości sekularystycznych mogą pojawić się w kontekście na przykład analizy relacji (prób renegotiacji dominujących dyskursów) między przedstawicielami *nowego ateizmu* i ruchu *atheism plus* — temat został zarysowany w dysertacji doktorskiej Alana Nixona (2014). Interesująca jest również

wniosek — mianowicie to, że postulowanie istnienia partykularnego pola powiązanego religijnie musi każdorazowo opierać się na zebranych i przedstawionym materiale empirycznym. Jego istnienia nie należy zakładać na poziomie wyboru słownika — kategoria *religion-related field* jako ogólna nazwa dla badań nad nonreligijnością ma charakter postulatyczny i nieempiryczny, jako kategoria szczegółowa może natomiast okazać się użyteczna. W tym kontekście warto zacytować komentarz Loïca Wacquanta:

„Uzmysłowienie sobie, że przestrzeń społeczna (a nie pole) jest konstrukcją generalną, która «zmusza» pojęcia habitusu i kapitału do generowania praktyk, wyjaśnia powracające trudności i rozwiązuje niezliczone fałszywe problemy. Po pierwsze, przypomina nam, że, patrząc historycznie, pola są stosunkowo *rzadkimi zwierzętami*, które istnieją wyłącznie w pewnych sferach działania i tylko w zaawansowanych formacjach społecznych, takich, które zostały poddane dostatecznej dyferencjacji [...]. Zdecydowana większość działań społecznych odbywa się w przestrzeniach społecznych, które tym właśnie są, przestrzeniami społecznymi, czyli wielowymiarowymi rozkładami społecznie efektywnych własności (kapitałów), określających zespół ustrukturyzowanych pozycji, na podstawie których przewidzieć można podejmowane strategie. Nie są one jednak polami, ponieważ nie posiadają zinstytucjonalizowanych granic, barier wejścia i specjalistów w budowaniu właściwych dlań źródeł autorytetu i socjodycei. Taka rewizja pozwala nam uniknąć komicznego mnożenia pól i form kapitału *ad infinitum* [...]” (Wacquant, Akçaoğlu 2016, s. 182–183).

Kategorię *nonreligion* można więc stosować jako termin generalny opisujący określoną rodzinę relacji w ramach przestrzeni społecznej. Mówiąc o „rodzinie relacji”, odnoszę się do Wittgensteinowskiej kategorii „podobieństwo rodzinne” (Wittgenstein 2012, s. 50–51). Niekiedy praktyki pozostające w relacji do tego, co religijne, będą przejawiały się jako: prawo do tezauryzacji partykularnego obiektu muzealnego; innym razem w postaci autonomii ekspresji artystycznej; jako tekst antropologiczny; niekiedy będą też taktykami ustanawiania jednostkowego dystansu (jako indyferentyzm) agentów zarówno wobec dyskursów religijnych, jak i irreligijnych (krytycznych wobec religii); oraz jako intencjonalne tworzenie sekularystycznych dyskursów tożsamościowych itp. Jedynie niektóre z tych praktyk z uwagi na stopień autonomii, oraz zaobserwowane relacje między twór-

książka Stephena LeDrewa (2016), który opisuje warunkowanie się ideologii i dyskursów w obrębie kształtujących się ruchów nonreligijnych. Z kolei różnice polityczne pomiędzy elitarnymi twórcami dyskursów sekularystycznych a odbiorcami tych dyskursów w Stanach Zjednoczonych Ameryki interesująco opisali Richard Cimino, Christopher Smith, Gerrit Cziehso (2020).

cam i odbiorcami specyficznych form działania, będzie można opisać jako *religion-related field*. Pozostałe są po prostu wyszczególnionymi na zasadzie podobieństwa rodzinnymi relacjami w przestrzeniach społecznych.

