

**RECENZJA**  
**rozprawy doktorskiej mgr. Jacka Skrzypka**  
**zatytułowanej**  
**„Semiosfera polskiej niereligijności”**

Kiedy piszę te słowa, przez debatę publiczną wciąż przetaczają się echa niedawnego wywiadu z Adamem Michnikiem. Redaktor naczelny „Gazety Wyborczej” stwierdził między innymi, że Kościół to jedyne miejsce, „do którego zwykły Polak przychodzi co niedziela i dowiaduje się, gdzie jest dobro, a gdzie zło”, a w Polsce „nie ma silnej etyki niechrześcijańskiej”. Michnik proponuje wręcz swego rodzaju symetryzm, w ramach którego „jedni mówią językiem katolickiego fundamentalizmu”, drudzy zaś – „fundamentalistycznego antyklerykalizmu”, gdyż środowiska ateistyczne swoje działania opierają „na pogardzie dla katolicyzmu, który jest dla milionów ludzi czymś świętym”. Jednocześnie przy okazji kończącego się właśnie spisu powszechnego ateistów dołączyli do Kaszubów i Ślązaków organizując akcje zachęcające do zadeklarowania swojej tożsamości w kontrze do dominującej większości. Kilka lokalnych gazet opublikowało w ostatnim czasie listy zatytułowane „Oni wypisali się z Kościoła”. Były to nazwiska osób, które w ostatnich miesiącach dokonały apostazji, a informacją o swojej decyzji same postanowiły podzielić się na stronie „Licznik Apostazji” stworzonej przez polityków „Wiosny”.

Każdy z tych fenomenów w jakiś sposób dotyka zagadnienia *tożsamości niereligijnej*, a więc problematyki recenzowanej rozprawy. Każdy z nich związany jest z ważnymi dla semiotyki pytaniami: o tożsamość, o kolektywne praktyki w przestrzeni publicznej, o religijne monopole kulturowe, a wreszcie o relacje między „normą” a różnymi formami „nienormalności” czy „peryferialności”. Wszystkie te zagadnienia wprost poruszane są w ocenianym przeze mnie tekście. Dowodzi to jednoznacznie,

jak ważnym i aktualnym zagadnieniem zdecydował się zająć w swojej pracy mgr Jacek Skrzypek. Czy wobec wagi i złożoności problemu zastosowana metodologia i narzędzia opisu okazały się wystarczające? Czy badacz sprostał ambitnemu zadaniu, które sam przed sobą postawił?

\*\*\*

Deklarowanym celem rozprawy było „ubrać w słowa taki aspekt rzeczywistości, który umykał wcześniejszym obserwatorom” i opisać nieopisaną dotychczas grupę polskich ateistów. Doktorant postawił sobie za zadanie zanalizować proces przejścia od nieposiadania tożsamości religijnej do posiadania tożsamości *niereligijnej*, a więc od charakterystyki negatywnej (wykluczenia, braku, inności) do pozytywnej (poczucia przynależności). Podstawowe pytanie badawcze można by więc sformułować następująco: *w jaki sposób niewiara może być formą zorganizowanego życia społecznego?* Takie pytanie sytuuje koncept badawczy Doktoranta blisko źródeł socjologii czy antropologii – wszak kształtowanie się tożsamości zbiorowej poprzez praktyki religijne było poruszane chociażby w pracach Emile'a Durkheima czy Maksa Webera.

Swoją pracę sam autor opisuje jako „filozofię empiryczną”, a przedmiotem jego namysłu stają się zjawiska tak różne jak: grafiki i memy, grupy w mediach społecznościowych i debaty, manifestacje w przestrzeni publicznej, a nawet wspólne biesiadowanie czy spędzanie wakacji. Autor pragnie zrozumieć, co naprawdę mają na myśli ci, którzy określają się jako „niewierzący” czy „niereligijni” i przenieść *niereligijność* z kategorii czysto negatywnej w obszar charakterystyki pozytywnej.

