

# Radosław Tyrała

---

## Piętno a (de)materializacja kultury niereligijnej

---

Studia Humanistyczne AGH 13/2, 135-152

---

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Radosław Tyrała\*

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

### PIĘTNO A (DE)MATERIALIZACJA KULTURY NIERELIGIJNEJ

W niniejszym artykule zajmuję się kwestią związku między statusem mniejszościowym zbiorowości niewierzących a stopniem materializacji kultury tej grupy. Stawiam tezę, że wynikające z takiego statusu procesy dyskryminacji i stygmatyzacji dotyczące przedstawicieli mniejszości powodują brak manifestowania kultury mniejszościowej za pomocą materialnych nośników znaczeń. Pokazuję, jak proces ten zachodził w odniesieniu do kultur niereligijnych, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu polskiego. Pokazuję też zmiany, które dokonują się w tym zakresie w XXI wieku. Od kilku lat w świecie Zachodu, w tym również w Polsce, zauważyć można bowiem silnie postępujący proces materializacji kultury niereligijnej. Szczegółowo analizuję przyczyny i przejawy tego procesu.

Słowa kluczowe: niewierzący, nowy ateizm, kultura materialna, status mniejszościowy

### PROBLEM BADAWCZY I KONCEPTUALIZACJA KLUCZOWYCH POJĘĆ

Interesować mnie tutaj będzie następujący problem badawczy: czy istnieje związek między statusem mniejszościowym grup a stopniem (de)materializacji ich kultur. Zakładam, że taki związek istnieje. Jak sądzę, przedstawiciele grup mniejszościowych – zwłaszcza w sytuacji znacznego nacisku ze strony grupy dominującej – rzadko będą publicznie manifestować swoją przynależność kulturową, tym bardziej używając do tego celu materialnych nośników. Dzieje się tak głównie z powodu możliwości wystąpienia negatywnych reakcji ze strony przedstawicieli grupy dominującej. Dematerializację kultury można więc potraktować jako swego rodzaju strategię obronną stosowaną przez przedstawicieli grup mniejszościowych w warunkach silnego zdominowania.

Louis Wirth w swojej definicji grupy mniejszościowej (zob. 1945: 347–348) wyróżnia nierówny sposób traktowania i wykluczenie oraz subiektywne poczucie dyskryminacji jako ważne kryteria bycia taką grupą. Choć nie używa on terminu stygmatyzacja, z pewnością zgodziłby się z tym, że doświadczenie stygmatyzacji jest częstym udziałem przedstawicieli takich grup.

Spotkać się można z różnymi sposobami konceptualizowania relacji między pojęciami „stygmatyzacja” i „dyskryminacja”. Interesującego przeglądu możliwych związków, które

---

\* Adres do korespondencji: Radosław Tyrała, Wydział Humanistyczny, AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie, ul. Gramatyka 8a, 30–071 Kraków, e-mail: rtyrala@agh.edu.pl.

zachodzą między tymi terminami dokonuje Elżbieta Czykwin, która traktuje te pojęcia w sposób względnie rozłączny (zob. 2008: 15–76). Definiując stygmatyzację, odnosi się ona do podejścia Ervinga Goffmana (zob. 2005), zaś dyskryminację<sup>1</sup> definiuje za *Słownikiem socjologicznym* Krzysztofa Olechnickiego i Pawła Załęckiego jako:

nierówne traktowanie jednostek lub grup społecznych przez odmawianie im udziału w przywilejach, prestiżu czy władzy, oparte jedynie na nieprzychylnym nastawieniu i uprzedzeniach ze względu na pewne ich rzeczywiste lub domniemane (przeważnie) cechy, np. przynależność klasową, rasę, płeć, wyznanie (zob. Czykwin 2008: 36; por. Olechnicki i Załęcki 1998: 49–50).

Choć autorka wspomina, że oba te pojęcia mają częściowo wspólny zakres znaczeniowy, to skupia się przede wszystkim na różnicach między nimi (zob. Czykwin 2008: 36). Pierwsza z wymienionych różnic polega na tym, że dyskryminacja dotyczy zjawisk makrospołecznych, przeważnie kontekstu instytucjonalnego, stygmatyzacja zaś ma charakter interakcyjny i odnosi się do relacji międzyludzkich. Różnica druga – stanowiąca zresztą konsekwencję pierwszej – polega na tym, że dyskryminacja ma na ogół charakter uświadomiony, zaś stygmatyzacja nieuświadomiony. Różnica trzecia – teoria dyskryminacji koncentruje się na perspektywie dyskryminujących, a nie dyskryminowanych, zaś w przypadku teorii stygmatyzacji wygląda to odwrotnie. Czwartą cechą dystynktywną stanowi fakt, że dyskryminacja jest najczęściej skutkiem stygmatyzacji, a nie na odwrót. Podaje tu przykład kobiet, które mogą być napiętnowane stygmatem głupoty i w wyniku tego dyskryminowane politycznie, ekonomicznie i instytucjonalnie. Zdaniem E. Czykwin konsekwencje nietożsamości tych dwóch terminów nie wyczerpują się w samym tylko wymiarze teoretycznym, ale też mają swoje konsekwencje praktyczne. Mianowicie dyskryminacja może i powinna być poddawana regulacjom prawnym, natomiast stygmatyzacja, ze względu na swój interakcyjny i intymny charakter, nie daje się w taki sposób regulować (zob. Czykwin 2008: 52).

Dyskryminację można więc traktować jako proces zachodzący na poziomie makrospołecznym, mający charakter instytucjonalny, którego efektem są narzucane ogólnie utrudnienia w dostępie do społecznie cenionych zasobów. Z kolei stygmatyzacja to proces rozgrywający się na poziomie mikrospołecznym, mający charakter interakcyjny i wiążący się z utrudnieniami w sferze relacji ze znaczącymi innymi.

Wyjaśnienia domaga się jeszcze kwestia konceptualizacji pojęcia „materializacja”. Na potrzeby niniejszego artykułu kulturę materialną traktuję, w sposób dość intuicyjny zresztą, jako wszelkie materialne przejawy i wytwory działań społecznych i jednostkowych (zob. Olsen 2010: 563–567; Kucypera i Wadył 2012). Tym samym nie mam zamiaru wikłać się w spory o status materialności, tak charakterystyczne dla tych nurtów w antropologii, które ciągną w stronę poststrukturalizmu czy teorii aktora–sieci (zob. Miller 2005; Hicks 2010; Latour 2010: 89–122; Minta-Tworzowska 2012). Jakkolwiek uznają problematyczność takich

<sup>1</sup> Interesującej konceptualizacji pojęcia dyskryminacja dokonuje Martin N. Marger (zob. 2009). Wprowadza on rozróżnienie na dyskryminację na poziomie mikro (którą można w znacznym stopniu utożsamić ze stygmatyzacją), dyskryminację na poziomie makro i dyskryminację strukturalną. Nie poszerzam tego wątku z uwagi na jego nikłe znaczenie dla odpowiedzi na nurtujący mnie problem badawczy. Z kolei autorami jednego z najciekawszych – sformułowanych już po Goffmanie – ujęć pojęcia piętna i stygmatyzacji są Bruce G. Link i Jo C. Phelan (zob. 2001).

rozdzielenia jak rzecz/tekst czy ludzie/nieludzie, ich analiza, a nawet przywoływanie, nie jest przedmiotem moich dociekań.

Z mojego punktu widzenia najistotniejsza jest odpowiedź na pytanie, czy zarówno dyskryminowanie, jak i stygmatyzowanie przedstawicieli mniejszości może doprowadzić w efekcie do dematerializacji ich kultury. Żeby odpowiedzieć na to pytanie, skupię się na konkretnym przykładzie grupy mniejszościowej, którą są osoby niereligijne. Analizy prowadził będę na podstawie tego konkretnego przykładu mniejszości, jednak wnioski będą miały status bardziej ogólnych generalizacji.

