

Radosław Tyrała
AGH w Krakowie

ATEISTA, AGNOSTYK, NIEWIERZĄCY...? SOCJOLOGII NIERELIGII PROBLEMY Z TERMINOLOGIA

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy istnieje optymalny termin na określenie postawy niereligijnej. Optymalny, czyli taki, który zajmujący się zjawiskiem niereligijności socjolog mógłby zastosować niezależnie od kontekstu geograficznego i kulturowego prowadzonych badań. Istnieje bowiem niezwykle dużo określeń postawy niereligijnej. Na początku postuluję odróżnić od siebie dwie płaszczyzny: *etic* i *emic*. W kolejnym kroku dokonuję przeglądu głównych określeń o charakterze *etic*, czyli tych używanych przez badaczy społecznych, dochodząc do wniosku, że optymalny w tym sensie jest termin „niereligijność”. Następnie, na podstawie wyników badań własnych, zdaję relację z tego, jakich określeń własnej niereligijności używają polscy niewierzący i jak je rozumieją (płaszczyzna *emic*). W badaniach własnych jako terminu wiodącego używałem terminu „niewiara”, co uważam za dobrą strategię definicyjną w warunkach polskich. Jak się jednak okazuje, można mówić o wysokim stopniu indywidualizacji i prywatyzacji użycia poszczególnych określeń, co niestety nie ułatwia odpowiedzi na pytanie o termin optymalny.

Główne pojęcia: niereligijność; ateizm; niewiara; *etic/emic*; socjologia niereligi.

...atheists, agnostics, skeptics, freethinkers, scientific, rationalists, irreligious, nonreligious, nonbelievers, secularists, secular humanists, humanists, brights, apostates, unchurched, non-churched, nontheists, naturalists, disbelievers, unbelievers, empiricists, monists, objectivists, materialists, infidels, heathens, this-worlders, non-transcendentalists, nontheists, non-spiritual, non-supernatural, anti-religious, religious defectors, religious drop-outs, religious nones, religious nots, religious non-affiliation, religious doubt, religious disaffiliation, religious switching, deconversion, unconversion...

Takiego wykazu terminów stosowanych w języku angielskim na określenie osób niewierzących dostarcza krótki tekst zatytułowany *Nonreligion Terminology* (zob. 2012), zamieszczony na stronie Atheist Research Collaborative¹.

e-mail: rtyrala@agh.edu.pl

¹ Atheist Research Collaborative to założona przez amerykańskich socjologów sieć badawcza wyspecjalizowana w badaniach nad niereligijnością. Powołana do życia została w 2009 roku i aż do 2014 roku działała pod nazwą The Center for Atheist Research. Członkami są Ryan T. Cragun, Joseph H. Hammer, Karen Hwang i Jesse M. Smith (<http://www.atheistresearch.org/>).

SUNINSHARFAN to z kolei akronim ukuty przez Franka Pasquale (zob. 2007b: 44), złożony z pierwszych liter następujących terminów: Skeptic, Unbeliever, Nonbeliever, Irreligious, Nonreligious, Secular, Humanist, Agnostic, Rationalist, Freethinker, Atheist oraz Naturalist lub Non-transcendentalist.

Tego typu zabiegi mają uzmysłwić, że w przypadku niewierzących mamy do czynienia ze zbiorowością, której przedstawiciele określani są, i określają sami siebie, za pomocą dużej liczby terminów. Sytuacja taka z jednej strony dziwi – trudno bowiem o grupę, która stosowałaby równie wiele samookreśleń. Z drugiej strony jednak to bogactwo potrafi wpędzić badacza społecznego w nie lada konfuzję. Stawia go bowiem przed problemem wyboru optymalnego terminu, za pomocą którego uzyskuje on dostęp do takiej grupy. Na wstępie staje on przed trudnym do rozstrzygnięcia problemem, czy te terminy to synonimy, czy też może są one oznaczeniami różnych odłamów, typów czy subświatów niereligijnego uniwersum. Czy ateista i niewierzący znaczy to samo? Czy między ateistami a agnastykami istnieją jakieś głębsze, poza terminologicznymi, różnice i podziały? Czy humanista i racjonalista dzielą jakieś wspólne ideologie i wartości? Wreszcie kwestia arytmetyki – jak ich policzyć i ilu ich jest? Problem, wydawałoby się czysto techniczny, a jednak mający swoje ważne konsekwencje polityczne. Skupmy się przez chwilę na ostatniej z przywoływanych kwestii.

Phil Zuckerman (zob. 2007), amerykański socjolog religii i niereligii, w jednym ze swoich tekstów próbuje policzyć, ilu mniej więcej niewierzących żyje na świecie. Robi to dla porównania ich liczby z liczebnością wyznawców głównych religii świata. Zebrał wyniki badań religijności z ponad 50 krajów i ostatecznie je zsumował. Wyszło mu, że, ostrożnie szacując, na świecie żyje między 505 a 749 milionów „ateistów, agnastyków i niewierzących”, co czyni ich w sensie ilościowym czwartą na świecie grupą (nie)religijną – po chrześcijanach, muzułmanach i hinduistach. Zastanawia jednak rozbieżność w tych szacunkach – wynosząca przecież 250 milionów ludzi! Nawet biorąc pod uwagę skalę globalną, jest to przecież liczba niebagatelna. Rozbieżność tę widać dobrze w przypadku szacunków dla niektórych krajów. I tak w przypadku Szwecji ateistów, agnastyków i niewierzących, w zależności od badania, z którego zaczerpnięto dane, jest od 46 do 85%, w przypadku Danii – 43–80%, w przypadku Rosji – w przedziale 24–48%. Zuckerman dochodzi do wniosku, że można mówić o różnych źródłach tych różnic, choćby takich jak niski wskaźnik odpowiedzi, stosowanie nieprobabilistycznego doboru próby w badaniach czy też możliwe sankcje negatywne dla deklarujących się jako religijni w państwach, gdzie ateizm jest ideologią państwową. Wskazuje jednak również na jeszcze inne źródło tych rozbieżności – na odmienne sposoby konceptualizowania i kategoryzowania ateistów, agnastyków i niewierzących stosowane

w tych badaniach². Odpowiedź respondenta uzależniona jest przecież od sposobu, w jaki badacz zadaje pytanie³. W zależności więc od tego, jak zapytamy, taką otrzymamy odpowiedź. Jak pokażę w dalszej części artykułu, o (nie)religijność pyta się różnie. W tym sensie brak konsensu terminologicznego stanowi dla socjologii niereligii, na obecnym etapie jej rozwoju, prawdopodobnie problem podstawowy (zob. Lim, MacGregor i Putnam 2010: 615).

Celem artykułu jest próba ustalenia, czy istnieje jakiś optymalny termin(y), który zajmujący się zjawiskiem niereligijności socjolog mógłby zastosować niezależnie od kontekstu geograficznego i kulturowego prowadzonych badań. Odpowiedzi postaram się udzielić na podstawie analizy literatury przedmiotu oraz na podstawie wyników i refleksji badań nad polskimi niewierzącymi, które przeprowadziłem.

Teoria

Celem wprowadzenia pewnego porządku w wielość tych terminów proponuję podzielić je na dwie kategorie: terminy *etic* i terminy *emic*. Wykorzystuję tu rozróżnienie dokonane w latach sześćdziesiątych XX wieku przez amerykańskiego językoznawcę i antropologa Kennetha Pike'a (zob. Harris 1976). Fakt, że jakiś termin, pogląd czy zachowanie ma charakter *emic* oznacza, że jest on/o istotne i rozpoznawalne dla stosującego je/ją członka określonej kultury. Z kolei fakt, że jakiś termin, pogląd czy zachowanie ma charakter *etic*, oznacza, że jest on/o istotne i rozpoznawalne dla badacza tej oraz innych kultury. Rozróżnienie to odzwierciedla zatem różnicę punktów widzenia – *emic* odnosi się do punktu widzenia insidera określonej kultury, stosującego jej kategorie na co dzień, *etic* zaś odnosi się do punktu widzenia badacza, outsidera, zewnętrznego względem tej kultury ulokowanego, przynajmniej na czas samego badania. Te dwa różne punkty widzenia implikują różnice w sposobie ujęcia tych terminów, poglądów czy zachowań. Przykładowo, z perspektywy *emic* optymalne zastosowanie danego terminu – na przykład terminu „ateista” na oznaczenie osób niewierzących w Boga – będzie miało miejsce wtedy, kiedy insider kultury X

² W szerszym kontekście – jako generalny problem narzędzi i metod socjologii religii – rozpatruje to zagadnienie Steve Bruce (2002: 186–203).

³ Co więcej, odpowiedź ta zależna jest również od tego, jak respondent zrozumie to pytanie. Jak trafnie zauważają Penny Edgell, Joseph Gerteis i Douglas Hartmann (2006: 225): „warto zbadać, za kogo uważają się ci respondenci, którzy odpowiadają na pytania kierowane do ateistów. Czy za kogoś z tych 14% Amerykanów, którzy twierdzą, że nie posiadają religijnej tożsamości, czy też raczej za kogoś z grupy 7%, którzy w General Social Survey stwierdzili, że nie wierzą w Boga lub też nie są pewni, czy on istnieje? Czy też może zaliczają siebie do 1% tych, którzy otwarcie uznają siebie za ateistów lub agnostyków?”.

będzie go używał w sposób rozpoznawalny dla innych insiderów kultury X, jednak już niekoniecznie dla insiderów kultur Y i Z, którzy na oznaczenie osób niewierzących w Boga mają własne terminy (na przykład „niewierzący”). Z kolei z perspektywy *etic* badacz kultur X, Y i Z szukał będzie na oznaczenie żyjących w nich osób niewierzących w Boga takiego terminu, który będzie w stanie objąć znaczeniowo zróżnicowane formy i konteksty niewiary w Boga panujące we wszystkich tych trzech kulturach, przy czym termin ten – w zamierzeniu maksymalnie ogólny – może się okazać kompletnie nierozpoznawalny z punktu widzenia *emic* reprezentantów kultur X, Y i Z. O ile optymalność jakiegoś terminu w sensie *emic* oznacza jego maksymalną wewnątrz kulturową rozpoznawalność, o tyle optymalność terminu w sensie *etic* wyznaczana jest więc przez jego maksymalną międzykulturową inkluzywność semantyczną.

Etic

Funkcjonuje mnóstwo terminów na oznaczenie osób niewierzących, ale tylko pięciu z nich socjologowie niereligii nadają status *etic*. Są to: niereligijność, irreligijność, ateizm, sekularność i niewiara⁴. Póki co jednak brak wśród nich zgody, który z nich jest optymalny.

Niereligijność (*non-religiosity*)/osoba niereligijna (*non-religious*). Ten termin w ciągu ostatnich lat pojawia się najczęściej w roli kandydata do pojęcia unifikującego całą subdyscyplinę. Wydaje się, że można go utożsamić z terminem *none*. Kategoria *nonesów* w pewnym sensie stanowi efekt uboczny metodologii sondażowej (zob. Pasquale 2007a: 762). Ujmując sprawę najprościej, *nonesi*, to ci, którzy w dużych reprezentatywnych amerykańskich badaniach sondażowych (takich jak General Social Survey) na pytanie w rodzaju „What is your religion, if any?”, wybierają z kafeterii odpowiedź „No religion”. Tak naprawdę jedyne, co można z takiego wyboru wywnioskować, to fakt, że w chwili przeprowadzania badania dystansowali się – w sensie poczucia przynależności, posiadania tożsamości lub obydwu tych czynników – względem jakichkolwiek

⁴Należy zauważyć, że terminy te, a zwłaszcza „ateizm”, narosły niejednokrotnie w filozoficznej literaturze przedmiotu znaczną liczbą definicji. Abstrahował będę jednak od filozoficznych niuansów znaczeniowych jako takich. Interesować mnie będzie to, „jak działa” dany termin jako użyteczne narzędzie kategoryzowania interesującej mnie zbiorowości. Patrzę więc na te terminy z punktu widzenia ich socjologicznej użyteczności kategoryzacyjnej, nie zaś stopnia ich filozoficznego wyrafinowania conceptualnego. Jak pisał Janusz Mucha: „gdy zastanawiamy się nad zbiorem niewierzących, musimy brać pod uwagę nie tylko przekonania filozoficzne, ale także postawy wobec religijnej tradycji, typy zachowań odniesionych do wartości i wierzeń religijnych, a także możliwości wyboru między różnymi opcjami politycznymi” (1988: 194).

tradycji religijnych. Glenn Vernon (zob. 1968: 219–220) traktuje tę postawę jako analogię kategorii *independent*, która jest jednym z możliwych wyborów w przypadku pytania o preferencje polityczne w tego typu badaniach przeprowadzanych w Stanach Zjednoczonych. „Niezależni” to ci, którzy nie udzielają poparcia ani Partii Demokratycznej, ani Republikańskiej. *Nonesi* nie stanowią jednak kategorii spójnej w jakimkolwiek socjologicznym sensie. Termin „*none*” funkcjonuje też jako baza słowotwórcza dla różnych typologii niereligijności. Można więc w literaturze przedmiotu spotkać się z podziałami na *re-nonesów* i *native nonesów* (Cragun i Hammer 2011) czy też na *stable nonesów* i *liminal nonesów* (Lim, MacGregor i Putnam 2010).