Nowe pole zainteresowań jest podstawą do uprawiania komparatystyki, czyli międzykulturowego oraz historycznego badania zróżnicowania nonreligijnych form działania i przejawów myślenia. Wspólny język opisu daje też możliwość innego spojrzenia na wybrane zjawiska współwystępujące i warunkujące się w ramach jednego studiowanego społeczeństwa. Tworzenie coraz lepszych możliwości myślenia kontekstowego, a zarazem porównawczego, jest przedsięwzięciem, dzięki któremu wyszczególnienie nonreligijnego pola badań można postrzegać jako projekt, za którym kryją się ambitne cele poznawcze.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym tekście starałem przybliżyć czytelnikowi tematykę *nonreligion studies* oraz przełożyć na język polski, za sprawą przeprowadzonych rozważań, praktyczny sens pojęć *nonreligion* i *religion-related field* (w ramach przekładu nadać im autorską interpretację, niesprzeczną z intencjami wcześniejszych autorów i przeciwdziałać ich powierzchownej recepcji). Uważam, że język rozwijany w obszarze studiów nad nonreligijnością stanowi wartościowe uzupełnienie innych perspektyw badawczych obecnych w humanistyce i naukach społecznych. Wykazałem też różny zakres znaczeniowy i odmienne zastosowania terminów *nonreligion* i *religion-related field*. Nie chciałbym jednak, aby moje uwagi uchodziły za osobne rozwiązanie teoretyczne. Starałem się jedynie oczyścić istniejącą teorię z pewnych nieprecyzyjnych zastosowań języka. Taki nieporządek analityczny zmniejsza bowiem potencjał terminów oraz generuje dodatkowe problemy teoretyczne (jak te wskazane w przywołanym wcześniej cytacie z pracy Moniki Wohlrab-Sahr i Toma Kadena [2014]).

BIBLIOGRAFIA

- Bailey Edward I., 1997, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Peeters, Leuven.
- Beaman Lori G., 2015, *Freedom of and Freedom from Religion: Atheist Involvement in Legal Cases*, w: Lori G. Beaman, Steven Tomlins (red.), *Atheist Identities: Spaces and Social Contexts*, Springer, New York, s. 39–52.
- Beaman Lori G., Stacey Timothy (red.), 2021, *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Beaman Lori G., Tomlins Steven (red.), 2015, *Atheist Identities: Spaces and Social Contexts*, Springer, New York.

- Berenstein Nora, 2016, *Epistemic Exploitation*, „Ergo”, t. 22(3), s. 569–590.
- Blanes Ruy, Oustinova-Stjepanovic Galina (red.), 2017, *Being Godless: Ethnographies of Atheism and Non-Religion*, Berghahn Books.
- Bourdieu Pierre, 1996, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2009, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. Joanna Stryczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bourdieu Pierre, Johnson Randal, 1993, *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bouwers Eveline G., Nash David (red.), 2022, *Demystifying the Sacred: Blasphemy and Violence from the French Revolution to Today*, De Gruyter, Oldenbourg.
- Bubík Tomáš, Rimmel Atko, Václavík David, 2020, *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Non-Religion*, Routledge, London.
- Bullivant Stephen, 2020, *Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies’: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion*, „Social Compass”, t. 67(1), s. 86–102.
- Bullivant Stephen, Ruse Michael (red.), 2013, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford Academic, Oxford.
- Bullivant Stephen, Ruse Michael (red.), 2021, *The Cambridge History of Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Campbell Colin, 1971, *Toward a Sociology of Irreligion*, The Macmillan Press, London.
- Cimino Richard, Smith Christopher, Cziehso Gerrit, 2020, *The Political Divide Between Lay and Elite Atheism*, „Secularism and Nonreligion”, t. 9: 5 (<https://secularismandnonreligion.org/articles/10.5334/snr.117>).
- Cotter Christopher R., Quadrio Philip, Tuckett Jonathan (red.), 2017, *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht.
- Davie Grace, 2007, *The Sociology of Religion*, SAGE, London.
- Deer Cécile, 2014, *Doxa*, w: Michael Grenfell (red.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London, s. 114–125.
- Eliade Mircea, 1996, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz Clifford, 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Halemba Agnieszka, 2019, *Postreligijne i niereligijne wykorzystanie budynków kościelnych na przygraniczu polsko-niemieckim*, „Etnografia Polska”, t. 63(1–2), s. 5–22.
- Halemba Agnieszka, 2023a, *Church Building as a Secular Endeavour: Three Cases from Eastern Germany*, „Religions”, t. 14(3): 287 (<https://doi.org/10.3390/rel14030287>).
- Halemba Agnieszka, 2023b, *Religious, Nonreligious, and Faith-Based Activism in the Rebuilding of the Garrison Church in Potsdam*, „Religion, State and Society”, t. 51(1), s. 49–64.
- Hardy Cheryl, 2014, *Social Space*, w: Michael Grenfell (red.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London, s. 229–249.
- Heelas Paul, Woodhead Linda, 2005, *Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford.