## NIERELIGIJNOŚĆ NAPIĘTNOWANA

Ateizm w kulturze Zachodu, od pierwszych chwil kiedy został odnotowany, wiązał się z piętnem. Zdaniem Jana M. Bremmera już w starożytnej Grecji, gdzie pojawia się kategoria ateizmu teoretycznego we względnie współczesnym nam rozumieniu tego terminu, dostrzeżony został również stygmatyzujący potencjał tej kategorii. Jak pisze: „[w]ynalezienie ateizmu otworzyło nową drogę ekspresji intelektualnej wolności, ale równocześnie umożliwiło etykietowanie przeciwników w nowy sposób” (zob. 2007: 22). Z pewnością najsłynniejszym starożytnym przykładem takiego jego wykorzystania jest sprawa Sokratesa, którego skazano między innymi na podstawie zarzutu ateizmu (zob. Mołdysz 2005; Reale 1994: 303–304).

Co ciekawe, o ateizm posądzani byli przez Rzymian również chrześcijanie w pierwszych dwóch wiekach naszej ery. Zostali za takich uznani, gdyż nie czcili panteonu rzymskich bóstw, co uczyniło z nich ateistów w odniesieniu do dominującej wtedy kultury religijnej. Dodatkowo, z uwagi na ich opór przed uznaniem boskości władzy cesarskiej, stali się elementem potencjalnie destabilizującym ład społeczny, który był przez boską naturę tej władzy legitymizowany (zob. Bremmer 2007: 21–22; McGrath 2005: 8–9). Z dzisiejszej perspektywy ironią jest to, że jedną z przyczyn tak okrutnych, choćby w czasach Nerona, prześladowań chrześcijan było właśnie oskarżenie ich o ateizm.

Później jednak religia chrześcijańska stała się w Europie kulturową normą, niewiara zaś od czasów średniowiecza traktowana była jako odstępstwo od owej normy, dlatego też bycie ateistą przez długie wieki traktowane było w Europie jako jedno z najpoważniejszych piętn. Było stygmatyzowane i dyskryminowane zarazem. W zasadzie aż do XVIII wieku publiczne przyznanie się do niewiary jest zjawiskiem niemal niespotykanym (zob. McGrath 2005: 1–18; Neusch 1980: 17–41). Owszem pierwszych siedemnaście wieków chrześcijaństwa zrodziło wielu heretyków i schizmatyków, ale raczej niewielu ateistów, o których donosi historia czy literatura. Przez ten długi okres umysłowość europejska na tyle była przesycona religijnością, że ateizm wydawał się czymś niemal niemożliwym. Trudno dziś oczywiście stwierdzić, jak często występował faktycznie. Być może był częstszy niż się dziś sądzi, ale nie był ujawniany i nie pozostały po nim żadne materialne ślady. Nigdy się więc o tym przypuszczalnie nie dowiemy, gdyż nie dysponujemy, przynajmniej na razie, żadnymi dowodami, że tak rzeczywiście było. Brak chociażby pism ateistów z owych czasów. Trudno uwierzyć, że takie pisma nie powstawały. Prawdopodobnie, jeśli już się zmateriałizowały, nie były upubliczniane lub też – jeśli już upublicznione zostały – celowo je niszczone.

O tym, jak bardzo ryzykownym zajęciem było w tamtych czasach spisywanie i przechowywanie tego typu dokumentów, najlepiej świadczy przykład pierwszego Polaka, o którym wiadomo, że był ateistą – siedemnastowiecznego szlachcica i myśliciela Kazimierza Łyszczyńskiego. Choć nigdy nie miał zamiaru upubliczniać swojego traktatu *De non existentia Dei* (*O nieistnieniu Boga*), stało się inaczej. W wyniku osobistych porachunków został zadenuncjowany władzom przez sąsiada, a jego poglądy ujrzały światło dzienne. Skazany został na ścięcie głowy. Po wykonaniu wyroku jego zwłoki zostały wywiezione poza miasto i spalone (zob. Nowicki 2007). W owych czasach ateizm był więc jednym z najbardziej obciążających stygmatów społecznych. Stanowił źródło negatywnych sankcji zarówno ze strony władzy, jak i znaczących innych. Ateiści byli więc jednocześnie dyskryminowani i stygmatyzowani.

## KU MATERIALIZACJI KULTURY NIERELIGIJNEJ

Przykład Łyszczyńskiego dobitnie pokazuje ryzyko, z jakim wiązało się w Polsce jeszcze kilkaset lat temu upublicznienie swoich niereligijnych przekonań. W tym przypadku materialnym nośnikiem tej kultury była książka – w zamierzeniu pisana do szuflady i nieprzeznaczona dla niczyich oczu. Książka, która – jak wiele innych „nieprawomyślnych” napisanych w czasach starożytności czy średniowiecza – nie dotrwała do czasów obecnych (zob. Biały 1989: 242–259). W tym przypadku wyrok na autora był równoczesnym wyrokiem na materialny nośnik jego przekonań. Była to więc materializacja chwilowa, ukrócona natychmiast. Jak wiele takich przypadków miało miejsce w przeszłości, tego nie jesteśmy dziś w stanie stwierdzić. Nawet bowiem jeśli takie materializacje się zdarzały, z pewnością szybko dzieliły los traktatu polskiego szlachcica.

Czasy się jednak zmieniły. Od oświecenia poczynając, kształtują się kulturowe warunki możliwości publicznego przyznawania się do niewiary. Alister McGrath za symboliczną cezurę wyjścia ateizmu i ateistów z ukrycia uznaje zburzenie Bastylii w 1789 roku. Jak pisze, akt ten stanowił „symbol żywotności i kreatywności świata pozbawionego Boga” (2005: 1). Co prawda tacy myśliciele jak Wolter, Denis Diderot, Thomas Paine czy Thomas Jefferson deklarują się raczej jako deiści niż ateiści, są to jednak deklaracje publiczne. Niewiara wciąż nie jest czymś powszechnie akceptowanym, staje się jednak czymś dostrzegalnym. Procesy te swego rodzaju kulminację przechodzą w wieku XX, kiedy to ateizm staje się oficjalną ideologią państwową, narzucaną odgórnie – choć z różnym natężeniem – w Związku Radzieckim oraz jego krajach satelickich. Co jednak kluczowe dla moich rozważań, to fakt, że nawet w tym czasie ateizm nie był światopoglądem, którego przejawy szczególnie wyraźnie byłyby widoczne w przestrzeni publicznie dostępnej. Ten proces rozpoczął się na dobre tak naprawdę w XXI wieku. W tym sensie można uznać ten właśnie wiek za okres bezprecedensowego w swojej częstotliwości uwidocznienia kultury niereligijnej za pomocą elementów kultury materialnej.

Złożyło się na to kilka czynników. Zakładam, że głównym z nich jest coraz większa liberalizacja postaw społecznych wobec przedstawicieli różnych mniejszości, nie tylko niewierzących. Proces ten charakterystyczny jest dla świata Zachodu, w którym w drugiej

połowie XX wieku klimat społeczny dla takiej liberalizacji tworzyły takie procesy społeczne i wydarzenia jak utrwalanie się w świadomości społecznej idei zapisanych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, działalność wszelkiego rodzaju ruchów emancypacyjnych (feministyczny, ruch wyzwolenia czarnoskórej ludności Stanów Zjednoczonych), ideologia poprawności politycznej, dekolonizacja czy też procesy bardziej ogólnej natury, takie jak demokratyzacja i upowszechnianie się edukacji.