Należy zauważyć, że termin *none* ma już dość długą tradycję stosowania go przez socjologów religii. Ryan Cragun i Joseph Hammer dokonali analizy treści dwóch wiodących czasopism z dziedziny socjologii religii z lat 1961–2007: „Journal for the Scientific Study of Religion” i „Sociology of Religion”, pod kątem częstotliwości występowania w nich poszczególnych terminów denotujących zmianę religii (zob. 2011: 151–164). *None* okazał się terminem najczęściej stosowanym w odniesieniu do niewierzących – zliczono 3640 przypadków użycia go, co dało mu zresztą czwarte miejsce w gronie wszystkich zliczanych terminów (po takich terminach jak: *identifier* – 12842, *affiliate* – 9269, *convert* – 4544). Określenia *non-religious/non-religion* są też mocno promowane przez Lois Lee z sieci badawczej Nonreligion and Secularity Research Network (o czym zresztą świadczy sama nazwa tej sieci)⁵. W 2011 roku NSRN zorganizowała wirtualną konferencję poświęconą terminologii. Dyskutowano podczas niej między innymi nad przygotowaną przez Lois Lee roboczą wersją słownika z zakresu badań nad niereligią. Efektem tych dyskusji był jej artykuł poświęcony temu zagadnieniu (zob. 2012), w którym definiuje ona termin „non-religion” następująco: „za nie-religię uznać można wszystko to, co przede wszystkim zdefiniować można poprzez relację odróżniającą to coś od religii” (tamże, s. 131)⁶. Lee szczególnie podkreśla znaczenie owej „relacji odróżniającej” oraz „w pierwszym rzędzie”. Niereligię traktuje jako pojęcie relacyjne względem religii, odnoszące się do niej, wtórne wobec niej. W tym sensie studia nad niereligią stanowią część studiów nad religią. Z tej racji w zakresie tych studiów mieszczą się, jej zdaniem, takie fenomeny jak: ateizm, humanizm, agnostycyzm, sekularyzm i religijna obojętność⁷. Trzymając się tej definicji, Lee poza obrębem tych studiów stawia

⁵ Co więcej, Lee postuluje, żeby całe pole socjologicznych i antropologicznych badań nad niewiarą/niereligijnością nazwać „*non-religion studies*” (zob. 2012: 131).

⁶ W oryginale brzmi to następująco: „Non-religion is anything which is **primarily** defined by a relationship of difference to religion”.

⁷ Można polemizować z Lee, czy obojętność religijna faktycznie oparta jest na schemacie relacji wobec religii, czy też raczej właśnie na braku występowania takiej relacji. Jeśli to drugie, to należy wyłączyć ją poza zakres badań nad tak zdefiniowaną niereligijnością.

jednak choćby racjonalizm jako fenomen „ontologicznie autonomiczny względem religii”. Wielość zjawisk, jakie da się w nim zawrzeć, wskazuje na ogólność i duży stopień inkluzywności tego pojęcia. Zastrzega jednak jednocześnie, że być może termin „niereligia” nie jest wyborem idealnym i być może w przyszłości okaże się, że należy wskazać jego doskonalszy zamiennik⁸.

Irreligijność (*irreligiosity*)/osoba irreligijna (*irreligious*)⁹. Na podstawie konstrukcji słowotwórczej można wywnioskować, że również tu mamy do czynienia z pojęciem o charakterze relacyjnym względem religii. Często się zresztą zdarza, że stosuje się je wymiennie z „niereligijnością”, nawet bez zwracania uwagi na ten fakt (zob. Lee 2012: 137). Terminy „irreligia/irreligijność” pojawiają się stosunkowo wcześniej, bowiem już u „klasyków” socjologii niereligii, takich jak Colin Campbell i N.J. Demerath. Podobne są też stosowane przez nich definicje. Colin Campbell definiuje ją jako:

syndrom zjawisk reaktywnych, składający się z kontrideologii, społecznych ruchów wyrażających sprzeciw wobec religii, a także – na poziomie jednostkowym – z odpowiedzi wrogich wobec religii i oznaczających jej odrzucenie. Zjawisko irreligii może być należycie zrozumiane tylko w przypadku rozpatrywania go w kontekście religii, którą odrzuca. [...] z socjologicznego punktu widzenia wyróżniającą cechą irreligii nie jest jej zawartość treściowa, lecz fakt, że stanowi reakcję przeciw religii” (1984: 353).

W podobnym duchu czyni to Nicholas Jay Demerath III uznając irreligię za „niewiarę w elementarną doktrynę religijną, z którą jednostka jest związana kulturowo” (1984: 365). Jak widać, o ile w sensie ogólnym, zwłaszcza z uwagi na swoją relacyjność, znaczeniowo odpowiada ono „niereligii”, to gdy chodzi o szczegóły, jest w nie nieco bogatsze. Można mu to jednak poczytać za minus, bowiem poprzez zabieg uszczegółowienia traci na – tak istotnej z punktu widzenia optymalizacji w sensie *etic* – cesze inkluzywności.

Obecnie „irreligijność” często traktowana jest synonimicznie wobec „niereligijności”. W taki sposób pojmuje ją choćby Frank Pasquale (zob. 2007a: 760), podpisują się zaś pod tym członkowie Atheist Research Collaborative (zob.

⁸ Sądzę też, że polskim terminem, bliskoznacznym względem *non-religious/none*, jest termin „osoba bezwyznaniowa”. W Polsce spotyka się go jednak przede wszystkim w dyskursie prawnym, gdzie stanowi termin o charakterze *etic*. Z takim tłumaczeniem tego terminu można się też spotkać u Janusza Muchy (zob. 1988: 193). W takim kontekście znaczeniowym używa go również Janusz Mariański (zob. 2004a).

⁹ Włodzimierz Kurdziel, tłumacz tekstu Colina Campbella opublikowanego w tomie pod redakcją Franciszka Adamskiego (zob. red. 1984), przyznaje, że z uwagi na problem z wyborem odpowiedniego polskiego terminu, po prostu spolszczył angielski oryginał. Ewentualne terminy, jakie brał pod uwagę to: bezbożność, niedowiarstwo, niewiara, niereligijność, areligijność, antyreligijność (zob. tamże, s. 353).

Nonreligion Terminology 2012). Zacytuję Pasquale, tłumaczącego, jaka kategoria osób ma stanowić przedmiot badań socjologii niereligii:

1) dystansują się wobec teistycznych, opartych na transcendencji i idei supranaturalności światopoglądów; 2) uznają takie kwestie za nieznanne, niepoznawalne lub pozbawione znaczenia; 3) nie identyfikują się z tradycjami, ani nie przynależą do instytucji upowszechniających takie światopoglądy. „Niewiara” (*unbelief*) i „niewierzący” (*unbelievers*) spełniają dwa pierwsze kryteria, zaś „irreligia” i „irreligijni” wszystkie trzy (2007a: 760).

Widać tu zatem poszerzenie zakresu definicji „irreligijności” w porównaniu do ujęć Campbella i Demeratha. U Pasquale jest ona właściwie w pełni synonimiczna względem zdefiniowanej powyżej „niereligijności”. Ciekawe jest tu również porównanie z terminem „niewiara”. Irreligijność potraktowana jest tu jako kategoria szersza znaczeniowo z uwagi na fakt, że odnosi się nie tylko do sfery wierzeń (*believing*), ale i przynależności (*belonging*).

Sekularność (*secularity*)/sekularysta (*secular person*)¹⁰. Termin ten jest mocno promowany przez inny ośrodek badań nad niereligijnością, jakim jest Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (co zresztą znowu ma odzwierciedlenie w nazwie samego ośrodka). Barry A. Kosmin uważa, że sekularność:

obejmuje indywidualne działania aktorów oraz identyfikację z sekularnymi ideami i tradycjami, rozumianymi jako stany świadomości nadające się do empirycznej analizy. Manifestacje sekularności, w postaci ogólnych trendów, nadają się do pomiaru i porównań. (2007: 1).

Z kolei, dla odróżnienia, sekularyzm (*secularism*) definiuje jako:

obejmujący organizacje i struktury o charakterze prawnym, będące instytucjonalnym odzwierciedleniem sekularnych wartości w rzeczywistości politycznej narodu i sferze publicznej. Z uwagi na ich naturę, zmienne te o wiele trudniej skwantyfikować, zwłaszcza przyjmując globalną perspektywę. Formy sekularyzmu będą się różnić w zależności od religijnej konfiguracji, w obrębie której się rozwijały (tamże).

Sekularność jest więc tutaj cechą jednostek i ich charakterystyk, podczas gdy sekularyzm odnosi się do rzeczywistości instytucji społecznych.

Podobnie definiuje te terminy Lois Lee (również NSRN ma w swojej nazwie „*secularity*”). Sekularność (*secularity*) to w jej ujęciu: „stan bycia

¹⁰ Celowo nie tłumaczę tutaj pojęć „*secularity*” na „świeckość”, a „*secular person*” na „osobę świecką”. W języku polskim osobę świecką kojarzy się raczej z kimś, kto nie ma święceń kapłańskich lub zakonnych, tymczasem mi chodzi o „świeckość” w znaczeniu „niereligijność”. Stąd też, aby uniknąć tej dwuznaczności, decyduję się na taki zabieg translatorski, zdając sobie sprawę z niezręczności językowej, jakiej się dopuszczam.

sekularnym” (2012: 135), a pojęcie „sekularny” (*secular*) definiuje jako: „coś, dla czego religia nie jest punktem odniesienia w pierwszym rzędzie” (tamże, s. 136). Sekularyzm (*secularism*) to z kolei: „ideologia lub system, w ramach którego następuje różnicowanie się i alokowanie religii i sfer sekularnych” (tamże). Lee jednakże jest krytycznie nastawiona do używania pojęcia „sekularność” jako wiodącego w ramach socjologii niereligii, wyraźnie preferując właśnie „niereligię”. Uważa bowiem termin „sekularność” za zbyt inkluzywny w sensie przedmiotowym. Uzasadnia to tym, że religia nie jest dla niego pierwotnym odniesieniem, ale co najwyżej którymś z kolei. Denotować on może potencjalnie wszystko, co jest niereligijne (w sensie: pozareligijne, pozbawione jakichkolwiek odniesień wobec religii). W takim sensie czynnością sekularną może być najzwyklejsze, codziennie picie herbaty – jest to bowiem (na ogół) coś rozgrywającego się poza religijnym kontekstem. Zdaniem Lee, brak jakiegokolwiek styczności tego rodzaju działań z religią, jeśli nawet nie dyskwalifikuje, to mocno obniża rangę operacyjną terminu „sekularność”. Podobnie jak to miało miejsce z racjonalizmem, następuje tu przeskok do rzeczywistości ontologicznie w żaden sposób niepowiązanej z religią, to zaś – zdaniem Lee – sytuuje tego typu zjawiska poza zakresem przedmiotowym studiów nad niereligią¹¹.

Ateizm (*atheism*)/ateista (*atheist*). Atheist Research Collaborative (ARC) to jedna ze wspomnianych już wcześniej instytucji naukowych zajmujących się socjologią niereligii. Choć posiada „ateizm” w nazwie, jak jednak przyznaje jeden z jej założycieli, Joseph Hammer, wybór taki podyktowany był jedynie znaczną społeczną (emiczną) rozpoznawalnością tego terminu (zob. Pasquale 2012)¹². Faktycznie, jak już pisałem, ARC jako pojęcie wiodące uważa „irreligię” (w znaczeniu, jakie nadał jej Pasquale, czyli jako pojęcie synonimiczne wobec „niereligijności”).

¹¹ Nathalie Caron (zob. 2007) dostarcza z kolei ciekawych porównań pojęcia sekularności (*secularity*) i laickości (*laïcité*). Jak twierdzi, trudno jest przetłumaczyć z gruntu amerykańską ideę bycia sekularnym na francuski język i kontekst kulturowy. Terminy te, choć pozornie bliskoznaczne, dzieli jednak specyfika narosłych wokół nich, w procesie historycznego ich konstruowania, znaczeń. Caron pisze: „*laïcité* jest konstytutywnym składnikiem francuskiej tożsamości i wyjątkowości, dla którego brak zadowalającego pojęciowego odpowiednika w języku angielskim oraz który jest złożony i polisemiczny” (tamże, s. 113). Jak widać, zarówno „sekularność”, jak i „laickość” są pojęciami emicznie rozpoznawalnymi w obrębie rodzimych kultur, jednak poza ich kontekstem tracą na swojej operacyjności.