- Houtman Dick, Aupers Stef, 2007, *The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 46(3), s. 305–320.
- Houtman Dick, Mascini Peter, 2002, *Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 41(3), s. 455–473.
- Jankowski Przemysław, 2015, *Kiedy boga nie ma*, Rozpisani.pl (e-book).
- Jansson Anton, 2023, *Review Essay: The History of Atheism, Secularism, and Humanism: Recent Works and Future Directions*, w: Charlotte A. Lerg, Johan Östling, Jana Weiß (red.), *History of Intellectual Culture 2/2023: Modes of Publication*, De Gruyter, Berlin–Boston, s. 163–188.
- Karstein Uta, 2013, *Konflikt um die symbolische Ordnung: Genese, Struktur und Eigensinn des Religios-Weltanschaulichen Feldes in der DDR*, Ergon, Würzburg.
- LeDrew Stephen, 2016, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, Oxford Academic, New York.
- Lee Lois, 2012, *Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies*, „Journal of Contemporary Religion” 27(1), s. 129–139.
- Lee Lois, 2015, *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*, Oxford Academic, Oxford.
- Maton Karl, 2014, *Habitus*, w: Michael Grenfell (red.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London, s. 48–64.
- Moore Rob, 2014, *Capital*, w: Michael Grenfell (red.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London, s. 98–113.
- Nixon Alan G., 2014, „New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews”, rozprawa doktorska nr 98061264, Western Sydney University.
- Quack Johannes, 2013, *Was ist „Nichtreligion”? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes*, w: Steffen Führding, Peter Antes (red.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, V&R unipress, Göttingen.
- Quack Johannes, 2014, *Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion’*, „Method and Theory in the Study of Religion”, t. 26(4–5), s. 439–469.
- Quack Johannes, Schuh Cora (red.), 2017, *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Springer, Cham.
- Rejowska Agata, 2020a, *Between Ritual and Performance: Humanist Marriage Ceremonies in Poland*, „Polish Sociological Review”, nr 2, s. 245–260.
- Rejowska Agata, 2020b, *‘System of Collective Representations’ in Humanist Marriage Ceremonies in Poland*, „Social Compass”, t. 67(3), s. 479–495.
- Rejowska Agata, 2022, *In Search of Authenticity: Humanist Weddings in the Polish Context*, „Religions”, t. 13(7): 631 (<https://doi.org/10.3390/rel13070631>).
- Rejowska Agata, 2024, *Humanist Marriage Ceremonies in Poland: Re-enchantment and Four Social Constructions of the Sacred*, „Religion”, t. 54(1), s. 40–61.
- Sztandar-Sztanderska Karolina, 2010, *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Świrek Krzysztof, 2023, *Życie po Bourdieu*, „Dwutygodnik.com”, (352) (<https://www.dwutygodnik.com/artukul/10546-zycie-po-bourdieu.html> [dostęp: 20.01.2024]).
- Thomson Patricia, 2014, *Field*, w: Michael Grenfell (red.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London, s. 65–80.