Szczegółowe prześledzenie wpływu wymienionych procesów na kontekst polski wykracza poza ramy tematyczne niniejszego artykułu, można jednak postawić tezę, że w naszym kraju panowały względnie sprzyjające warunki dla materializacji kultury niereligijnej zarówno w latach 1945–1989, jak i w czasach po 1989 roku. W latach PRL takim czynnikiem sprzyjającym była ateizacyjna linia ideologiczna oficjalnie promowana przez instytucje państwowe. Cały system edukacji państwowej, ale i organizacji dobrowolnych (kierowanych do młodzieży, na przykład Związek Harcerstwa Polskiego, ale i do dorosłych, na przykład Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli czy Towarzystwo Szkoły Świeckiej, które to razem w roku 1969 utworzyły Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej), nastawiony był na krzewienie wartości świeckich, a nawet otwarcie antyreligijnych (zob. Adamski 1993: 32–49). W Polsce co prawda krzewienie to nie było nigdy tak intensywne jak w krajach takich jak Związek Radziecki (zob. Pospielovsky 1984) czy Węgry (zob. Borowik 2000: 91–116), na uwagę jednak zasługuje fakt, że było na nie przyzwolenie dominującej politycznie kultury. Z kolei po roku 1989 za sprzyjające ekspresji niereligijności czynniki można uznać chociażby postępującą demokratyzację (zob. Mucha 1992). Podobnie w naszym kraju możemy obserwować proces liberalizacji postaw wobec różnych mniejszości. Pokazują to badania na temat postaw wobec mniejszości religijnych (zob. Roguska 2012) oraz mniejszości seksualnych (zob. Feliksiak 2013)<sup>2</sup>.

Należy jednak również wskazać na kilka przyczyn dodatkowych. Główne, na które trzeba zwrócić szczególną uwagę, to dynamiczny rozwój ruchu tak zwanych „nowych ateistów”, pojawienie się nowych możliwości komunikacji oraz rozwój kultury konsumpcyjnej, nastawionej na produkcję i konsumpcję przedmiotów.

Nowy ateizm wyłonił się w pierwszej dekadzie XXI wieku w krajach anglosaskich, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii. Na fali amerykańskiej niechęci wobec islamu po atakach na World Trade Center z 2001 roku, wyraźnie ujawnił się trend krytyczny wobec religii w ogóle. Co więcej, okazało się, że jest dla niego miejsce w przestrzeni publicznej głównego nurtu. Wszystko zaczyna się w 2004 roku wraz z publikacją książki amerykańskiego pisarza (odebrał wykształcenie w dziedzinie filozofii i neurobiologii) Sama Harrisa *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason* (2004). W 2006 znany amerykański filozof umysłu i nauki Daniel C. Dennett publikuje *Breaking the Spell. Religion*

<sup>2</sup> Również przeprowadzone przeze mnie w latach 2008–2009 badanie *Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa* pokazało, że choć polscy niewierzący dość silnie odczuwają dyskryminację ze strony instytucji państwowych i religijnych, to jednak zakres doświadczanej przez nich stygmatyzacji jest względnie niski (zob. Tyrała 2013). W nawiasach podaję odsetek respondentów ankiety deklarujący występowanie w przeszłości doskwierających problemów w relacjach z takimi kategoriami znaczących innych jak: obecny małżonek/ka lub partner/ka (8,4%), były małżonek/ka lub partner/ka (11,9%), rodzice (38,4%), dalsza rodzina (28,3%), znajomi (14,8%), praca (8,4%).

as a Natural Phenomenon, zaś brytyjski biolog ewolucyjny i popularyzator nauki Richard Dawkins wydaje najsłynniejszą (i najlepiej sprzedającą się) pracę z tego zakresu, którą był *The God Delusion*. Sukces wydawniczy ich książek zwrócił na nich powszechną uwagę. Przy okazji okazało się zaś, że ateizm może być niezwykle medialnym zjawiskiem. W 2006 roku w swoim artykule w „Wired” Gary Wolf po raz pierwszy używa w stosunku do nich, obecnego w tym kontekście do dziś, określenia „nowi ateści” (*New Atheism*). W 2007 roku do tego grona dołącza jeszcze brytyjsko-amerykański publicysta Christopher Hitchens, wydając swoją książkę *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*<sup>3</sup>. Nawiązując do biblijnej księgi Apokalipsy, zaczęto ich później określać mianem „czterech jeźdźców” (*The Four Horsemen*).

Biorąc pod uwagę polską perspektywę, można stwierdzić, że istotne jest to, iż nowy ateizm okazał się katalizatorem dla reaktywacji rodzimego ruchu społecznego niewierzących. Po okresie kilkunastu lat całkowitego niebytu w sferze publicznej wkraczają do niej z powrotem w pierwszych latach XXI wieku. Zaczynają się pojawiać nowe, prężnie działające stowarzyszenia osób niewierzących (takie jak Polskie Stowarzyszenie Racjonalistów, Koalicja Postęp i Świeckość czy Fundacja Wolność od Religii) oraz ożywają te, które powstały jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych (Towarzystwo Humanistyczne, Polskie Stowarzyszenie Wolnomyślicieli im. Kazimierza Łyszczyńskiego) lub jeszcze w epoce PRL (Towarzystwo Kultury Świeckiej im. Tadeusza Kotarbińskiego)<sup>4</sup>.

Rozwój tego ruchu, tak dynamicznie postępujący w ostatnich latach, nie byłby możliwy, gdyby nie nastąpiła w międzyczasie swoista rewolucja komunikacyjna, którą było pojawienie się Internetu. Fakt ten okazał się przełomowy co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, w bezprecedensowy sposób umożliwia on krystalizowanie się na masową skalę tożsamości zbiorowej wśród osób niewierzących. Po drugie zaś niezwykle usprawnia on współcześnie mobilizację w zakresie działań zbiorowych.

O polskich niewierzących zdecydowanie nie można powiedzieć, żeby byli zbiorowością wykluczoną cyfrowo. Internet nie tylko nie jest dla nich obcy czy niedostępny, ale wręcz przeciwnie – posługują się oni tym narzędziem niezwykle sprawnie, wykorzystując je również w celu artykulacji swoich poglądów i mobilizacji zasobów. To właśnie Internet sprawił, że zaistnieli w sferze publicznej. Dotyczy to zresztą nie tylko polskiego RSN. Internet stał się impulsem rozwojowym również dla wielu zagranicznych organizacji tego typu. Między innymi dla International Humanist and Ethical Union, która pod koniec XX wieku, wraz z przeniesieniem siedziby głównej do Londynu, właśnie dzięki wykorzystaniu nowych technologii komunikacyjnych, na czele z Internetem, w bezprecedensowy sposób usprawniła swoje działania. Wzrost efektywności procesów decyzyjnych, szybsza reakcja na zachodzące na świecie zmiany i poszerzenie zasięgu oddziaływania i odbiorców – to główne korzyści z wykorzystania nowych technologii (zob. van Deukeren 2007: 433).

---

<sup>3</sup> Niekiedy do tego grona zalicza się również Michela Onfraya, Victora J. Stengera i Dana Barkera. M. Onfray to jedyny frankofon w tym wybitnie anglosaskim gronie, co ma swoje odbicie w charakterze jego twórczości – poetyką swojego wydanego w 2005 roku *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique* (zob. Onfray 2005) nawiązuje raczej do francuskich filozofów postmodernistycznych niż do przesycionych naturalizmem dzieł autorów z kręgu języka angielskiego.

<sup>4</sup> Więcej na temat historii rozwoju i form aktywności polskiego ruchu niewierzących w czasach III RP – zob. Tyrała 2010, 2013.

Fakt tak efektywnego i umiejętnego wykorzystania możliwości Internetu nie dziwi, jeśli przyjrzeć się profilowi społeczno-demograficznemu tej zbiorowości. Statystyczny niewierzący charakteryzuje się następującymi cechami: płeć męska, młody wiek, zamieszkanie w dużych miastach, wysokie wykształcenie, wysoki status społeczny, wysokie dochody (zob. Bogensberger 1984: 528; Keysar 2007; Keysar i Kosmin 2007; Kosmin; Keysar, Cragun i Navarro-Rivera 2009; Tomka 1979; 2005: 41–60; Zuckerman 2009). Potwierdziły to również moje badania, w których wyraźna jest nadreprezentacja mężczyzn, osób młodych (uczniów i studentów), mieszkańców dużych miast i osób o wysokim poziomie wykształcenia (zob. Tyrała 2013). Taki zestaw cech niemal idealnie pokrywa się ze społeczno-demograficznym profilem użytkowników Internetu i to tych, którzy wykorzystują to medium w sposób najbardziej efektywny (zob. Batorski 2005: 115–118).