¹² Lois Lee nie zgadza się z takim uzasadnieniem wyboru nazwy dla instytucji zajmującej się naukowym namysłem nad niereligijnością. Jej zdaniem wybór „ateizmu”, jako pojęcia znajdującego się w nazwie takiej instytucji, może zasugerować, że w istocie jest to ideologiczna przybudówka wojujących o swoje prawa ateistów i tym samym postawić pod znakiem zapytania jej naukowy charakter (zob. Pasquale 2012).

Pojęcia „ateizm” w charakterze *etic* stosunkowo często używają również badacze zagadnienia z Europy Środkowo-Wschodniej, w tym i z Polski. Wskazać tu należy choćby na Franciszka Adamskiego, Józefa Baniaka czy Sinisę Zrinščaka (zob. 2004).

W najbardziej rozpowszechnionej wersji ateizm uważa się za przekonanie, że Bóg nie istnieje. Jednak w zależności od definiującego przekonanie zastępowane jest wiarą lub wiedzą o różnym stopniu pewności, Boga zaś dookreśla się jako osobowego lub nieosobowego albo też zastępuje się liczbę pojedynczą liczbą mnogą (zob. Martin 2007: 1–3). Poza tym, przez setki lat używania w najrozmaitszych kontekstach kulturowych, termin ten obrósł wieloma różnymi odcieniami znaczeniowymi (zob. Bremmer 2007; Hyman 2007; McGrath 2005). Wszystko to ma jednak stosunkowo niewielkie znaczenie dla konceptualizacji ateizmu jako terminu w sensie *etic*. Tutaj owa historycznie uwarunkowana wieloznaczność pojęcia „ateizm”, świadcząca o jego głębokim uwikłaniu w konteksty emiczne, stanowi raczej balast niż pomoc.

Ciekawą próbą rekonceptualizacji pojęcia „ateizm” w kierunku nadania mu charakteru *etic* jest potraktowanie go jako pojęcia wielopoziomowego przez Józefa Baniaka. Pisze o nim w sposób następujący:

W rzeczywistości chodzi o poglądy teoretyczne i/lub postawy praktyczne, które negują istnienie Boga. Treść terminu „ateizm” ma charakter relatywny i może oznaczać odrzucenie Boga w sensie filozoficznym – odrzucenie istnienia Boga; teologicznym – zerwanie bezpośrednich więzi z Bogiem i odrzucenie zaufania do Niego; religioznawczym – brak kultu religijnego; psychologicznym – osobista „ucieczka” człowieka od religii; socjologicznym – zanik religijności praktycznej i desakralizacja codzienności (2004: 20–21).

Próba ta nie spotkała się jednak, z tego, co mi wiadomo, z szerszym rezonansem w środowisku badaczy zagadnienia. Co więcej, idzie ona w kierunku przeciwnym niż dominujące w literaturze anglosaskiej traktowanie ateizmu raczej jako pojęcia *emic* niż *etic*. Lee zauważa, że „ateizm” stanowi pojęcie zbyt wąskie zakresowo, aby móc objąć całość pola niereligijności. Ateiści utożsamiani są z kategorią *notsów*, ci zaś stanowią tylko jeden, choć z pewnością niezwykle wyrazisty i ciekawy, z podzbiorów szerokiej i zróżnicowanej kategorii *nonesów*. W tym sensie między terminami „ateizm” i „niereligijność” istnieje relacja zawierania (pierwszego przez drugie), nie zaś tożsamości. Lee podpira się tu następującym porównaniem:

Studia nad ateizmem stanowią ważny i fascynujący aspekt *non-religion studies*, ale na takiej samej zasadzie jak afirmatywny (*affirmative*) związek z Bogiem/bogami może zostać zaklasyfikowany jedynie jako jeden z wielu aspektów studiów nad religią, nieafirmatywny (*non-affirmative*) stosunek do Boga/bogów musi zostać uznany jedynie za jeden z wielu aspektów *non-religion studies* (2012: 135).

Niewiara (*unbelief*)/ niewierzący (*nonbeliever, unbeliever*). Jeden ze sposobów rozumienia pojęcia „niewiara” wprowadzony już został w definicji Pasquale. Dodatkowych informacji, zwłaszcza na temat różnic znaczeniowych między niewiarą a ateizmem, dostarcza Baniak.

Niejednokrotnie pojęcie ateizmu jest utożsamiane z pojęciem niewiary. Takie porównanie wydaje się być jednak błędne i bezzasadne, ponieważ oba te pojęcia oznaczają inne rzeczywistości i inne stany świadomościowe człowieka. Problem ten trafnie rozstrzyga Charles Moeller, kiedy pisze, iż „termin ateizm zawiera jakiś rodzaj usystematyzowania, jest w nim coś abstrakcyjnego. Słowo «niewiara» oznacza z całą pewnością tę samą postać zasadniczej negacji Boga w sposób konkretny, który implikuje raczej osobę niż system. Badanie ateizmu jest bardziej systematyczne, a studium niewiary bardziej fenomenologiczne” [...]. Zatem niewiara ma charakter bardziej konkretny, dotyczy odrzucenia Boga osobowego, dotyka wprost podstaw doktryny religijnej, którą podważa i odrzuca. Marcel Neusch twierdzi natomiast, że niewiara zawsze pozostaje określonym stylem lub sposobem życia człowieka, który odznacza się obojętnością wobec religii, a wyraża w praktycznym odrzucaniu Boga. Z kolei ateizm to świadome, teoretycznie umotywowane odrzucenie Boga (2010: 189–190).

Jak widać, nie są to rozróżnienia dokonane przez Baniaka. Uderza w nich jednak znaczna doza dowolności i „samowola” w dziedzinie definiowania niewiary. Zwłaszcza pomysł Marcela Neuscha, w istocie utożsamiającego niewiarę z ateizmem praktycznym, czyli religijnym indyferentyzmem, wydaje się przykładem próby promowania niepopartych żadnym historycznym odniesieniem, prywatnych definicji terminu „niewiara”.

Dziwi też tak mocne rozdzielenie przez Baniaka zjawisk niewiary i ateizmu. Zwłaszcza, że z niczym takim nie mamy do czynienia choćby w *Encyklopedii katolickiej*, gdzie niewierzący definiowany jest jako

(łac. *infidelis*), człowiek, który nie wierzy w istnienie Boga, nie wyznaje żadnej religii (ateista), a także ochrzczony, który kwestionuje naukę chrześcijańską lub jej najważniejszą prawdę wiary (łac. *incredulus*, niedowiarek) [Orzeszyna 2009: 1250].

„Niewiara” i „ateizm” potraktowane są tu raczej jako synonimy niż pojęcia na oznaczenie „innych rzeczywistości i innych stanów świadomościowych człowieka”. Również *Słownik języka polskiego* utożsamia te dwa terminy – niewierzący zdefiniowany jest tam jako „ten, kto nie wierzy w istnienie Boga; ateista” (1992: 369).

Co ciekawe, termin „niewiara” jest mocno promowany przez niektóre opiniotwórcze środowiska niewierzących, zwłaszcza przez Council for Secular Humanism – amerykański *think-tank* od wielu lat promujący na świecie idee świeckiego humanizmu. Nakładem starań jego członków ukazała się w 2007 roku pod redakcją Toma Flynna *The New Encyclopedia of Unbelief* – niemal

dziewięćsetstronicowa publikacja encyklopedyczna, której autorami haseł są naukowcy, dziennikarze i aktywiści z całego świata. Głównym założeniem twórców tej inicjatywy było stworzenie summy wiedzy na temat – i tu wracam do kwestii terminologii – właśnie niewiary (*unbelief*). Robią to mimo faktu stosowania wobec siebie na co dzień raczej takich emicznych samookreśleń jak świeccy humaniści czy wolnomyśliciele. We „Wprowadzeniu” do encyklopedii Tom Flynn następująco uzasadnia taki wybór:

W całej historii ruchu, pełnej sporów a nawet sekciarstwa, „niewiara” (*unbelief*) jest jedną z tych etykiet, których nie udało się zawłaszczyć na stałe żadnej z frakcji. Z tego powodu jest nadzieja, że może być ona inkluzywna względem ateistów i agnostyków, deistów i wolnomyślicieli, religijnych humanistów i świeckich humanistów, członków stowarzyszeń kultury etycznej i niewiernych (*infidels*). Niewiara daje im wszystkim wspólne podłoże pojęciowe, niezależne od sporów toczących się między redukcjonistycznymi materialistami a racjonalnymi mistykami, bez zważania na wymianę argumentów między moralnymi nihilistami a świeckimi humanistami, dowodzącymi obiektywnej prawdziwości swoich racji moralnych. Pomimo różnic między nimi, wszyscy podzielają fundamentalny brak wiary w jakikolwiek system religijny oraz w sferę nadprzyrodzoności (2007a: 16).

Jasna jest tu zatem sugestia, że pomimo bliskoznacznosci pojęć „niewiara” i „ateizm”, jedynie to pierwsze może aspirować do bycia wiodącym określeniem dla różnych niereligijnych zbiorowości. Brak ideologicznych uwikłań, tak charakterystycznych dla ateizmu, nadaje mu walor inkluzywności. I choć jest to raczej inkluzywność w sensie *emic*, to sądzę, że socjologowie niereligii popełniliby duży błąd nie wykorzystując potencjału, jaki kryje się w tym pojęciu.

W przypadku każdego z tych pojęć, poza sekularyzmem, w konstrukcji językowej odzwierciedlone jest negatywne odniesienie wobec religii (za pomocą przedrostków „nie”, „ir” lub „a”). W przypadku niereligijności i irreligijności zaprzeczeniu ulega religia jako taka (bądź też, w węższym znaczeniu, przynależność religijna), w przypadku ateizmu – teizm, czyli jedynie określona forma religii, a w przypadku niewiary – wiara, a zatem jedynie ten komponent religijności, który odnosi się do sfery przekonań. Wynika z tego, że to pierwsze dwa są najbardziej inkluzywne – w zaprzeczonej tu pojęciu „religii” mieści się bowiem wszystko – wszystkie możliwe formy religii, wszystkie wymiary religijności, nie tylko sama wiara (*believing*), ale i przynależność (*belonging*). W tym sensie faktycznie, na dziś dzień, wydają się pojęciami optymalnymi w sensie *etic*.

Emic

Badacze społeczni podejmowali wiele prób definiowania terminów oznaczających różne typy niereligijności. Na kwestię definiowania tych terminów można jednak spojrzeć również z innej strony – nie będą nas wtedy interesowały definicje „eksperckie” o charakterze *etic*, ale znaczenia, jakie niewierzący rozmówcy nadają poszczególnym terminom i konteksty ich użycia¹³. Należy przypomnieć, że emiczne samookreślenia w zakresie niereligijności są mocno zróżnicowane kulturowo. Dla przykładu w krajach byłego Związku Radzieckiego oraz byłej Jugosławii (zob. Borowik 2000: 170; Kääriäinen 1999: 38; Zrinščak 2004: 225–226) bardzo wyraźnie odróżnia się ateizm od niewiary. Za ateistów uznaje się tam osoby mocno przekonane o nieistnieniu Boga, często też negatywnie nastawione wobec religii oraz aktywnie rozprzestrzeniające swoje poglądy. Niewierzący zaś to ci, którzy jedynie odrzucają dogmaty religijne. Decydująca jest więc różnica stopnia natężenia poglądów a(nty)religijnych. Ciekawy kontrpunkt stanowi przykład spoza kontekstu kultury chrześcijańskiej. Samuli Schielke pisze o sposobach samookreślenia się osób niereligijnych we współczesnym Egipcie, gdzie religią zdecydowanie dominującą jest islam (zob. 2012: 302). Tam rozróżnienie ateista/agnostyk/niewierzący w ogóle nie funkcjonuje. Zamieszkujące tam osoby nieprzynależące i nieidentyfikujące się z żadną religią używają dwóch terminów: *mulhid/a* (niewierzący, ateista) albo *lā-dīnī/yya* (osoba niereligijna). Mają one raczej teologiczny niż metafizyczny wydźwięk znaczeniowy. Oba służą jako określenia zarówno osób deklarujących ateizm (decyzja o niewierze w Boga), agnostycyzm (podejrzenie co do istnienia Boga) lub deizm (wiara w Boga bez wiary w religię). W takim ujęciu ateizm, agnostycyzm czy niewiara stają się niemal synonimami.