- Tomlins Steven, Bullivant Spencer (red.), 2016, *The Atheist Bus Campaign: Global Manifestations and Responses*, Brill, Leiden.
- Trzebiatowska Marta, 2018, *Sovereign of Herself: Women's Narratives of 'Lived Atheism'*, „Secularism and Nonreligion”, t. 7(2), s. 1–11.
- Trzebiatowska Marta, 2019, *'Atheism Is Not the Problem. The Problem Is Being a Woman': Atheist Women and Reasonable Feminism*, „Journal of Gender Studies”, t. 28(4), s. 475–487.
- Trzebiatowska Marta, 2021, *Presuming Religious Congruence? The Nonreligious and Catholicism in Poland*, „Social Compass”, t. 68(4), s. 653–670.
- Tyrała Radosław, 2009, *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź”, nr 5–6 (607–608), s. 5–16.
- Tyrała Radosław, 2013a, *Konwersja na niewiarę w polskiej rzeczywistości. Uwarunkowania, przebieg, konsekwencje*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 4, s. 175–188.
- Tyrała Radosław, 2013b, *Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 12, nr 3, s. 67–79.
- Tyrała Radosław, 2014a, *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*, Nomos, Kraków.
- Tyrała Radosław, 2014b, *Piętno a (de)materializacja kultury niereligijnej*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 13, nr 2, s. 135–152.
- Tyrała Radosław, 2015, *Ateista, agnostyk, niewierzący...? Socjologii niereligii problemy z terminologią*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 149–18.
- Tyrała Radosław, 2017, *Is Atheism a Religion? On Socio-Anthropologic Cognitive Imperialism and Problems That Follow*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 13, nr 1, s. 128–141.
- Tyrała Radosław, 2018, *Living without God in a Religious Country: Polish Nonbelievers as a Cultural Minority*, „Social Compass”, t. 65(1), s. 131–144.
- Vorpahl Jenny, Schuster Dirk (red.), 2020, *Communicating Religion and Atheism in Central and Eastern Europe*, De Gruyter, Berlin–Boston.
- Wacquant Loïc, 2016, *Zwięzła genealogia i anatomia habitusu*, tłum. Tomasz Warczok, „Praktyka Teoretyczna”, nr 3(21), s. 163–173.
- Wacquant Loïc, 2017, *Cztery generalne zasady zastosowania Bourdieu w działaniu*, tłum. Tomasz Warczok, „Kultura i Rozwój”, nr 45, s. 65–79.
- Wacquant, Loïc, 2019, *Bourdieu's Dyad: On the Primacy of Social Space and Symbolic Power*, w: Jörg Blasius, Frédéric Lebaron, Brigitte Le Roux, Andreas Schmitz (red.), *Empirical Investigations of Social Space*, Springer, Berlin, s. 15–21.
- Wacquant Loïc, Akcaoğlu Aksu, 2016, *Praktyka i władza symboliczna u Bourdieu: spojrzenie z Berkeley*, tłum. Tomasz Warczok, „Praktyka Teoretyczna”, nr 3(21), s. 174–191.
- Wittgenstein Ludwig, 2012, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wohlrab-Sahr Monika, Kaden Tom, 2014, *Exploring the Non-religious Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict*, „Archives de sciences sociales des religions”, nr 167, s. 105–125.
- Zuckerman Phil, 2008, *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*, New York University Press, New York.
- Zuckerman Phil (red.), 2010, *Atheism and Secularity*, Praeger, Santa Barbara.
- Zuckerman Phil, 2011, *Faith No More: Why People Reject Religion*, Oxford Academic, New York.
- Zuckerman Phil, Galen Luke W., Pasquale Frank L. (red.), 2016, *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*, Oxford Academic, New York.

Zuckerman Phil, Shook John R. (red.), 2017, *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford Academic, Oxford.



GUS, *NSP2021_instrukcja-do-samospisu-jezyk-polski* (https://spis.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/NSP2021_instrukcja-do-samospisu-jezyk-polski.pdf [dostęp: 20.01.2024]).

Nonreligion in a Complex Future (<https://www.youtube.com/@nonreligioninacomplexfuture/videos> [dostęp: 20.01.2024]).

NONRELIGION AS A RELATIONAL CATEGORY

Jacek Skrzypek

Abstract

The article analyses the terms “nonreligion” and “religion-related field” — its aim being to better translate their pragmatic meanings into Polish. Moreover, the author argues that the term “religion-related field”, understood as a general category for the entire area of nonreligion studies, entails the adoption of unnecessary presuppositions. Postulating such a field should always be grounded on empirical material. In order to formulate a general description of the perspective developed in nonreligions studies, the author proposes that Loïc J. D. Wacquant’s interpretation of Pierre Bourdieu’s sociology be adopted. Within this framework, the category of nonreligion can be understood as a set of practices delineated by researchers based on familial resemblance within the social space being examined.

key words: anthropology of religion, sociology of religion, nonreligion, religion-related field, secularization, semiosphere, Pierre Bourdieu

słowa kluczowe: antropologia religii, socjologia religii, nonreligijność, pole powiązane religijnie, sekularyzacja, semiosfera, Pierre Bourdieu