Pojawienie się Internetu prawdopodobnie było warunkiem koniecznym dla integracji polskich niewierzących wokół wspólnych celów i to co najmniej z kilku powodów, o których pisze Leszek Porębski (zob. 2010: 42–44), analizując korzyści wynikające z sieciowej mobilizacji grup mniejszościowych. Jak pisze, korzyści z tego typu formy mobilizacji są tym większe, im:

- zasoby danej zbiorowości są mniejsze;
- bardziej rozproszona terytorialnie jest dana zbiorowość;
- większe bariery we włączaniu się do życia publicznego napotka dana zbiorowość.

Wszystkie te punkty mają odniesienie do polskich niewierzących. Przede wszystkim są oni specyficzną mniejszością w sensie rozlokowania geograficznego. Wspólnoty w tradycyjnym sensie wykształcały się na podstawie styczności przestrzennych. W przypadku niewierzących takie styczności oczywiście zachodzą, ale mają one charakter przypadkowy i względnie rzadki (prawdopodobieństwo zetknięcia się w Polsce z niewierzącym jest dziesięć razy mniejsze niż z wierzącym). Poza tym mimo występowania wyraźnego wzoru społeczno-demograficznego, niewierzących w Polsce znaleźć można potencjalnie w każdej warstwie społeczeństwa, w każdym typie miejsca zamieszkania, w każdym przedziale wieku, zarobków czy wykształcenia. Nie są to warunki sprzyjające efektywnemu tworzeniu się więzi i zrzeszaniu. Stan taki był dobrze widoczny jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku. Janusz Mucha jako znikome oceniał szanse na ewentualną konsolidację grupową zbiorowości niewierzących w tamtych latach:

Kolejne zagadnienie to problem zbioru niewierzących jako pola interakcji i komunikacji. I znowu, jak mi się wydaje, z uwagi na bardzo małą ich liczbę, a także ze względu na kilka powodów wspomnianych wyżej, wchodzą oni w interakcje i komunikują się głównie z wierzącymi. Nie narusza to ich indywidualnej tożsamości jako niewierzących, ale zmniejsza szanse na wyłonienie się nowej grupy społecznej (Mucha 1988: 190).

Oprócz tego wszystkiego jeszcze jedna cecha niewierzących jako zbiorowości zmniejsza ich potencjalne szanse na, używając terminologii Piotra Sztompki (zob. 2005: 182–186), przekształcenie się z kategorii socjologicznej w kategorię społeczną (zmiana ta polegałaby na tym, że w zbiorowości wyodrębnionej z uwagi na podzielenie jakiejś cechy społecznie



istotnej pojawia się świadomość wspólnoty, czyli tożsamość zbiorowa)<sup>5</sup>. Tym, co ich łączy, jest przede wszystkim jedna i to negatywna (w sensie wskazywania na brak czegoś) cecha – brak wiary w Boga osobowego. Nie ma żadnej pewności, że brak wiary w Boga będzie owocował statystycznie częstszym podzieleniem podobnych norm, wartości, stylu życia czy poglądów w innych sferach. Rodzi to pytanie, na ile grupotwórczym potencjałem dysponuje zbiorowość niewierzących.

Pojawienie się Internetu całkowicie zmieniło i zrewolucjonizowało zastany sposób funkcjonowania niewierzących, rozwiązując oba powyższe problemy. Przede wszystkim medium to zniosło wszelkie granice geograficzne, niwelując tym samym efekt braku styczności przestrzennych. Internet stał się też narzędziem kreowania i masowego upowszechniania określonej wizji tożsamości zbiorowej niewierzących. Celem tych zabiegów jest stworzenie jak najszerszej płaszczyzny porozumienia dla przedstawicieli tej zbiorowości w myśl zasady, że „ateizm to za mało” (zob. Agnosiewicz 2004).

Ostatnią z przyczyn nagłej materializacji kultury niereligijnej w Polsce, o której należy wspomnieć, jest konsumpcyjny charakter kultury kapitalistycznej współczesnego świata zachodniego (zob. Ritzer 2012). Dla omawianego tutaj zagadnienia jest to o tyle niezwykle istotne, że społeczeństwo konsumpcyjne jest takim typem społeczeństwa, w którym wzrasta niepomiarowo zarówno liczba produkowanych przedmiotów (towarów) materialnych, jak również ich ranga i znaczenie (zob. Baudrillard 2006; Dant 1999: 26–29; Olsen 2010: 573–577). Nigdy wcześniej interakcje ludzi z przedmiotami nie były tak ważne i wszechobecne jak współcześnie. Rewolucja technologiczna sprawia, że przedmioty takie jak telewizory, pralki, komputery czy telefony komórkowe wciskają się w każdą szczelinę naszego codziennego życia, zapośredniczając bądź też wypierając nasze interakcje z innymi ludźmi. Przemysł reklamowy sprawia zaś, że kupujemy i konsumujemy tych przedmiotów coraz więcej, stając się od nich coraz bardziej uzależnieni. Możemy przypuszczać, że nigdy wcześniej rola kultury materialnej nie była tak wielka jak obecnie. Można założyć, że sytuacja taka – w połączeniu z wymienionymi wcześniej trzema czynnikami – będzie sprzyjać materializacji kultur grup mniejszościowych.

## PRZEJAWY I FUNKCJE MATERIALIZACJI KULTURY NIERELIGIJNEJ W POLSCE W XXI WIEKU

Wszystkie powyższe czynniki sprawiły, że w Polsce – kraju o niezwykle wysokich, zwłaszcza na tle reszty Europy, wskaźnikach religijności – w XXI wieku nastąpił proces bezprecedensowej w swojej skali materializacji kultury niereligijnej. Warto się przyjrzeć jej konkretnym przejawom, przy czym od razu nadmieniam, że poniższa lista nie wyczerpuje zagadnienia<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Używając terminologii, za pomocą której analizował sytuację niewierzących pod koniec lat osiemdziesiątych Janusz Mucha, można tu mówić o przekształceniu się zbioru jednostek w grupę quasi-etniczną (zob. Mucha 1988: 190).

<sup>6</sup> Chciałem zaznaczyć, że niniejszy podrozdział nie jest próbą wyczerpującej charakterystyki wszystkich przejawów współczesnej polskiej kultury niereligijnej, z całym jej wewnętrznym zróżnicowaniem, którego

Niejako nawiązując do wątku Łyszczyńskiego, zacznę od **książek**. Ostatnie lata to szczególnie wzmoczony okres jeśli chodzi o wydawanie w Polsce książek pisanych przez osoby niewierzące i kierowanych do osób niewierzących. Traktaty naukowe, manifesty ateistyczne<sup>7</sup>, zbiory wywiadów, literatura piękna, poradniki, a nawet literatura dziecięca – wszystko to można znaleźć na półkach polskich księgarń. Na ogół mowa tu o przekładach z języka angielskiego, ale pojawiają się też rodzime pozycje (choćby cykl rozmów Piotra Szumlewicza zatytułowany *Niezbędnik ateisty* (zob. 2010)).

Podobnie jak większość światopoglądów czy doktryn religijnych, na bazie których organizowane są działania zbiorowe, ateizm ma własną **symbolikę**. Co interesujące, symbolika ta jest bardzo bogata i różnorodna. Daleko tu do jakiejś ostatecznej kodyfikacji, w związku z czym manifestowanie swojej niewiary przy użyciu tego rodzaju symboli stanowi raczej wyraz indywidualnych preferencji (pomijam fakt, że nie jest to wśród samych ateistów często spotykane). Oto najczęściej spotykane symbole ateistyczne<sup>8</sup>:



Duże „A” – już od dłuższego czasu pojawiało się jako symbol ateizmu, jednak najbardziej rozpowszechnione zostało w wersji szkarłatnego „A” – symbolu, który Richard Dawkins wybrał dla swojej inicjatywy OUT Campaign, mającej na celu zachęcanie ateistów do ujawniania się w przestrzeni publicznej.