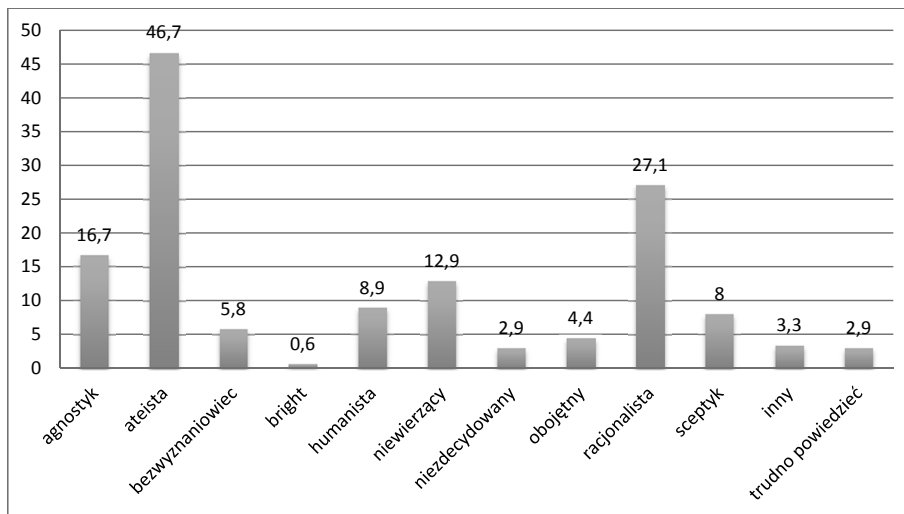
Interesujące jest, jak sytuacja w tym zakresie wygląda w Polsce. Tej kwestii dotyczyło jedno z pytań w przeprowadzonej przeze mnie ankiecie¹⁴. Pytałem

¹³ Choć nie należy zapominać, że perspektywy *emic* i *etic* nie są rozłączne. Niewierzący – zbiorowość o wysokim poziomie refleksyjności (przynajmniej tam, gdzie stanowią mniejszość kulturową) – często pogłębiają bowiem swoją wiedzę na tematy niereligijne na podstawie lektur, siłą rzeczy się więc z dyskursem eksperckim zapoznają, przesiakają nim i jakoś się do niego odnoszą w swoich prywatnych definicjach.

¹⁴ W artykule powołuję się na wyniki przeprowadzonego przeze mnie badania *Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa*. Składało się ono z dwóch etapów – ilościowego i jakościowego. Ilościowa część badania, którą była ankieta internetowa, przeprowadzona została pod koniec 2008 roku. Ankieta miała charakter niereprezentatywny. Dystrybuowana była głównie za pomocą portali i serwisów internetowych kierowanych do osób niewierzących (głównie był to portal Racionalista.pl, ale nie tylko). Na skutek niespodziewanej mobilizacji do wzięcia w niej udziału otrzymałem ponad 7500 zwrotów. Na badanie ilościowe zdecydowałem się głównie z racji braku jakichkolwiek danych liczbowych na temat polskich niewierzących. Z jego pomocą chciałem zdobyć możliwie najwięcej informacji na temat różnych sfer

o terminy najtrafniej oddające postawę niereligijną moich niewierzących polskich respondentów. Można było wybrać jeden, dwa lub trzy terminy. Rozkład wyborów przedstawiony został na wykresie 1.

Wykres 1. Określenia własnej niereligijności (w %, N=7541)



Źródło: badania własne

Jak widać, zaledwie cztery z zaproponowanych przeze mnie w kafeterii terminów uzyskały więcej niż 10% wyborów: ateista (46,7%), racjonalista (27,1%), agnostyk (16,7%), niewierzący (12,9%). Głównie na nich będę się więc dalej skupiał.

„Ateista” zdobył zdecydowanie najwięcej wyborów, co jednoznacznie świadczy o dużej popularności tego terminu w zbiorowości niereligijnych Polaków. Zwraca uwagę drugie miejsce częstości wyborów, jakie zdobył termin „racjonalista”. Tak duża popularność tego terminu jest z pewnością w pewnej mierze pochodną tego, że informacja o moim badaniu w znacznej mierze dystrybuowana była przez portal Racjonalista.pl. Należy przypomnieć, że ankieta kierowana była do osób niewierzących. To właśnie termin „niewierzący”, z powodów,

funkcjonowania polskich niewierzących. W składającej się z 59 pytań ankiecie znalazły się pytania metryczkowe oraz pięć bloków tematycznych: tożsamość, światopogląd, dyskryminacja, ruch społeczny i moralność. W skład części jakościowej badania weszło 28 wywiadów pogłębionych częściowo ustrukturyzowanych, które przeprowadziłem z osobami niewierzącymi w 2009 roku. Dobór rozmówców oparty był na dostępności. Rekrutacja również w tym przypadku odbywała się głównie za pomocą portalu Racjonalista.pl.

które opiszę pod koniec artykułu, wybrałem jako wiodący termin moich badań. Tymczasem samookreślenie „niewierzący” uzyskało 12,9% wyborów, plasując się dopiero na czwartej pozycji. Można to zinterpretować w następujący sposób: choć samookreślenia „niewierzący” używa stosunkowo niewielu respondentów, to jednak termin ten musi się charakteryzować dużą inkluzywnością, skoro tak wiele osób samookreślających się jako ateści, agnostycy czy racjoniści, zdecydowało się na udział w badaniu zaadresowanym do osób niewierzących.

Zwraca uwagę stosunkowo mała liczba wskazań kategorii „inny”. Zaledwie 3,3% respondentów wskazało na potrzebę użycia terminu innego niż zaproponowane w kafeterii. Za to zróżnicowanie samookreśleń, na jakie wskazywała ta kategoria respondentów, było ogromne (pytanie miało charakter półotwarty). Pojawiło się ponad 50 różnych samookreśleń, takich jak: własnowierca, poga nin, deista, relatywista, materialista, scjentysta, transhumanista, wolnomyśliciel, empirysta, rozumiejący, tełemita, chaota, obiektywista, dawkinista, dyskordian nin, pastafarianin i inne. Żadne nie wystąpiło częściej niż pięć razy, nie sposób więc ująć tych wartości w procenty, zwłaszcza przy takich rozmiarach próby. Dodatkowo 2,9% ma problem z samookreśleniem się w tym zakresie. Można więc powiedzieć, że zdecydowana większość respondentów samookreśla się za pomocą któregoś z zaproponowanych przeze mnie w kafeterii terminów.

Jak już wspomniałem, można było wybrać więcej niż jeden termin (maksymalnie trzy). Z możliwości tej nie skorzystało 58,8% respondentów, wybierając jeden termin, 39,1% wybrało dwa terminy. Zaledwie trzy osoby z całej próby zdecydowały się na wybór trzech terminów. W związku z tym wydaje się interesujące to, które z zaproponowanych przeze mnie terminów były współwybierane przez pojedynczego respondenta. Współwybory dwóch terminów przez pojedynczych respondentów obrazuje tabela 1.

Można mówić o pewnych wzorach współwybierania poszczególnych samookreśleń. Kilka par współwybieranych jest szczególnie często. Są to następujące pary: racjonalista–ateista (823 współwyborów); agnostyk–racjonalista (235 współwyborów); niewierzący–ateista (230 współwyborów); humanista–ateista (166 współwyborów); niewierzący–racjonalista (155 współwyborów); sceptyk–ateista (121 współwyborów); humanista–racjonalista (102 współwybory); sceptyk–racjonalista (95 współwyborów)¹⁵. Można założyć, że dokonywanie (współ)wyborów samookreśleń pociąga za sobą określone konsekwencje tożsamościowe. Wiedza na ten temat mogłaby zatem służyć uchwyceniu wzorów wewnętrznego zróżnicowania tej populacji. Wymaga to jednak dalszych badań.

¹⁵ Na pierwszym miejscu w danej parze samookreśleń umieszczam termin odnoszący się do kategorii dominującej w sensie procentowym. Dla przykładu, w parze racjonalista–ateista pierwszy jest termin „racjonalista”: współwyboru takiego dokonało 40,2% racjonalistów, a jedynie 23,4% ateistów.

Tabela 1. Wybór drugiego samookreślenia (N = 2950; w nawiasie, pod wartością %, podano liczbę respondentów); brak terminu „bright” w zestawieniu spowodowany jest małą częstotliwością jego wyborów: 44 respondentów)

	Agnostyk	Ateista	Bezwyznaniowiec	Humanista	Niewierzący	Niezdecydowany	Obojętny	Racjonalista	Sceptyk	Inny
Agnostyk		6,1% (77)	3,7% (46)	7,7% (97)	1,8% (23)	1,8% (23)	1,9% (24)	18,7% (235)	6,8% (86)	1,1% (14)
Ateista	2,2% (77)		0,8% (27)	4,7% (166)	6,5% (230)	0,1% (4)	1,3% (45)	23,4% (823)	3,4% (121)	1% (36)
Bezwyznaniowiec	10,6% (46)	6,2% (27)		6,9% (30)	6,9% (30)	0,5% (2)	3,7% (16)	12,9% (56)	6,2% (27)	2,5% (11)
Humanista	14,5% (97)	24,7% (166)	4,5% (30)		4,5% (30)	1,8% (12)	1% (7)	15,2% (102)	5,1% (34)	1,2% (8)
Niewierzący	2,4% (23)	23,7% (230)	3,1% (30)	3,1% (30)		0,7% (7)	3,5% (34)	15,9% (155)	3,8% (37)	1,3% (13)
Niezdecydowany	10,6% (23)	1,9% (4)	0,9% (2)	5,6% (12)	3,2% (7)		8,3% (18)	7,4% (16)	7,4% (16)	2,3% (5)
Obojętny	7,2% (24)	13,5% (45)	4,8% (16)	2,1% (7)	10,2% (34)	5,4% (18)		9,3% (31)	5,4% (18)	2,1% (7)
Racjonalista	11,5% (235)	40,2% (823)	2,7% (56)	5% (102)	7,6% (155)	0,8% (16)	1,5% (31)		4,6% (95)	1% (21)
Sceptyk	14,2% (86)	20% (121)	4,5% (27)	5,6% (34)	6,1% (37)	2,6% (16)	3% (18)	15,7% (95)		2% (12)
Inny	5,7% (14)	14,6% (36)	4,5% (11)	3,3% (8)	5,3% (13)	2% (5)	2,8% (7)	8,5% (21)	4,9% (12)	

Źródło: badania własne

Potwierdziło się przypuszczenie o znacznej rozłączności kategorii ateistów i agnostyków – zaledwie 77 respondentów wybrało oba te samookreślenia (co stanowi 2,2% ateistów i 6,1% agnostyków). Nie potwierdziło się z kolei jedno z moich wstępnych założeń, że termin „niewierzący” jest równie inkluzywny zarówno z punktu widzenia ateistów, jak i agnostyków. Okazuje się, że o wiele częściej niż z agnostycyzmem (23 współwyborów) występuje on w parze z ateizmem (230 współwyborów) i racjonalizmem (155 współwyborów). Można zatem przypuszczać, że w Polsce „niewierzący” jest terminem bliższym znaczeniowo „ateiście” (i „racjonalście”) niż „agnostykowi”.

Bardziej uszczegółowiony i pogłębiony obraz tego, jak polscy niewierzący rozumieją znaczenie poszczególnych terminów oraz tego, jak postrzegają związki między nimi, wyłania się z wyników badań jakościowych.

Zacznijmy od znaczeń nadawanych poszczególnym terminom. Podobnie jak w przypadku ankiety, również w wywiadach moi rozmówcy najczęściej identyfikowali się z **ateizmem**. Mieli też na ten temat najwięcej do powiedzenia. Zacząć należy od kwestii zróżnicowania prywatnych definicji pojęcia „ateizm”. Pojawiają się następujące:

RT: Bo jak Pani definiuje ateizm? Jestem ateistką, czyli... czyli kim jestem?

R18: Czyli nie wierzę w Boga. Jakoś tak. Pomimo tej presji społecznej ateista nie wierzy w Boga. No i wydaje mi się, że to tyle, nie potrafię tak tego zdefiniować.

R5: Dla mnie ateista to jest osoba, która nie wierzy w Boga takiego, jak jest w Biblii.

RT: Jestem ateistką, czyli kim jestem?

R10: Odrzucam istnienie wszechwiedzącej istoty, która nas stworzyła, stwórcy życia inteligentnego.

RT: „Jestem ateistką”, to znaczy co? Kim jestem?

R8: Nie wierzę w Boga, nie wierzę w życie pozagrobowe, nie wierzę w jakieś nadprzyrodzone istoty.

R26: Ale ateista nie wierzy w rzeczy niematerialne, po prostu. Człowiek wierzący wierzy w te sprawy. Wierzy, że istnieją jakieś duchy wokół nas, że istnieją zmarli. Ateista nie wierzy w Boga, w zmarłych, bo to jest irracjonalne.

RT: Jestem ateistką, czyli kim jestem? Prywatnie, Pana definicja.

R11: [paauza] Ateizm nie ma znaczenia, poza tym, że odnoszę się do jakichś poglądów, czasem się na nie natykam, czasem nie. Samo to niespecjalnie to coś znaczy.

RT: Jakie znaczenie niesie ze sobą ta identyfikacja?