Zbiór pusty – symbolizuje negatywny – w sensie jego oparcia na niewierze w Boga – charakter ateizmu jako światopoglądu oraz ateistycznej tożsamości.



Symbol atomu – oficjalny symbol organizacji American Atheists – jednej z największych i najbardziej znanych organizacji ateistycznych działających w Stanach Zjednoczonych i na świecie. Użycie atomu ma budzić skojarzenia z pronaukowym i racjonalistycznym charakterem tego światopoglądu.



Rybka Darwina – kolejny symbol uwypuklający racjonalizm i pronaukowość światopoglądu i ruchu niewierzących. Użycie ryby stanowi element gry odniesień do symboliki, którą nadaje się temu zwierzęciu w religii chrześcijańskiej.

---

jestem w pełni świadom. Interesować mnie tu będą jedynie zmaterializowane, w sensie w jakim rozumiem to pojęcie, przejawy tej kultury. Interesujących prób charakterystyki „narodowej” specyfiki kultur niereligijnych (sprowadzających się do oddania lokalnego kolorytu nowego ateizmu) dostarczają chociażby artykuły Thomasa Zenka (zob. 2012), ukazującego nowy ateizm w Niemczech czy Teemu Tairy (zob. 2012), który dokonuje tego samego zabiegu w odniesieniu do Finlandii.

<sup>7</sup> Po polsku ukazały się wszystkie główne antyreligijne książki „czterech jeźdźców ateizmu”: Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Christophera Hitchensa i Sama Harrisza. Swoją drogą publikacja – w rok po wydaniu amerykańskim – *Boga urojonego* Dawkinsa (2007) była ważnym wydarzeniem zapoczątkującym debatę na temat ateizmu w ogólnopolskich mediach głównego nurtu („Gazeta Wyborcza”, „Polityka”, „Newsweek”, „Tygodnik Powszechny”, TOK Fm, TVN, Interia.pl i inne), ale i w mediach regionalnych („Kurier Lubelski”, „Życie Warszawy”, „Gazeta Pomorska”, Radio Kraków i inne).

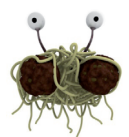
<sup>8</sup> Omawiając poszczególne symbole, korzystam głównie ze źródeł internetowych, zwłaszcza z Wikipedii oraz z zestawienia *Atheism: Atheists Symbols*.



Happy Human – oficjalny symbol największej ogólnoswiatowej organizacji humanistycznej, którą jest International Humanist and Ethical Union. Jego celem jest wywoływanie pozytywnych konotacji związanych z humanizmem i ateizmem.



Fioletowy bratek – prawdopodobnie jeden z najstarszych symboli wolnomyślicielskich, dziś już nieco zapomniany. Używany był przez ruchy wolnomyślicielskie z uwagi na etymologiczny związek między wyrazami *pansy* (ang. „bratek”) i *pensée* (fr. „myśl”) – zob. Gaylor 2011.



Latający Potwór Spaghetti – symbol pastafarianizmu, jednej z religii parodystycznych, na bazie których powstał Kościół Latającego Potwora Spaghetti<sup>9</sup>. Wymyślony został w 2005 przez amerykańskiego fizyka Bobby’ego Hendersona. Rozpowszechniał się głównie za pomocą Internetu



Niewidzialny Różowy Jednorożec – symbol wymyślonej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i upowszechniającej się głównie za pomocą Internatu parodii tradycyjnych doktryn religijnych. Połączenie w jeden symbol jednorożca i atrybutów niewidzialności i różowości ma odzwierciedlać paradoksalną i bezsensowną naturę wierzeń religijnych. Obecnie często używany symbol ateistyczny.

Z mojego punktu widzenia szczególnie istotne jest to, że obecnie symbolika ta – i to na bezprecedensową skalę – wykorzystywana jest w celach materializacji kultury niereligijnej. Dzieje się tak z uwagi na, tak charakterystyczną dla społeczeństw konsumpcyjnych, masową produkcję i konsumpcję najróżniejszego rodzaju **gadżetów**. Jeśli chodzi o przedmioty, na których materializuje się ateistyczna symbolika, najczęściej spotyka się następujące: koszulki, kubki, nalepki na samochody, opaski na rękę czy biżuteria (broszki, wisioriki itp.).

W Polsce gadżety takie kupić można w kilku sklepach internetowych<sup>10</sup>. Moda na nie przysła jednak głównie ze Stanów Zjednoczonych. Z tego co mi wiadomo, nie istnieją żadne szacunki porównujące wielkość tego segmentu rynku w różnych krajach świata. Jest to rynek zbyt niskowy. Jeśli jednak postawiona przeze mnie w tym artykule teza o związku między statusem mniejszościowym a stopniem (de)materializacji kultury niereligijnej jest słuszna, to można przypuszczać, że to właśnie w tym kraju podaż i popyt na takie gadżety są największe. Stany Zjednoczone spełniają bowiem trzy warunki bycia świetnym rynkiem dla tego typu produktów. Z jednej strony niewierzący stanowią tam mniejszość kulturową, której przedstawicielom daje się mocno odczuć ich inność, dyskryminując ich na różne sposoby (zob. Edgell, Gerteis i Hartmann 2006; Cragun, Kosmin, Keysar, Hammer i Nielsen 2012; Hammer, Cragun, Hwang i Smith 2012; Zuckerman 2012). Z drugiej strony jednak Stany Zjednoczone to kraj demokratyczny, kraj swobód obywatelskich, wolności religii, wyznania i światopoglądu. Poza tym jest to kraj rozwiniętego kapitalizmu, w którym postawy konsumpcyjne są

<sup>9</sup> Polscy pastafarianie podjęli w 2012 roku nieudaną próbę rejestracji swojego kościoła jako oficjalnie działającego związku wyznaniowego.

<sup>10</sup> W sklepach takich jak: Racjonalista Sklep, Niewierze.pl, Sklep Ateo czy też na aukcjach na Allegro.

niezwykle silnie zakorzenione. Sądzę, że to właśnie w takich krajach – demokratycznych, o silnie rozwiniętym wolnym rynku, gdzie równocześnie niewierzący stanowią wyraźną mniejszość kulturową – tendencja do materializacji kultury niereligijnej będzie szczególnie widoczna. Polska w znacznej mierze wpisuje się w ten wzorzec (zob. Tyrała 2008), stąd też można przypuszczać, że tendencja ta i w naszym kraju będzie się nasilać.

W okolicach listopada 2012 roku doszło w Polsce do wydarzenia bez precedensu – w kilkunastu miastach (w tym również w tych największych) zawisły **billboardy** o tematyce ateistycznej<sup>11</sup>. Inicjatorem akcji była lublińska Fundacja Wolność od Religii. Pieniądze na całe przedsięwzięcie pochodziły z dobrowolnej zbiórki, o której Fundacja szeroko informowała głównie za pomocą mediów społecznościowych (zwłaszcza Facebooka). W pierwszej edycji akcji zdecydowano się na dwa wzory billboardów. Jeden z hasłem „Nie wierzysz w Boga? Nie jesteś sam”, drugi z hasłem „Nie zabijam. Nie kradnę. Nie wierzę”. Oto kilka przykładów tego, w jaki sposób wkomponowały się w krajobrazy poszczególnych miast<sup>12</sup>.