R11: Może to być jakaś identyfikacja z ludźmi, którzy chcą racjonalnie poznawać świat, dowiadywać się, jak on naprawdę działa, nie ulegają łatwo jakimś oszustwom czy iluzjom, które inni rozsnuwają. Może duma z racjonalnej postawy.

RT: Jestem ateistką, to znaczy kim jestem? Co to dla Pani oznacza?

R20: Jestem osobą, która kieruje się rozsądkiem i rozumowaniem, tak. Potrzebuję dowodu. Jeśli można sobie ustalić życie na zasadzie teza – sprawdzam – pokaż dowód, to to jest chyba recepta ateistów. Każdy prowadzi sobie szereg założeń na temat świata, jaki jest wokół niego, ale jeżeli dowód pokaże mi, że jest inaczej, to ja zmienię ten pogląd, bo dzięki niemu będę miała empiryczne wskazanie, że nie mam co wierzyć w mity, bo nie ma koni ze skrzydłami.

R24: I od tamtej pory zacząłem się utwierdzać w przekonaniu, że to jest jednak ateizm. Ateizm oczywiście nie w rozumieniu wiary w nieistnienie Boga, tylko w rozumieniu niewiary w istnienie Boga. [...]

RT: Czy wierzy Pan w jakąkolwiek nieosobową formę bóstwa, transcendencji?

R24: Ja ateizm odbieram jako niewiarę w Boga rozumianego jako jedyny, sprawiedliwy Stwórca i jako ten, który pchnął, że tak powiem, iskierkę istnienia. Absolutnie w niego nie wierzę.

Jak widać z powyższych wypowiedzi, definiowanie ateizmu dalekie jest od jednoznaczności. Można tu wskazać na dwie strategie definicyjne. Pierwsza polega na definiowaniu ateizmu za pomocą schematu „niewiara-w-coś”, przy czym pod owo „coś” podstawiane są różne treści. Mamy tu zatem niewiarę w „Boga”. Niektórzy jednak dopowiadają, o jakiego Boga chodzi im konkretnie: „Boga, takiego jak jest w Biblii”, „Boga rozumianego jako jedyny, sprawiedliwy Stwórca i jako ten, który pchnął, że tak powiem, iskierkę istnienia”, „istoty, która nas stworzyła, stwórcy życia inteligentnego”. Jeszcze inni oprócz Boga wymieniają również szereg innych zjawisk, w które nie wierzą: „w Boga, nie wierzę w życie pozagrobowe, nie wierzę w jakieś nadprzyrodzone istoty”. Z kolei w przypadku niewiary „w rzeczy niematerialne, po prostu”, w ogóle nie występuje Bóg. Drugą strategią definicyjną jest rozumienie ateizmu jako swoistej „metodologii” życia codziennego (rozmówcy R3, R11, R20). Rozmówcy ci mówią o nim jako o „identyfikacji z ludźmi, którzy chcą racjonalnie poznawać świat” lub jako o „kierowaniu się rozsądkiem, rozumowaniem, potrzebą dowodu”. W przypadku drugiej z tych strategii rozmówcy zaznaczają bliskie pokrewieństwo ateizmu z racjonalizmem.

Bliski związek, jaki moi rozmówcy zauważają między ateizmem a **racjonalizmem**, widać również, gdy charakteryzują własny sposób rozumienia tego drugiego.

R12: Racjonalizm jest synonimiczny z ateizmem. Tyle tylko, że są ateiści, którzy potrafią wierzyć w horoskopy i wróżki, a nie wierzą w Boga.

R16: Racjonalizm polega na tym, że wierzysz w coś, co jest poparte jakimiś dowodami, co ma jakieś poparcie rozumowe. Nie wszyscy ateiści są racjonalistami, wielu wierzy na przykład w reinkarnację. Buddyzm jest formą nonteizmu. Buddystów można nazwać ateistami, chociaż wierzą w reinkarnację. [...]

RT: Czyli ateizm to zanegowanie Boga osobowego, a racjonalizm?

R16: To pogląd, który propaguje naukę i odrzuca zachowanie niezgodne z normami typu przyjęcie czegoś na wiarę. Neguje ślepe wiarę i propaguje światopogląd oparty na poznaniu, doświadczeniu, logice, nauce.

Kategoria rozumu doznała w XX wieku bezprecedensowego ataku z różnych stron. Antropologowie społeczni wskazywali, że nie istnieją uniwersalne i międzykulturowo podzielane standardy racjonalności (zob. Buchowski 2004), filozofowie ze szkoły frankfurckiej i z nurtu postmodernistycznego wskazywali na przygodną i szkodliwą naturę oświeceniowego rozumu (zob. Horkheimer

i Adorno 2010; Lyotard 1997), socjologowie wiedzy naukowej zdemaskowali pogląd o praktykach (również tych laboratoryjnych) naukowców realizowanych wyłącznie na podstawie racjonalistycznej metodologii (zob. Latour i Woolgar 1979; Collins i Pinch 1998), psychologowie i neurofizjologowie dowiedli, że efektywność racjonalnych procesów poznawczych jest mocno uzależniona od ich emocjonalnego tła, tym samym wskazując na bezzasadność funkcjonującej w naszej kulturze już od starożytności, i utrwalonej w systemie kartezjańskim, dychotomii rozum–emocje (zob. Maruszewski 2001). Rozum, zwłaszcza w swojej apoteozowanej oświeceniowej postaci, doznał w ciągu ostatnich kilkunastu lat bezprecedensowego szwanku. Ciekawe wydaje się to, jak daleko ma to swoje odzwierciedlenie w postrzeganiu racjonalizmu przez moich rozmówców. Jak się okazuje – niewielkie. Wielu z nich absolutyzuje rozum, jednocześnie mocno dychotomizując rozum i wiarę.

RT: A czy racjonalista może być osobą religijną?

R16: Nie, są różne poglądy na ten temat, ale według mnie, religia i nauka są po dwóch stronach biegun. Można szukać punktów wspólnych, ale uważam, że są to sprawy nie powiązane.

RT: A wierzący naukowcy, to nie są racjoniści, Pana zdaniem? Czyli wierzący nie może być Pana zdaniem racjonalistą?

R12: Nie chce mi się teraz sięgać do notki encyklopedycznej, ale racjonalizm neguje chyba wszelkie przejawy nadnaturalności w świecie, także bóstwa. W pracy naukowej nie da się kierować czymś innym niż racjonalizm. Można próbować oddzielać życie naukowe-racjonalne i prywatne-nieracjonalne. Ale nie da się prowadzić badań bez racjonalizmu. Policzone jednak, że w Królewskiej Akademii Nauk 97% osób jest ateistami, jak dobrze pamiętam. Na przykład pan Heller, kosmolog, jest racjonalistą w pracy, ale w życiu nie. Według mnie nie można pogodzić nauki z religią i jest to dla mnie kłamstwo, szopka, gdy ktoś próbuje na siłę wprowadzać nagrody Templetona. Nie można mieć jednocześnie Adama i Ewy, i gadającego węża, i z drugiej strony mieć teorii Darwina. Próbuje nam się wmówić, że ta różnica nie jest duża, albo nie występuje. Ale to nie jest prawda, moim zdaniem. Religia jest zdecydowanie nie po drodze z nauką, jest sprzeczna. I w tym wypadku to nauka jest agresorem, to ona wypędza coraz więcej tej religijności. Mam nadzieję, że kiedyś ludzkość rozwinie się na tyle, że tego Boga faktycznie włożymy w krainę kryształowych kul.

W percepcji racjonalistów dominuje wizja skrajnie skonfliktowanych relacji między nauką a religią (zob. Tyrała 2007). Efektem tego jest między innymi przekonanie, że osoby wierzące, jako nieracjonalne bądź też niewystarczająco racjonalne, nie są w stanie być dobrymi naukowcami.

Zdarzają się jednak również zdania znacznie bardziej zniuansowane, pokazujące racjonalizm jako kategorię skontekstualizowaną i zrelatywizowaną. Słuchać w nich pogłos wspomnianej już dekonstrukcji kategorii rozumu.

RT: A „jestem racjonalistką”?

R21: Na niektórych polach owszem, staram się postępować racjonalnie i staram się być racjonalistką, natomiast... hmm.

RT: Nie na wszystkich?

R21: Czasami się nie da. A czasami racjonalność zależy od poglądów człowieka i tych racjonalności jest tyle, ile ludzi. Tak samo jak prawd. Tak że każdy postępuje racjonalnie wobec tego, w co wierzy, czy jaki system wartości wyznaje, czy jakie ma poglądy. To według siebie postępuje racjonalnie, ale czy musi to być racjonalne z punktu widzenia drugiego człowieka? To jest ten – jak nas na ekonomii ładnie uczyli – standard racjonalności oparty na celu.

Zdarza się więc ujmowanie racjonalizmu w sposób mniej absolutystyczny, na przykład rezerwując ten termin dla określonych sfer funkcjonowania lub też traktując go nie tyle jako postawę, której należy konsekwentnie i bezwyjątkowo przestrzegać, co bardziej jako swego rodzaju ideę regulatywną.

W przypadku moich rozmówców charakteryzujących własny sposób rozumienia **agnostycyzmu** zdarzają się odpowiedzi bliskie słownikowemu znaczeniu tego terminu.

RT: A agnostyk czym się różni od ateisty?

R23: To jest taka osoba troszeczkę zawieszona między teizmem a ateizmem. Taka, która nie utożsamia się z jakąś wiarą. Zakładają, że jakiś Bóg jest, ale że żadna wiara nie oddaje jego istoty. Albo po prostu nie są pewni, czy Bóg istnieje, czy nie.

Co ciekawe jednak, częściej podczas definiowania agnostycyzmu na pierwszy plan wysuwa się utożsamienie go z indyferentyzmem religijnym.

R24: Ja za agnostycyzm uważam totalne oderwanie od wiary i posiadanie jej w głębokim poważaniu. W sensie mnie wiara nie dotyczy i niezależnie od tego, czy Boga nie ma, czy Bóg jest, to jest moja sprawa i ja się nad tym zastanawiać nie będę. Osobiście po prostu stoję sobie z boku. [...] Ja bym określił cały ten okres szkolny właśnie jako typowy agnostycyzm. Jazda na zupełnie innym torze niż ten, którym jechała religia i Bóg. Także ja z dzisiejszej perspektywy określam to jako agnostycyzm, a sklasyfikowałem to tak dopiero po zakończeniu szkoły.

R13: Do tej pory mówię tak, że ja jestem agnostyczką. Myślę, że można by znaleźć lepsze określenia na to – indyferentyzm religijny... Nie wiem. Natomiast generalnie chodzi o to, że kwestia istnienia lub nieistnienia Boga przestała być dla mnie istotna. Że nie żyłabym inaczej, gdyby był, czy gdyby go nie było. Wiem co jest dla mnie w życiu ważne, wiem czym się chcę kierować i to czy on jest, czy go nie ma nie jest dla mnie istotne w tym momencie.

Zastanawiać mogą przyczyny tak częstego utożsamienia tych dwóch postaw. Odpowiedzi udziela w powyższym cytacie R13 – mimo braku stuprocentowej

pewności co do nieistnienia Boga (wymiar teoretyczny), w życiu codziennym (wymiar praktyczny) funkcjonuje tak, jakby on nie istniał. Rozmówcy utożsamiający agnostycyzm i obojętność odnoszą się jedynie do konsekwencji tych postaw w wymiarze praktycznym, pomijając teoretyczny.

Termin „**obojętność**” pojawia się jednak również bez żadnych odniesień do innych samookreśleń. Wtedy na ogół jest odróżniany od agnostycyzmu, a zwłaszcza od ateizmu.

R17: Jest też jeszcze taki stan – i on jest według mnie najbardziej racjonalny z racjonalnych – taki stan obojętności. Kiedy nie wiem czy Bóg istnieje, czy nie, ale ta kwestia w życiu doczesnym mnie nie interesuje. Tak teoretycznie patrząc to jest najbardziej racjonalna postawa. Tylko, że dla mnie bardziej prawdopodobne jest, że nie istnieje, więc ja bardziej jestem takim radykalnym niewierzącym. Słowo „nie wiem” jest najlepsze przy opisie tej postawy. Otwartość. Są bliżej niewierzących, ale nie są zamknięci na tę drugą stronę.

R7: Teraz chyba najbardziej do mnie pasuje „obojętny”. Ta sfera jest mi tak totalnie obojętna, że ja jestem po prostu obojętny. Nie jestem ani ateistą, ani agnastykiem, nikim takim. Po prostu jest mi to obojętne. Nie myślę o tych kwestiach, zupełnie nie zaprzęta to mojej uwagi.

RT: Czyli „ateista” i „obojętny”, jakoś by się znaczeniowo różniły te dwa podejścia Twoim zdaniem?