<sup>11</sup> Również na tym polu nie możemy się pochwalić palmą pierwszeństwa. Billboardy takie stanowią względnie częsty widok w Stanach Zjednoczonych. Jednym z bardziej znanych przykładów akcji tego typu był ogromny banner z napisem „Keep the Merry, Dump the Myth”, jaki z inicjatywy organizacji American Atheists zawisł nad nowojorskim Times Square w grudniu 2012 roku. Należy dodać, że jest to jedna z najdroższych i najlepiej rozpoznawalnych przestrzeni reklamowych na świecie. Informacje na temat tej i wielu innych ateistycznych kampanii billboardowych w Stanach Zjednoczonych znaleźć można na stronie internetowej Atheist Billboards (<http://atheistbillboards.com/>).

<sup>12</sup> Zdjęcia przedstawiają billboardy w Krakowie, Rzeszowie, Wrocławiu i Zielonej Górze. Wszystkie zdjęcia billboardów pobrane zostały z fanpage’u, który Fundacja Wolność od Religii prowadzi na Facebooku. Publikuję je tutaj za zgodą prezski Fundacji Doroty Wójcik.

Billboardy wisiały nie dłużej niż dwa miesiące, jednak w tym czasie działo się wokół nich bardzo wiele. Przede wszystkim cała akcja była szeroko komentowana w mediach. Zastanawiano się, na ile jest to promocja ateizmu, na ile zaś próba pokazania w przestrzeni publicznej, że ateści w ogóle istnieją. Za tą drugą opcją przemawiają sytuacje, które zaczęły się rozgrywać pod billboardami. Polscy niewierzący, głównie za pomocą portalu społecznościowego Facebook, zaczęli spotykać się pod billboardami w celu zrobienia sobie na ich tle zbiorowych zdjęć. Zdjęcia takie zamieszczano później na Facebooku jako wyraz zbiorowej manifestacji tożsamości ateistycznej. Jako przykład posłużyć może poniższe zdjęcie zrobione w Świdniku (z lewej strony).



Na obydwu powyższych zdjęciach (z lewej – Świdnik, z prawej – Kielce) widać coś jeszcze. Względnie szybko zaczęło dochodzić do aktów wandalizmu. Zwłaszcza w przypadku takiej akcji pojawiły się oskarżenia sugerujące ich nieprzypadkowy charakter<sup>13</sup>. Były to na ogół albo akty niszczenia billboardów, albo próby „liftingu” przez zamazywanie i dopisywanie treści (na ogół próbowano przerabiać je na billboardy katolickie lub też dopisywać treści obrażające samych niewierzących).

Po roku ruszyła druga edycja akcji. W momencie gdy piszę te słowa minął nieco ponad tydzień od momentu, kiedy zawisły na ulicach miast pierwsze billboardy w nowej odsłonie. Znowu są dwa wzory, ale hasła uległy zmianie. Na jednym dwójka ateistów maluje niebo, zaś podpis na billboardzie brzmi „Ateiści są boscy”, na drugim zaś widnieją rozdzielone nożyczkami budynki Sejmu RP i kościoła wraz z przypomnieniem dekretujących tenże rozdział artykułów 25 i 53 Konstytucji RP. Ponownie zaczęły się zbiórki w celu robienia grupowych zdjęć. Niedługo pewnie ponownie dojdzie do aktów wandalizmu<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Takie akty wandalizmu dokonywane na ateistycznych billboardach wcale nie są polską specyfiką. Na wspomnianej już przeze mnie amerykańskiej stronie internetowej Atheist Billboards jest nawet specjalna sekcja dokumentująca tego typu akty.

<sup>14</sup> Na tym kończę ten przegląd przejawów materializacji kultury niereligijnej w Polsce w ostatnich latach. Jak już wspominałem, z pewnością nie jest on wyczerpujący. Poza tym dotyczy on jedynie polskiej rzeczywistości, stąd też pominięcie słynnej kampanii ateistycznej z wykorzystaniem autobusów zapoczątkowanej w Londynie (zob. Butt 2009). Przegląd dotyczy czasów współczesnych, dlatego też pomijam okres wczesnych lat II połowy XX wieku, kiedy to na przykład w Związku Radzieckim budowano muzea ateizmu (zob. Bociurkiw 1974).

Na koniec tego wątku, niejako podsumowując, warto zastanowić się, jakie funkcje pełnią te przedmioty względem używających ich niewierzących. Sądzę, że na szczególnie podkreślenie zasługują przede wszystkim trzy funkcje.

Po pierwsze, służą one ekspresji ich niereligijnej tożsamości (zob. Woodward 2007: 10–12, 133–150). Koszulka, kubek, nalepka na samochód czy udostępnione na Facebooku zdjęcie zrobione pod billboardem pozwalają na zmanifestowanie swojej niewiary. Używanie takich przedmiotów służy podtrzymaniu efektu coming outu dokonanego wcześniej (można też sobie wyobrazić sytuację, kiedy dokonuje się coming outu przez użycie takiego przedmiotu). Można też potraktować takie akty użycia przedmiotów jako swego rodzaju przywracanie równowagi w rzeczywistości, gdzie zmateralizowaną formę przybierały wyłącznie kultury religijne – skoro katolicy noszą na co dzień medaliki, krzyżyki i nalepiają rybki na swoich samochodach, to niewierzący w podobny sposób chcą manifestować swoje przekonania<sup>15</sup>.

Po drugie, przedmioty mogą pełnić funkcję mobilizatora zasobów. Bardzo dobrym przykładem będą książki. Chociażby wspomniany *Bóg urojony* Dawkinsa, który wywołał dyskusję na temat ateizmu w całym świecie zachodnim (i nie tylko), w tym również w Polsce. Stał się też katalizatorem podejmowanych przez środowiska niewierzących działań zbiorowych. To właśnie wzajemnemu mobilizowaniu się służyć mają zbiorowe zdjęcia wykonywane pod ateistycznymi billboardami. Jeszcze innym ciekawym tego przykładem było wykorzystanie pomnika Tadeusza Boya-Żeleńskiego – znanego wolnomysliciela II Rzeczypospolitej – jako docelowego przystanku pierwszego zorganizowanego w Polsce w 2009 roku marszu ateistów i agnostyków. To właśnie przy tym pomniku odczytano odezwę zatytułowaną *Żyjemy w kraju...* (zob. Dąbrowiecki 2009), która była artikulacją punktu widzenia osób niewierzących, żyjących w zdominowanym przez kulturę katolicką kraju<sup>16</sup>.

Po trzecie, rzeczy mogą pełnić funkcję edukacyjną. Dotyczy to zwłaszcza tych rzeczy, które stanowią nośnik jakichś tekstów (zob. Pellegrin 2001). Książki stanowią tu najbardziej oczywisty przykład. To w nich zawarte są główne idee światopoglądów niereligijnych i to głównie dzięki nim coraz to nowe pokolenia mogą się z tymi ideami zapoznawać. W tym sensie jest to niezwykle ważny element reprodukcji kultury niereligijnej. Książki stanowią też niejednokrotnie swego rodzaju czynnik utwierdzający niereligijne tożsamości, zwłaszcza jeśli tożsamości te kielkują w religijnym środowisku (religijni rodzice, rodzeństwo, dalsza rodzina, znajomi). Stanowią tym samym dla tych tożsamości – odwołując się do wprowadzonego przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna pojęcia (zob. 2010: 214–236) – swoiste struktury uwiarygodnienia<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Niekiedy materializacja kultury niereligijnej (bądź też antyreligijnej) dokonuje się przez użycie symboliki o charakterze religijnym, ale wykorzystanej w sposób celowo parodystyczny. Dobrym przykładem jest krzyż z puszek po piwie Lech, który przynieśli na Krakowskie Przedmieście w Warszawie przeciwnicy obecności harcnerskiego krzyża przed Pałacem Prezydenckim (zob. Machajski 2011). Na temat innych przykładów parodystycznego wykorzystania krzyża w kontekście wydarzeń smoleńskich zob. Sankowski 2010.