R7: Wiesz co, no tak. Bo ateista to ktoś, kto jasno zadeklarował, że wierzy, że Boga nie ma. Uważa, że Boga nie ma, nie wierzy w Boga. W ogóle ma jakiś pogląd na tą sprawę, czy Bóg jest, czy Boga nie ma. Ja generalnie mam pogląd na tę sprawę – uważam, że Boga nie ma. Ale tak naprawdę jest mi to obojętne.

Obojętność jest więc potraktowana jako brak odniesienia wobec Boga, brak potrzeby nie tylko wiary w niego, ale i myślenia, i mówienia na jego temat, życie całkowicie poza i obok tego wymiaru rzeczywistości. Niektórzy z moich rozmówców zdawali się uważać stan takiej obojętności za wzorcowy dla osób niereligijnych.

R12: Moja dziewczyna nigdy nie zadeklarowała się jako katolik, ateista, czy nawet agnostyk. To jest „wisi-mi-tyzm”. Wisi jej to dosłownie. Jeśli postanowi kiedyś ochrzcić dziecko, to ochrzci. Cóż. Katolik więcej. 97%.

RT: Pana ateizm jest dla niej problemem?

R12: Nie.

RT: Pojawia się to jakoś w rozmowach?

R12: Pewnie, że czasami pogadamy. Ale to się zdarza raczej od święta. Ale tutaj nie może być to problemem o tyle, że jest to jedyna znana mi osoba, która totalnie nie jest tym zainteresowana, dla której jest to nieważne. Pewnie ktoś ją zakwalifikuje jako katolika, bo była chrzczona i chodzi do kościoła, ktoś inny ją z kolei zakwalifikuje jako ateistę, bo jak słyszała o facecie przybitym do krzyża, który potem z niego wstał, to się śmieje.

RT: Patrzy Pan na taką osobę, żyje z nią i jak Pan to ocenia? Jak ateista ocenia osobę obojętną religijnie? Jakie są tu Pana odczucia?

R12: Ja nie potrafię tego zrozumieć. Ja uważam siebie za osobę obojętną religijnie, ale prawdziwą obojętność widzę u [imię dziewczyny]. To jest dziwne strasznie. Natomiast z ręką na sercu, to jest jedyna znana mi osoba o takich poglądach.

RT: Podziw? Bo tak Pan brzmi.

R12: Na pewno. Duży. W pewnym sensie to jest świetna sprawa, bo ja uważam, że w świecie, gdzie te religie są źródłem konfliktów, problemów czy też wielkich korzyści dla ludzkości, trzeba się zadeklarować. I ona uważa, że to nie jest konieczne. W pewnym sensie jest to podziw dla pełnej obojętności.

RT: Chciałby Pan tak?

R12: Nie wiem. Myślę, że bym tak nie potrafił. To jest naprawdę prawdziwy ateista, w sensie takim, że jest totalnie obojętny na ideę Boga. Bo ja jestem ateistą, który mówi o Bogu, a tu jest ateista, który nie mówi o niczym. To jest właśnie ta czysta kartka, te czyste ulotki, jak z tego żartu rysunkowego. Ja bym ją zakwalifikował jako niewierzącą. Z jednej strony ona jest skłonna praktykować, z drugiej totalnie jej ten temat wisi i jest to fenomen.

RT: Apostazja nie jest jej potrzebna?

R12: [śmiech] Nie, zupełnie nie. Ja myślę, że mi też nie jest potrzebna, ale jej jeszcze mniej. Nie ma to dla niej żadnego znaczenia.

R1: Moim marzeniem byłby taki stan, w którym, jako osoba niewierząca, nie muszę odnosić się do spraw religii. Bo jestem osobą niewierzącą, tak, każdy ma wolność wyznania, więc problemy wiary innych ludzi nie powinny mnie osobiście dotyczyć. I zajmowanie się religią nie powinno mieć dla mnie znaczenia, sensu. To jest stan idealny.

Fragmety te można zinterpretować jako swego rodzaju tęsknotę osoby niewierzącej za stanem, kiedy nie byłaby pobudzana przez zewnętrzne bodźce o charakterze religijnym. Obojętność jawi się tu jej jako stan ukojenia. Przebija się tu nie tylko podziw dla osób, które znajdują się w takim stanie (znajdują się w nim po prostu, nawet nie musząc go osiągać), ale wręcz rodzaj zazdrości. Nie ateizm, ale właśnie obojętność religijna, jawi się tu mojemu rozmówcy jako swego rodzaju typ idealny niereligijności¹⁶.

Kluczowe z uwagi na obrany przeze mnie termin wyjściowy, wydaje się scharakteryzowanie tego, jak moi rozmówcy rozumieją samookreślenie „**niewierzący**”. O ile w przypadku pozostałych terminów nie mieli problemów z definiowaniem ich bez odniesień do innych terminów, o tyle w tym przypadku na ogół jest inaczej. Aby zdefiniować niewiarę i niewierzącego, na ogół umieszczają ją/jego w siatce semantycznej rozpiętej między innymi pojęciami z tego zakresu. Dlatego też pytanie o rozumienie niewiary jest jednocześnie pytaniem

¹⁶ Również Steve Bruce właśnie indyferentyzm religijny, nie zaś ateizm, uznaje za logiczne zwieńczenie procesów sekularyzacyjnych (zob. 2002: 42).

o to, jak polscy niewierzący rozumieją podobieństwa i różnice między najpopularniejszymi niereligijnymi samookreśleniami¹⁷.

Niewierzący wskazują na problem z klarownym rozgraniczeniem zakresów znaczeniowych niereligijnych samookreśleń.

RT4: Bo mamy u nas ten problem definicji tego, kto się może nazywać agnostykiem, kto ateistą, kto niewierzącym i tak dalej.

Na ogół jednak terminy „niewierzący” i „ateista” traktowane są (względnie) synonimicznie.

RT: A „ateista” i „niewierzący”, to są dla Pani jakieś synonimy, czy jakoś je pani odróżnia?

R8: Ja rozumiem, że te słowa są synonimami.

RT: Jakie samookreślenia są Pani najbliższe w kontekście pani niewiary? Pani tutaj mówię, że jestem...

R21: Ateistką. Przy czym dla mnie pomiędzy ateistą a niewierzącym można postawić znak równości, bo dla mnie „ateista” jest to tylko inne określenie człowieka niewierzącego. Natomiast agnostyk, humanista i racjonalista to są dla mnie zupełnie inne terminy. Niekoniecznie synonimicznie.

Zdaniem innych, mimo bliskoznaczności tych terminów, nie można traktować ich jako synonimów, choćby z uwagi na zdecydowany i mocny charakter terminu „ateista” i bardziej „mdły” i rozmyty charakter terminu „niewierzący”.

R4a: Określenie „ateista” wydaje mi się nieco mocniejsze niż bardziej swojskie i łagodniejsze „niewierzący”. Niewierzący jest jak niepijący, niesłyszający, niewidzący itp. Ma jakieś trudności z utrzymaniem zwyczajowego standardu, coś stoi na przeszkodzie jego dostosowaniu, ale odpowiednie leczenie czy szkolenie może te wady usunąć. Natomiast ateista jest jawnym przeciwnikiem Kościoła nawet gdyby nie nazywał siebie antyklerykałem.

¹⁷ Ciekawego przykładu tego, jak takie rozróżnienie jest w Polsce rozumiane, czy też może raczej nierozumiane, dostarcza Internetowa Lista Ateistów i Agnostyków. W nazwie tej inicjatywy występują dwa z omawianych tu samookreśleń, jednak gdy przychodzi do podania informacji na swój temat w rubryce dotyczącej przynależności w zakresie niereligijności, można podać jedno z trzech określeń, traktowanych jako kategorie rozłączne: ateista, agnostyk, niewierzący. O ile w przypadku ateizmu i agnostycyzmu organizatorzy inicjatywy, dla ułatwienia, podają definicje tych terminów (za *Słownikiem wyrazów obcych. Wydaniem nowym*, WN PWN 1996), to przy terminie „niewierzący” widnieje następujące wyjaśnienie organizatorów: „opcja dla niezdecydowanych między wyborem ateizmu lub agnostycyzmu, chcących jednakże zapisać się na listę”. Sugeruje to, z jednej strony, inkluzywny charakter tego terminu, z drugiej strony jednak również to, że znaczenie tego terminu, a być może też konotowane przez niego postawy/tożsamości, są znacznie bardziej rozmyte i niejednoznaczne niż w przypadku dwóch pierwszych. Jeśli chodzi o liczbę wyborów, cieszy się on znacznie mniejszą popularnością niż dwa pozostałe (tu również zdecydowanie przeważa liczebnie „ateista”).

Ateista (bezbożnik) oddziela się od Boga, a nie od wiary jak niewierzący, co jest bardziej dosadną obrazą religijności.

RT: A ateizm, a niewiara. Mówi Pan, że ateizm to takie pojęcie bardziej wyraźne, wyraziste sformułowanie pewnych...

R4: To napisałem. Takie swojskie, łagodne. Takie jakieś... – niewierzący. Taki niedowiarek, taki nie do końca wierzący, już by można powiedzieć. Można to zveksłować na tym, że z tą jego wiarą coś jest nie tak, coś nie w porządku, że jest słaba jego wiara i tak dalej. A to zagraniczne, krótkie słowo „ateizm” – bez-bożność, theos to Bóg. Bezbożność – mocne, twarde, jednoznaczne. Jest dużo mocniejsze od niewierzącego.

Jeszcze inni rozmówcy dodają również do charakterystyki ateizmu, oprócz mocy i zdecydowania, skojarzenie z systematycznością. Ateizm jawi się tu więc jako spójny i uporządkowany światopogląd, niewiara zaś jako postawa niepewna i „pusta”.

RT: A co dla Ciebie znaczy być ateistą?

R17: Ateista kojarzy mi się bardziej z naukowym podejściem, zaś niewierzący z takim bardziej płynnym podejściem, elastycznym. Nie wierzy w Boga i tego się trzyma, ale jest bardziej tolerancyjny. Można to stopniować.

RT: Ateizm jako postawa bardziej zradyzalizowana?

R17: W sumie to nie spotkałem się z radykalnymi ateistami... Ale taka bardziej pewna siebie. Tak mi się bardziej wydaje. Wydaje mi się, że ateista bardziej wie, dlaczego to robi, a ten niewierzący... nie ma takiego pełnego obrazu jak ateista, jest taki trochę bardziej mdły, pusty... znaczy pusty? Taki trochę bardziej wybrakowany w pewnych kwestiach. Nie interesuje się tym tak mocno jak ateista-ateista. Tak bym to rozgraniczył dla siebie, może są jakieś inne, a może ich w ogóle nie być.

„Niewierzący” okazuje się, zgodnie z moimi wstępnymi założeniami, dokonywanymi jeszcze na etapie konstruowania narzędzia badawczego, terminem bardzo pojemnym znaczeniowo. Zdaniem niektórych moich rozmówców zbyt pojemnym.

R28: Dla mnie natomiast, nie specjalnie jest taka deklaracja – niewierzący. Nie bardzo wiem, o co chodzi tutaj. Czy to jest ateista czy to jest agnostyk, czy też czasami jakaś osoba wierząca, a niepraktykująca. Bo to właśnie mi się zdarzyło w jakiejś rozmowie, że ktoś się deklarował jako niewierzący, ale deklarował się jako niewierzący w chodzenie do kościoła bardziej, tak by to można było powiedzieć. Później, a potem dochodzi do jakichś deklaracji, że on właściwie wierzy w to, że jest jakaś tam siła najwyższa, a deklaruje się jako niewierzący. Tak że to słowo „niewierzący” używane jest w przeróżnych kontekstach i ja tak naprawdę nie wiem, co to oznacza w takiej sytuacji.

RT: Czyli ono jest pojemniejsze?

R28: Ludzie robią z tego taki worek, do którego wsadzają rzeczy przeróżne, a nawet może się okazać, że człowiek, który określa się jako niewierzący, jest wierzący, tylko nie

wierzy w tego Boga osobowego, katolickiego, ale wierzy w taką siłę najwyższą, mniej lub bardziej osobową, nieosobową, coś zupełnie...

RT: Ateista już nie powinien?

R28: Ateista już nie powinien.

RT: Czyli niewierzący, jako takie pojęcie pojemne do przesady, tak?

R28: No nie podoba mi się to określenie, bo ono jest jakieś tak tego, bo gdyby tak literalnie to słowo traktować, to dla mnie powinno być tak, że to jest ateista – niewierzący.

RT: A agnostyk – niewierzący?

R28: Agnostyk – niewierzący też by mogło być, natomiast to słowo niewierzący zrobiło się tak pojemne, takie znaczenia są nadawane temu słowu przez osoby je używające, że to słowo przestaje coś znaczyć w tej chwili.