<sup>16</sup> Pomniki – co widać zwłaszcza w Polsce – stanowią zresztą świetny przykład dysproporcji w stopniu zmateralizowania się, która występuje między kulturą religijną a niereligijną. Samych pomników Jana Pawła II jest obecnie w Polsce co najmniej 530 (zob. Ożóg 2008), tymczasem niewierzący mieli duży problem z tym, żeby w Krakowie znaleźć przynajmniej jeden pomnik, który nawiązywałby w jakiś sposób do niereligijnego charakteru marszu.

<sup>17</sup> Ogromna rola książek w tworzeniu, kształtowaniu i utrwalaniu się niereligijnych tożsamości była wielokrotnie podkreślana przez niewierzących, z którymi przeprowadzałem wywiady.

GŁOSA. O POMOCNEJ DŁONI,  
KTÓRĄ SOCJOLOG WYCIĄGA DO ARCHEOLOGA

W przypadku kultur religijnych istnieją pewne materialne punkty zaczepienia dla archeologa, nawet jeśli są to punkty wątpliwe a ich interpretacja *post factum* okazuje się skrajnie trudna, żeby nie powiedzieć niemożliwa<sup>18</sup>. Do dziś wykopuje się miejsca i przedmioty kultu, miejsca pochówków czy też teksty pisane, o których z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że pełniły w przeszłości jakieś funkcje religijne. W przypadku kultur niereligijnych jest inaczej. Tutaj brak jest takich artefaktów. Jest to sytuacja tym trudniejsza dla potencjalnego badacza dawnych kultur niereligijnych, że, jak wskazują antropologowie, nie są to wcale kultury wywodzące się wyłącznie z ducha nowoczesności (Douglas 2004, Eller 2007: 248–250). Mary Douglas pisze na ten temat w następujący sposób:

Sekularyzację traktuje się często jako trend nowoczesny, przypisywany rozwojowi miast, wzrostowi prestiżu nauki albo też załamaniu form społecznych. Ale zobaczymy, że jest to stary typ kosmologiczny, wytwór określonego doświadczenia społecznego, który nie musi mieć nic wspólnego z życiem miejskim albo współczesną nauką. [...] Kontrast świeckiego z religijnym nie ma nic wspólnego z kontrastem nowoczesnego z tradycyjnym czy prymitywnym. Idea, że człowiek prymitywny jest z natury głęboko religijny, jest nonsensem. Prawdą jest bowiem, że całą różnorodność postaw sceptycznych, materialistycznych czy religijnych możemy odnaleźć w wielu społeczeństwach plemiennych. Różnią się one między sobą pod tymi względami równie mocno jak dowolnie wybrane rejony Londynu (Douglas 2004: 56–57).

Niezależnie od tego, czy kultury niereligijne stanowią „stary typ kosmologiczny”, czy też raczej produkt epok oświecenia i pozytywizmu, faktem pozostaje ich daleko posunięta dematerializacja. Jednym z możliwych wyjaśnień tego faktu jest właśnie opisana w niniejszym artykule dynamika relacji międzygrupowych na linii mniejszość / grupa dominująca. W tym ujęciu dematerializacja kultury niereligijnej jest konsekwencją tego, że kultury te były silnie zdominowane przez kultury o charakterze religijnym<sup>19</sup>. Dopiero społeczeństwa nowoczesne wykształciły mechanizmy pozwalające na materialną ekspresję kultur niereligijnych, nawet jeśli są to kultury mniejszościowe.

Być może słaba to pociecha dla archeologa. Wciąż bowiem pozostaje z niczym, jeśli chodzi o wiedzę na temat kultur niereligijnych przeszłości. Dowiadyuje się jednak – w tym przypadku właśnie dzięki socjologowi – dlaczego wymykają się one jego ogładowi.

---

<sup>18</sup> Na temat trudności, z jakimi borykają się archeologowie podczas wnioskowania o zjawiskach religijnych na podstawie śladów materialnych, które po nich zostały – zob. Józefów-Czerwińska i Popielska-Grzybowska 2012: 300–303.

<sup>19</sup> Jest to oczywiście tylko jedno z możliwych wyjaśnień. Możliwe jest też inne – niesocjologiczne i o wiele bardziej banalne. Otóż w środowisku archeologów krąży ponoć anegdota mówiąca, że jeśli badacz odnajduje przedmiot nieznanego przeznaczenia, uznaje go za kultowy (zob. Gąssowski 2008: 24). Z pewnością jest w niej wiele przesady, jednak nie można wykluczyć, że istnieje pewne skrzywienie w kierunku interpretowania nowo odkrytych nieznanymi przedmiotów raczej jako pełniących funkcje religijne niż świeckie. Tym bardziej, że jak przekonywał Rodney Stark (zob. 1999), posługiwanie się „mitem minionej pobożności” jest w nas głęboko zakorzenione. Być może zatem dysponujemy materialnymi śladami kultur niereligijnych, ale po prostu nie umiemy ich poprawnie zinterpretować.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamski, Franciszek. 1993. *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Agnosiewicz, Mariusz. 2004. *Ateizm to za mało*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1232/q,Ateizm.to.za.malo>, [15.12.2009].
- Atheism: Atheists Symbols*. b.d. <http://www.religioustolerance.org/atheist6.htm> [12.04.2012].
- Batorski, Dominik. 2005. *Internet a nierówności społeczne*, „Studia Socjologiczne” 2: 107–131.
- Baudrillard, Jean. 2006. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Berger Peter L. i Thomas Luckmann. 2010. *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa: WN PWN.
- Biały, Leszek. 1989. *Dzieje inkwizycji hiszpańskiej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bociurkiw, Bohdan R. 1974. *Soviet Research on Religion and Atheism Since 1945*, „Religion in Communist Lands” 2(1): 11–16.
- Bogensberger, Hugo. 1984. *O rozprzestrzenianiu się ateizmu w świecie współczesnym*, w: Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: WAM, s. 524–539.
- Borowik, Irena. 2000. *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków: ZW NOMOS.
- Bremmer, Jan M. 2007. *Atheism in Antiquity*, w: Michael Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 11–26.
- Butt Riazat. 2009. *Atheists bus campaign spreads the word of no God nationwide*, „Guardian” 6.01.2009, <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/06/atheist-bus-campaign-nationwide> [01.07.2012].
- Cragun, Ryan, Barry A. Kosmin, Ariela Keysar, Joseph H. Hammer i Michael Nielsen. 2012. *On the Receiving End: Discrimination Toward the Non-Religious in the United States*, „Journal of Contemporary Religion” 27(1): 105–127.
- Czykwini, Elżbieta. 2008. *Stygmat społeczny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dant, Tim. 1999. *Material Culture in the Social World. Values, Activities, Lifestyles*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*, Houghton Mifflin.
- Dawkins, Richard. 2007. *Bóg urojony*, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Dąbrowiecki, Łukasz. 2009. *Żyjemy w kraju...*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6855/q,Zyjemy.w.kraju...> [27.01.2013].
- Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London: Penguin.
- Douglas, Mary. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Edgell, Penny, Joseph Gerteis i Douglas Hartmann. 2006. *Atheists as ‘Other’: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society*, „American Sociological Review” 71(2): 211–234.
- Eller, Jack David. 2007. *Introduction Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, New York, London: Routledge.