„Niewierzący” jest więc ich zdaniem terminem pojemnym aż za bardzo, przez co traci na swojej wyrazistości i użyteczności. Trzeba jednak zauważyć, że moi rozmówcy, mimo tej inkluzywności, na tyle dużej, że nie byli w stanie się z nim jednoznacznie identyfikować, w jakimś stopniu, nawet jeśli niewielkim, jednak się z tym pojęciem utożsamiają, skoro odpowiedzieli na moje zaproszenie do wzięcia udziału w badaniu, które skierowane było właśnie do osób niewierzących.

Kilku rozmówców stwierdziło, że uzależnia użycie danego samookreślenia od zaistniałego kontekstu sytuacyjnego.

R10: Agnostycyzm w swoim czasie. Bo to jest towarzyski unik. To ładnie brzmi – obce słowo to jest i nie jest tak jednoznacznie konotowane, większość ludzi i tak nie wie, co to znaczy.

RT: Czyli tylko te dwa pojęcia? [„ateista” i „niewierzący” – przyp. RT]

R17: Tak. Czasami powiem, że nie wierzę w nic... wyższego. Ale na ogół dobieram różne słowa w zależności od kontekstu rozmowy. Od tego, z kim rozmawiam. Jak chcę coś powiedzieć szybko, to mówię, że jestem ateistą. Jak rozmawiam z księżmi czy osobami wierzącymi, to im to pojęcie jest najbardziej bliskie, to jestem ateistą. To najszybciej wyjaśnia. Żeby nie musiał dogłębnie o sobie opowiadać. Na przykład wielu ateistów w ogóle nie uznaje wierzenia w jakieś formy wyższe, które ja u ludzi normalnych dopuszczam, jeśli to, jak mówiłem wcześniej, nie wpływa na społeczeństwo. Pojęcie „ateista”, mi się wydaje, u każdego znaczy coś innego. To nie jest jakoś sformalizowane. Bo jak jestem katolikiem, to są wypisane pewne dogmaty wiary, w które wierzę. A ateści nie mają jakichś wypunktowanych dogmatów, w które muszą wierzyć, więc wydaje mi się, że to jest płynne pojęcie.

R12: Raczej rzadko używam słowa „ateista”, bo wciąż w kręgach ludzi starszych ono ma pejoratywne znaczenie, raczej używam słowa „niewierzący”. To jest bardziej neutralne określenie.

Używają więc publicznie w odniesieniu do siebie któregoś z opisywanych tu terminów w zależności od tego, z kim i w jakich okolicznościach zachodzi interakcja.

Powodowane jest to zamiarem uzyskania określonej reakcji odbiorców, wywarciem określonego wrażenia. Co ciekawe, nie można stwierdzić, żeby występował tu jakiś spójny, powtarzalny wzór przyporządkowujący dany termin konkretnej sytuacji czy gronu odbiorców (na przykład księży, ludzie starsi). Przyczyną tego może być faktyczny brak występowania takiego wzoru lub też zbyt mała liczba wypowiedzi moich rozmówców na ten temat, który pojawiał się w wywiadach w charakterze wątku pobocznego.

Jeszcze innym wątkiem, dotyczącym wszystkich omawianych tu terminów, jest stopień refleksyjności aktu wyboru samookreślenia. Można tu mówić o bardziej lub mniej przemyślanym i przypadkowym wyborze terminu. Jako przykłady przypadkowego doboru terminu samookreślającego wskazać można co najmniej kilku moich rozmówców. W przypadku niektórych powodem wyboru określonego terminu (i utożsamienia się z nim) był na przykład fakt, że tylko ten termin był im znany.

R15: Tak. To trochę tak z przyzwyczajenia. Sam do końca nie wiem, jak się tutaj nazywać. Ta klasyfikacja jest bardzo rozmyta. I pod względem wierzących i niewierzących. Praktycznie przy rozmowie by wypadalo niektóre stwierdzenia za każdym razem tłumaczyć. W jaki sposób ja to interpretuję, bo te same słowa ludzie różnie odczuwają. Wracając do tego wątku mojej biografii, to w podstawówce zacząłem się nazywać ateistą. Nie znałem po prostu innego określenia specjalnie. Niewierzący wydawało się takie zbyt banalne. A gdzieś tam przeczytałem, stwierdziłem „o pasuje do mnie, jestem ateistą!”.

Nie ma tu mowy o długotrwałym wertowaniu słowników w poszukiwaniu terminu idealnie odzwierciedlającego poglądy mojego rozmówcy. Jest jedynie natychmiastowe przyswojenie terminu, który akurat był dostępny.

Inny z moich rozmówców dostarcza dodatkowo informacji na temat możliwych źródeł wiedzy na temat znaczenia danego terminu. Jak widać, rolę taką spełniać może choćby nagłośnione w mediach wydarzenie.

R7: Terminu „ateista” używałem też może nie z jakichś głębokich przyczyn. Wtedy ten termin poznałem, on się pojawiał często w mediach, no to go używałem. Nie było wtedy takiego subtelnego rozróżnienia na kilka różnych rodzajów. Później Kwaśniewski powiedział, że jest agnostykiem, no to się pojawiło słowo „agnostyk”. Podczas bodajże pierwszych wyborów. Spytany o to, czy jest wierzący, czy nie, on powiedział, że jest agnostykiem. No to to słowo w Polsce szybko wtedy zrobiło karierę. Ale wcześniej to ateista, ateizm. To nie jest tak, że ja przewertowałem słowniki i wiedziałem, dlaczego go właściwie używam.

O prawdopodobieństwie wyboru danego samookreślenia może więc decydować stopień jego dostępności i upowszechnienia w danym kontekście kulturowym. W społeczeństwie, w którym spotyka się niewiele takich terminów, jest duże prawdopodobieństwo, że one właśnie będą reprodukowane, przez co ich paleta nie będzie się rozszerzać.

W przypadku co najmniej jednego z moich rozmówców, bodźcem do pogłębionej refleksji w kwestii doboru samookreślenia okazała się sytuacja wywiadu.

RT: My tu używamy pojęcia „ateizm”, czasem „niewiara” się pojawiała, a generalnie, ja przynajmniej z różnych względów w swoim badaniu używam terminu „niewierzący”. A Pan, jak siebie określa w tym kontekście. Mówi Pan o sobie, jako o ateście, agnostyku, niewierzącym. Ja najczęściej Pan sam się określa?

R25: Jak w sumie pan pewnie zauważył, przeplatał w rozmowie, albo „ateista”, albo „niewierzący”. Dla mnie są to pojęcia równoznaczne. Natomiast wiedziałem, że pan o to spyta, spodziewałem się, bo takie pytanie chyba było w ankiecie, ale nigdy wcześniej o tym nie myślałem, dopiero gdy przeczytałem, że pan się tym tematem nazewnictwa zajmował, zacząłem myśleć na ten temat, jakby się tutaj najtrafniej określić.

RT: Jestem ateista, czyli kim jestem?

R25: Myślałem, myślałem miesiącami i próbowałem jakieś jasne stanowisko sobie rozrysować.

RT: Ale wcześniej był Pan ateistą, tylko o tym aż tak nie myślał?

R25: Byłem ateistą, ale używałem tego naprzemiennie. Dla mnie „ateista” i „niewierzący” to było i w sumie jest dalej to samo, chociaż do niedawna określałem się też jako agnostyk, o, na tej zasadzie. Tak że agnostyk, niewierzący, albo ateista. Teraz już z mojego słownika agnostyk wyleciał kompletnie, co się stało w sumie niedawno, bo to kwestia z pół roku, może nawet krócej. Tak że kwestia samego nazewnictwa też mi zaprzętała trochę głowę, aż doszedłem do wniosku, że w sumie nie wiem, że nie ma słowa, które by to w pełni określiło. Bo równie dobrze są we mnie elementy, tak patrząc z zewnątrz, że ktoś by mógł powiedzieć, że ty to nie jesteś ateistą, tylko agnostykiem. Ktoś inny mógłby powiedzieć, że nie, ty jednak jesteś kimś bardziej niż agnostykiem, jesteś raczej ateistą. Ktoś inny mógłby powiedzieć, że bardziej odpowiednim byłoby stwierdzenie, że jesteś osobą niewierzącą. Natomiast dla mnie nie jest to na tyle ważna kwestia, żeby się nad nią zastanawiać i dojść do jednoznacznej odpowiedzi. Dla mnie ateista i osoba niewierząca, to jest jedno i to samo.

Sytuacja terminologicznego niedookreślenia własnej niereligijności wcale nie musi być uciążliwa z punktu widzenia moich rozmówców. Wielu z nich funkcjonuje tak przez wiele lat, co wcale nie przeszkadza im w posiadaniu określonych (i często zdecydowanych) poglądów na temat religii i innych spraw.

W przypadku jednej z moich rozmówczyń powodem wyboru danego samookreślenia („ateista”) było nie tyle jego znaczenie, ile ulotne wrażenie, jakie wywoływało w niej samo jego brzmienie.

RT: Jak Pani mówi o sobie właśnie w tym kontekście, jako o osobie niewierzącej, to jakiego Pani terminu używa najczęściej? „Ateistka” właśnie?

R18: Tak, tak ateizm. Chociaż to trochę krzywdzące jest, bo to jakby komuś się coś odejmowało. Także... Ale mi się podoba brzmienie tego słowa, tak jakoś.

RT: Jakoś?

R18: Dźwięcznie po prostu. Ateista – mi podoba się ten wyraz jako taki, dlatego tak nie mam problemu, żeby się nim tak określać, nie szukam żadnych innych określeń na siebie i na swoją postawę.

RT: Ateista to brzmi dumnie?

R18: Znaczący... ja wiem czy dumnie? To jest po prostu takie...

RT: ...dźwięczne?

R18: Tak dźwięcznie, o to chodzi.

Zdarzają się jednak również przypadki niewierzących, dla których kwestia wyboru odpowiedniego samookreślenia jest bardzo ważna i poprzedzona długotrwałym namysłem. Skrajnym przypadkiem takiego podejścia jest jeden z moich rozmówców, który przed wywiadem przesłał mi wypowiedź pisemną na temat swojej niereligijności. Znalazło się na niej między innymi wymienionych punkt po punkcie 10 etapów historii jego odchodzenia od Kościoła, które później szczegółowo opisywał podczas wywiadu. Niemal każdy oznaczony był jakimś terminem. Zmiana etapu na ogół wiązała się ze zmianą terminu samookreślającego. Oto krótka próbka jego wypowiedzi.

R4a: Próba powrotu do wiary (trwała nie dłużej niż rok) nie powiodła się, wróciłem do niechętnego sceptycyzmu, teraz już poszerzonego o osobę polskiego papieża i instytucję Kościoła. Nie uważałem się jednak za ateistę. Ta postawa wydawała mi się nazbyt jednostronna i przede wszystkim nieuzasadniona, bo w sprawie istnienia Boga dotychczas nikt niczego z całą pewnością nie udowodnił. Byłem krytyczny wobec teizmu i ateizmu równocześnie. Ten stan trwał kilka lat. [...] Dopiero wtedy, kiedy uświadomiłem sobie mechanizm wiary w Boga, zacząłem nazywać się ateistą. Wcześniej nie mogłem, bo nie wiedziałem, na czym rzecz polega. Kilkaset książek, jakie przeczytałem badając ten temat, też nie jest bez znaczenia.

Podsumowując ten wątek, należy powiedzieć przede wszystkim, że w sferze emicznych samookreśleń stosowanych przez polskich niewierzących mamy do czynienia ze znacznym stopniem semantycznego niedookreślenia i indywidualizacji. Zdecydowanie najczęściej wybieranym terminem jest „ateista”, ale i on jest definiowany na różne sposoby, podobnie jak inne terminy. Różne są powody wyboru poszczególnych terminów. Różny jest też stopień przemyślenia takich wyborów. Termin „niewierzący” okazał się, w myśl pierwotnych założeń, samookreśleniem o znacznym stopniu inkluzywności, co mogło sprawić, że do próby weszły osoby, do których moje badanie faktycznie było skierowane. Jednak ta inkluzywność skutkuje również większym w porównaniu do innych terminów stopniem jego niedookreślenia. Nie sposób więc jednoznacznie stwierdzić, jak wiele osób niereligijnych zinterpretowało go jako czynnik wykluczający ich z mojego badania. Zakładam, że takie przypadki były nieliczne, nie da się tego jednak w żaden sposób wykazać.

Wnioski, czyli w poszukiwaniu terminu optymalnego

Próba odpowiedzi na pytanie o termin optymalny ponownie odsyła nas do rozróżnienia *etic/emic*. Prawdopodobnie jest bowiem tak, że każdy z tych dwóch porządków posiadał będzie swój własny termin optymalny.

Jeśli chodzi o wymiar *etic*, jak już wspomniałem, coraz większą popularnością w środowisku socjologów zajmujących się niereligijnością cieszy się właśnie termin „niereligijność”. Widać to chociażby w nazwach ośrodków badawczych (Nonreligion and Secularity Research Network) czy nazwach subdyscypliny (*non-religion studies*, socjologia niereligii). Wydaje się, że termin ten spełnia warunek maksymalnej międzykulturowej inkluzywności semantycznej. Socjologowie zajmujący się tym zagadnieniem – niezależnie od tego czy pochodzą z Europy Wschodniej, Europy Zachodniej, Stanów Zjednoczonych, krajów arabskich czy też krajów Dalekiego Wschodu – nie mają wątpliwości, że używając go, mówią o tym samym. Powoli zaczyna on więc wypierać inne terminy używane wcześniej w tym kontekście, takie jak „ateizm” czy „sekularność”, stając się tym samym wspólnym dla całej dyscypliny szyldem. Jeszcze jedną jego zaletą jest to, że – na płaszczyźnie słowotwórczej – bezpośrednio odnosi się on do innej subdyscypliny socjologicznej, jaką jest socjologia religii. „Religia” jako temat słowotwórczy dla „niereligii” jest doskonałym odzwierciedleniem tego, że niereligijność jako typ świadomości społecznej na ogół odnosi się do religijności.

Z faktu, że w wymiarze *etic* termin „niereligijność” wydaje się najbliższy optymalności, wcale jednak nie wynika, że podobnie będzie w wymiarze *emic*. Tutaj bowiem mamy do czynienia z kulturowo uwarunkowanymi nawykami terminologicznymi charakterystycznymi dla niewierzących (ale i dla wierzących, którzy się na ich temat wypowiadają). Z powodzeniem można sobie wyobrazić sytuację, kiedy to termin „niereligijność” będzie obcy tego rodzaju nawykowi, wobec czego nie będzie on optymalny w tym wymiarze. Przykładowo, kierując ankietę do zbiorowości osób niereligijnych, badacz może nie dotrzeć do zbiorowości, którą chce zbadać, ponieważ termin ten nie będzie dla tych osób rozpoznawalny. Dlatego też tutaj należy wykazać się o wiele większym wyczuciem i wstępnym rozeznaniem w sferze tego, jakie samookreślenia niereligijności są najpopularniejsze w danym kontekście narodowym/kulturowym/etnicznym.

Prowadząc moje badania, jako wiodących używałem terminów „niewiara” i „niewierzący”. Pomijając fakt, że swoje decyzje badawcze podejmowałem jeszcze zanim członkowie NSRN, ISSSC i ARC zaczęli unifikować terminologię (nie miałem więc szansy zapoznać się z ich ustaleniami na tym etapie), przemawiał za takim wyborem szereg argumentów, aktualnych, jak sądzę, również obecnie.

- Znaczna inkluzywność i pojemność znaczeniowa terminu „niewiara”. Choć, jak pisałem, utożsamia się w języku polskim niewierzącego z ateistą, to wydaje się, że ateista jest pojęciem węższym znaczeniowo, choćby z uwagi na to, że nie przeciwstawia mu się agnastyka. Rozróżnienie ateisty i agnastyka uwarunkowane jest względami epistemologicznymi, wobec czego na ogół traktuje się te zjawiska i zbiorowości jako zbiory rozłączne (zob. Dawkins 2007: 78–89; Harvey 2007; Woleński 2004: 93–101). Jeśli więc agnostyk nie będzie siebie uznawał za ateistę, to założyłem, że z etykietą „niewierzący” będzie w stanie utożsamić się i jeden, i drugi, nawet jeśli nie używają jej na co dzień w odniesieniu do siebie.
- Znaczna emiczna rozpoznawalność pojęcia „niewierzący” w kontekście polskim. Wynikało to zarówno z moich prywatnych doświadczeń, jak i długotrwałej obserwacji dyskursu niereligijnego w Polsce.
- Połączenie w sobie zalet perspektyw *etic* i *emic*. Z pewnością termin „niewierzący” jest bardziej inkluzywny niż „ateista” i lepiej rozpoznawalny emicznie niż „osoba niereligijna”. Z uwagi na to, że moje badanie kierowane było do niewierzących, potrzebny był mi termin, z którym będą się oni w stanie zidentyfikować, czyli termin emiczny. Od doboru takiego zależało więc powodzenie mojego badania.
- Stosunkowo najmniejsze obciążenie „ładunkiem” ideologicznym, zwłaszcza w porównaniu z ateistą.
- Swego rodzaju „tradycja” stosowania tego terminu w polskiej socjologii. Tradycja uwarunkowana z pewnością między innymi popularnością schematu konceptualnego globalnych postaw wobec religii (zob. Mariański 2004b).

Za niewierzącą uznałem każdą osobę, która zadeklarowała się jako niewierząca. Warunkiem koniecznym i wystarczającym niewiary była dla mnie jedynie autodeklaracja¹⁸. Nie tworzyłem więc żadnej apriorycznej listy warunków, jakie powinna taka osoba spełniać. Interesowały mnie konsekwencje takiej deklaracji – to, czy dana osoba ma w pełni zeświecczony światopogląd, czy też uznaje za swoje pewne religijne poglądy i dogmaty; czy jest osobą niepraktykującą, czy też uczestniczy w religijnych rytuałach; czy bliska jest jej moralność ugruntowana religijnie, czy też raczej jakaś wersja etyki autonomicznej.

Z perspektywy czasu oceniam, że obrona przeze mnie strategia definicyjna okazała się skuteczna i gdybym ponownie miał przeprowadzić takie badania, znowu sięgnąłbym po ten termin. Nie znaczy to jednak, że „niewierzący”, to termin, który podobnie działałby w kontekście chociażby krajów byłej Jugosławii

¹⁸ Nie jestem tu pionierem na polskim gruncie. Strategia definiowania niewierzących przez autodeklaracje stosowana była w polskiej socjologii już w latach osiemdziesiątych XX wieku przez Mirosławę Grabowską i jej zespół (zob. Grabowska 1990: 57).

czy Egiptu. Przytaczane powyżej przykłady świadczą o tym, że tam należałoby zwrócić się do niereligijnych populacji używając innego terminu wiodącego. Jak bowiem wskazałem w analizie terminów stosowanych przez polskich niewierzących, można mówić o bardzo wysokim poziomie rozmycia i niedookreślenia znaczeniowego poszczególnych emicznych samookreśleń niereligijności. Tak wysoki stopień indywidualizacji i prywatyzacji ich użycia niestety nie ułatwia zadania socjologom niereligii. Być może długo jeszcze (albo nigdy) nie da się policzyć, ilu niewierzących żyje na świecie.

Literatura

- Adamski, Franciszek (red.). 1984. *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM.
- Baniak, Józef. 2004. *Ateizm*. W: M. Libiszowska-Zółtkowska i J. Mariański (red.). *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 20–23.
- Baniak, Józef. 2010. *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*. W: M. Libiszowska-Zółtkowska i S. Grotowska (red.). *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, s. 184–204.
- Borowik, Irena. 2000. *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*. Kraków: Nomos.
- Bremmer, Jan M. 2007. *Atheism in Antiquity*. W: M. Martin (red.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 11–26.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Buchowski, Michał. 2004. *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Kraków: WUJ.
- Campbell, Colin. 1984. *Propozycja konceptualizacji pojęcia «irreligia» i «irreligijność»*. W: F. Adamski (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, tłum. Włodzimierz Kurdziel, s. 353–361.
- Caron, Nathalie. 2007. *Laïcité and Secular Attitudes in France*. W: B. A. Kosmin i A. Keysar (red.). *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, s. 113–124.
- Collins, Harry i Trevor Pinch. 1998. *Golem, czyli co trzeba wiedzieć o nauce*. Warszawa: Wydawnictwo CiS, tłum. Anna Tanalska-Duleba.
- Cragun, Ryan T. i Joseph H. Hammer. 2011. *“One Person’s Apostate Is Another Person’s Convert”: What Terminology Tells Us About Pro-religious Hegemony in the Sociology of Religion*. „Humanity and Society” 35: 149–175.
- Dawkins, Richard. 2007. *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS, tłum. Piotr J. Sz wajcer.
- Demerath III, Nicholas Jay. 1984. *Program i prolegomena socjologii irreligii*. W: F. Adamski (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, tłum. Barbara Leś, s. 362–373.

- 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.
- Flynn, Tom. 2007a. *Introduction. Against the Seductions of Misbelieve*. W: T. Flynn (red.). *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst NY: Prometheus Books, s. 15–20.
- Flynn, Tom (red.). 2007. *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Grabowska, Mirosława. 1990. *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*. „Kultura i Społeczeństwo” 1: 51–64.
- Harris, Marvin. 1976. *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. „Annual Review of Anthropology” 5: 329–350.
- Harvey, Van A. 2007. *Agnosticism and Atheism*. W: T. Flynn (red.). *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books, s. 35–40.
- Hyman, Gavin. 2007. *Atheism in Modern History*. W: M. Martin (red.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 27–46.
- Horkheimer, Max i Theodor W. Adorno. 2010. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, tłum. Małgorzata Łukasiewicz (wydanie pierwsze: Wydawnictwo IFiS PAN 1994).
- Kääriäinen, Kimmo. 1999. *Religiousness in Russia after the Collapse of Communism*. „Social Compass” 46(1): 35–46.
- Kosmin, Barry A. 2007. *Contemporary Secularity and Secularism*. W: B. A. Kosmin i A. Keysar (red.). *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, s. 1–13.
- Latour, Bruno i Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills: Sage.
- Lee, Lois. 2012. *Research Note: Talking About a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies*. „Journal of Contemporary Religion” 27(1): 129–139.
- Lim, Chaeyoon, Carol Ann MacGregor i Robert D. Putnam. 2010. *Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity Among Religious Nones*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 49(4): 596–618.
- Lytard, Jean-François. 1997. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Warszawa: Aletheia, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński.
- Mariański, Janusz. 2004a. *Bezwyznaniowość*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański (red.). *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 36–38.
- Mariański, Janusz. 2004b. *Globalne postawy wobec religii*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański (red.). *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 129–131.
- Martin, Michael. 2007. *General Introduction*. W: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–7.
- Maruszewski, Tomasz. 2001. *Psychologia poznania*. Gdańsk: GWP.

- McGrath, Alister. 2005. *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief In the Modern World*. London: Rider.
- Mucha, Janusz. 1988. *Niewierzący jako zbiorowość społeczna*. „Studia Socjologiczne” 3: 187–198.
- Nonreligion Terminology*. 2012. <http://atheistresearch.org/Terminology.php>. odczyt: 20.05.2012.
- Orzeszyna, Jan. 2009. *Niewierzący*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 13. Lublin: TN KUL, s. 1249.
- Pasquale, Frank L. 2007a. *Empirical Study and Neglect of Unbelief and Irreligion*. W: T. Flynn (red.). *The New Encyclopaedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus, s. 760–766.
- Pasquale, Frank L. 2007b. *The «Nonreligious» in the American Northwest*. W: B. A. Kosmin i A. Keysar (red.). *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford, CI: Institute for the Study of Secularism in Society & Culture, s. 41–58.
- Pasquale, Frank L. 2012. *The Social Science of Secularity*. „Free Inquiry” 32(2): 17–23.
- Schielke, Samuli. 2012. *Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt*. „International Journal of Middle East Studies” 44(02): 301–320.
- Słownik języka polskiego*. 1992. Red. Mieczysław Szymczak. Warszawa: WN PWN, t. II.
- Tyrała, Radosław. 2007. *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń*. Kraków: Nomos.
- Vernon, Glenn M. 1968. *The Religious ‘Nones’: A Neglected Category*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 7(2): 219–229.
- Woleński, Jan. 2004. *Granice niewiary*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zrinščak, Siniša. 2004. *Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule among Different Generations and Countries*. „Social Compass” 51(2): 221–234.
- Zuckerman, Phil. 2007. *Atheism: Contemporary Numbers and Patterns*. W: M. Martin (red.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 47–65.

Atheist, Agnostic, Nonbeliever...? Sociology of Non-religion and Problems with Terminology

Summary

The article aims to answer the question whether there is an optimal term describing the attitude of non-religiosity. Optimality means here usefulness for sociologists who deal with the issue of non-religiosity, regardless of the geographical and cultural context of their research. There exist numerous relevant descriptions

of a non-religious attitude. At the outset I suggest distinguishing two dimensions of analysis: etic and emic. In the next step I offer a review of the etic descriptions, i.e. those used by social scientists who finally come to the conclusion that the optimal term in this sense is “nonreligiosity”. After that I report, based on the findings of my own research, what kind of terms are used by Polish nonbelievers and how they understand the meaning of these terms (emic dimension). During my own research I used the term “nonbeliever” which, in my opinion, was and still is a good choice in the Polish context. However, one may observe a high degree of individualization and privatization in using particular terms that, unfortunately, do not help to answer the question concerning the optimal term.

Key words: nonreligiosity; atheism; unbelief; emic/etic distinction; sociology of non-religion.