- Feliksiak, Michał. 2013. *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich. Komunikat z badań CBOS*, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_024\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_024_13.PDF) [02.09.2013].
- Gaylor, Annie Laurie. 2011. *Fioletowy bratek – symbol wolnomyślicielstwa*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1091>, [17.10.2013].
- Gąsowski, Jerzy. 2008. *Prahistoria sztuki*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Goffman, Erving. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hammer, Joseph H., Ryan T. Cragun, Karen Hwang i Jesse M. Smith. 2012. *Forms, Frequency, and Correlates of Perceived Anti-Atheist Discrimination*, „Secularism & Non-religion” 1: 43–67.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, W.W. Norton & Company.
- Hicks, Dan. 2010. *The Material-Cultural Turn. Event and Effect*, w: Dan Hicks i Mary C. Beaudry (red.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford: Oxford University Press, s. 25–98.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve.
- Józefów-Czerwińska, Bożena i Joanna Popielska-Grzybowska, 2012. *Wierzenia – religia*, w: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak, Dorota Cyngot i Anna Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 300–317.
- Keysar, Ariela. 2007. *Who Are America's Atheists and Agnostics?*, w: Barry A. Kosmin i Ariela Keysar (red.), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, s. 33–39.
- Keysar, Ariela i Barry A. Kosmin. 2007. *The Freethinkers in a Free Market of Religion*, w: Barry A. Kosmin i Ariela Keysar (red.), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, s. 17–26.
- Kosmin, Barry, Ariela Keysar, Ryan Cragun, Juhem Navarro-Rivera. 2009. *American Nones: The Profile of the No Religion Population (based on the ARIS 2008)*, Hartford, CI: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, [http://commons.trincoll.edu/aris/files/2011/08/NONES\\_08.pdf](http://commons.trincoll.edu/aris/files/2011/08/NONES_08.pdf).
- Kucypera, Paweł i Sławomir Wadył. 2012. *Kultura materialna*, w: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak, Dorota Cyngot i Anna Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 614–626.
- Latour, Bruno. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktorów-sieci*, Kraków: TAiWPN UNIVERSITAS.
- Link, Bruce G. i Jo C. Phelan. 2001. *Conceptualizing Stigma*, „Annual Review of Sociology” 27: 363–385.
- Machajski, Piotr. 2011. *Za krzyż z puszek od Lecha pod sąd*, „Gazeta Wyborcza” 9.04.2011, [http://wyborcza.pl/1,76842,9401506,Za\\_krzyz\\_z\\_puszek\\_od\\_Lecha\\_pod\\_sad.html](http://wyborcza.pl/1,76842,9401506,Za_krzyz_z_puszek_od_Lecha_pod_sad.html) [16.10.2013].

- Marger, Martin N. 2009. *Race and Ethnic Relations. American and Global Perspectives*, Belmont CA: Wadsworth.
- McGrath, Alister. 2005. *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief In the Modern World*, London: Rider.
- Miller, Daniel. 2005. *Materiality: An Introduction*, w: Daniel Miller (red.), *Materiality*, Durham – London: Duke University Press, s. 1–50.
- Minta-Tworzowska, Danuta. 2012. *Źródło/Ślad/Artefakt/Rzecz/Przedmiot*, w: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak, Dorota Cyngot i Anna Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 137–161.
- Mołdysz, Robert. 2005. *Sokrates ateistą?*, „Przegląd Filozoficzny” 2: 23–38.
- Mucha, Janusz. 1988. *Niewierzący jako zbiorowość społeczna*, „Studia Socjologiczne” 3: 187–198.
- Mucha, Janusz. 1992. *Demokratyzacja i mniejszości kulturowe. Polska przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Studia Socjologiczne” 1–2: 3142.
- Neusch, Marcel. 1980. *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż: Editions du Dialogue.
- Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*. 2010. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Nowicki, Andrzej. 2007. *Kazimierz Łyszczyński 1634–1689*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5202> [14.02.2009].
- Olechnicki, Krzysztof i Paweł Załęcki. 1998. *Słownik socjologiczny*, Toruń: Graffiti BC.
- Olsen Bjørnar. 2010. *Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom*, w: Ewa Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 561–592.
- Onfray, Michel. 2005. *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset.
- Ozóg, Kazimierz S. 2008. *Jan Paweł II w rzeźbie pomnikowej po 2005 roku. Próba diagnozy zjawiska*, „Rzeźba Polska”, t. XIII *Rzeźba w Polsce (1945–2008)*: 153–158.
- Pellegram Andrea. 2001. *The Message in Paper*, w: Daniel Miller (red.), *Material Cultures. Why Some Things Matter*, London: UCL Press, s. 103–120.
- Porębski, Leszek. 2010. *Internet jako narzędzie mobilizacji politycznej mniejszości*, w: Łucja Kaprańska i Bożena Pactwa (red.), *Agora czy Hyde Park? Internet jako przestrzeń społeczna grup mniejszościowych*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 39–51.
- Pospelovsky, Dimitry. 1984. *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917–1982*, vol. I, II, St Vladimirs Seminary.
- Reale, Giovanni. 1994. *Historia filozofii starożytnej. I. Od początków do Sokratesa*, Lublin: Rada Wydziału KUL.
- Ritzer, George. 2012. *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa: MUZA SA.
- Roguska, Beata. 2012. *Spoleczne postawy wobec wyznawców różnych religii. Komunikat z badań CBOS*, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_130\\_12.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_130_12.PDF) [02.09.2013].
- Sankowski, Robert. 2010. *Popkultura gra z krzyżem na wesoło*, „Gazeta Wyborcza” 16.08.2010, [http://wyborcza.pl/1,75475,8253813,Popkultura\\_gra\\_z\\_krzyzem\\_na\\_wesoło.html](http://wyborcza.pl/1,75475,8253813,Popkultura_gra_z_krzyzem_na_wesoło.html) [15.10.2013].
- Stark, Rodney. 1999. *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” 60(3): 249–273.

- Sztompka, Piotr. 2005. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak.
- Taira, Teemu. 2012. *More visible but limited in its popularity. Atheism (and atheists) in Finland*, „Approaching Religion” 2(1): 21–35.
- Tomka, Miklós. 1979. *The Religious–Non-Religious Dichotomy as a Social Problem*, „The Annual Review of Religion” 3: 105–137.
- Tomka, Miklós. 2005. *Church, State and Society in Eastern Europe*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Tyrała, Radosław. 2008. *O polskich niewierzących i ich (relatywnym) statusie mniejszościowym*, w: Janusz Mucha i Bożena Pactwa (red.), „Status mniejszościowy” i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe, s. 209–227.
- Tyrała, Radosław. 2010. *Niewierzący.pl AD 2009*, w: Łucja Kaprańska i Bożena Pactwa (red.), *Agora czy Hyde Park? Internet jako przestrzeń społeczna grup mniejszościowych*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 297–310.
- Tyrała, Radosław. 2013. *Niewierzący w Polsce współczesnej. Portret socjologiczny*, nieopublikowana praca doktorska obroniona w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- van Deukeren, Hans. 2007. *International Humanist and Ethical Union (IHEU)*, w: Tom Flynn (red.), *The New Encyclopedia of Unbelief*, Amherst, NY: Prometheus Books, s. 432–433.
- Wirth, Louis, 1945, *The Problem of Minority Groups*, w: *The Science of Man in the World of Crisis*, Ralph Linton (ed.), New York: Columbia University Press, s. 347–372.
- Wolf, Gary. 2006. *The Church of the Non-Believers*, „Wired” 14.11.2006, <http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html> [09.09.2011].
- Woodward, Ian. 2007. *Understanding Material Culture*, London – Thousand Oaks: Sage.
- Zenk, Thomas. 2012. „Neuer Atheismus”. *New Atheism in Germany*, „Approaching Religion” 2(1): 36–51.
- Zuckerman, Phil. 2009. *Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions*, „Sociology Compass” 3/6: 949–971.
- Zuckerman, Phil. 2012. *Faith No More: Why People Reject Religion*, New York: Oxford University Press.

#### STIGMA AND (DE)MATERIALIZATION OF NON-RELIGIOUS CULTURE

In this article I deal with the issue of the relationship between the minority status of communities of nonbelievers and the degree of materialization their irreligious culture. My argument is that discrimination and stigmatization which are both an effects of being minority are the main causes of lack of material manifestation such groups culture. I would like to show how that process occurred for non-religious cultures, with particular emphasis on the Polish context. After that I show what kind of changes take place in this field during the twenty-first century. For several years in the Western world, including Poland, one may see the visible ongoing process of materialization of non-religious culture. I pay my attention to analyze causes and symptoms of this process.

Key words: nonbelievers, new atheism, material culture, minority status