W ten sposób wyłaniają „studia nad religijnością” rozumiane jako „zbiór tematów, które można ująć wspólnie (z uwagi na owe zaobserwowane przez badaczy potoczne interpretacje), aby następnie zastosować pewną specyficzną perspektywę oglądu, zawieszając przy tym przedwczesne orzekanie o istocie problemu” (s. 16). Takie podejście sprawia, że *niereligijność* staje się kategorią badawczą ukierunkowaną na „uchwycenie emicznych semantycznych różnic i sposobów porządkowania do-

świadczenia” oraz „wydobywanie niejednoznaczności ludzkich zachowań i dekonstrukcji początkowych ram teoretycznych przyjętych przez badacza.” (s. 16).

Praca opiera się na połączeniu metody autoetnograficznej, obserwacji uczestniczącej, wywiadów i etnografii internetowej. Ramy teoretyczne rozprawy – przynajmniej według deklaracji Autora – wyznacza z kolei semiotyka szkoły tartusko-moskiewskiej, przede wszystkim zaś koncepcje Jurija Łotmana. Wszystkie te wybory wydają się trafne, a szerokość i różnorodność materiału badawczego znajduje usprawiedliwienie w złożoności analizowanego problemu. Realizacja poszczególnych założeń pozostawia jednak sporo do życzenia.

Na pierwszy rzut oka układ rozprawy wydaje się klarowny. Praca została podzielona na trzy części. Pierwsza poświęcona jest wprowadzeniu przedmiotu badań oraz głównych perspektyw teoretycznych, dwie kolejne zaś – jeżeli dobrze zrozumiałem zamysł Autora – miały być badawczym rdzeniem pracy, uporządkowanym według dwóch perspektyw: autoetnograficznej oraz etnografii terenowej. Niestety, ten układ ani nie jest konsekwentnie zachowany (np. dość pobieżny rozdział o historii polskiego zinstytucjonalizowanego ateizmu trafił, bez specjalnego uzasadnienia, do części autoetnograficznej), ani – co gorsza – właściwie sproblematyzowany i sfunkcjonalizowany. Wzajemne relacje między autoetnografią a badaniami terenowymi pozostają niejasne. W ogóle odniosłem wrażenie, że autoetnografia jest tu raczej manierą pisarską niż prawdziwym narzędziem badawczym.

Na poziomie rozdziałów i podrozdziałów układ pracy budzi kolejne wątpliwości. Dlaczego – interesujący skądinąd – fragment o karnawalizacji nie został włączony do rozdziału ósmego, gdzie opisywane są praktyki „ulicznego” antyklerykalizmu? Rozdział dziewiąty w ogóle wydaje się dość przypadkowym zbiorem sylwetek i epizodów. W rozdziale 6.1 (s. 95) pojawia się nagle akapit podsumowujący dotychczasowy wywód i zapowiadający kolejne rozdziały. Dlaczego właśnie tam? Czemu to ma służyć?

Całą pracę charakteryzuje pewien chaos narracyjny. Autor skacze między epokami i miejscami na dwóch planach narracyjnych (historycz-

nym i autoetnograficznym), nie bardzo troszcząc się przy tym, czy czytelnik nadąży. W jednym akapicie mowa więc o międzywojennej Polsce, w kolejnym – bez żadnego uprzedzenia – o współczesnym nowym ateizmie, akapit później jesteśmy już w dziewiętnastowiecznej Anglii... Mocno zaskakujące i niedostatecznie ugruntowane w toku wywodu są także króciutkie wycieczki do Estonii i Finlandii. Czy kraje te mają być dla Polski analogią czy kontrapunktem?

\* \* \*

W pracy bardzo zainteresował mnie wątek rozterek i pytań związanych z samą naturą procesu konsolidacji ateistycznej tożsamości. Jak ateizm może budować własny „porządek kulturowy”? Jak może dokonać przejścia od zjawiska o charakterze negatywnym (rodzaju „nie-kultury”) do spójnej alternatywy kulturowej? Jak z zespołu praktyk oporu może stać się formą alternatywy czy wręcz nowej hegemonii? Co ważne, Doktorant pyta nie tylko, czy może, ale też: czy powinien? Czy nie zreprodukuje wówczas hierarchii, którym się przeciwstawia? Jak pogodzić tego rodzaju spójność z tak istotnym w deklaracjach ruchu indywidualizmem? Czy to zadanie nie będzie zawsze przypominać – używając cytowanego w pracy określenia Richarda Dawkinsa – „zapędzenia stada kotów w jedno wyznaczone miejsce” (s. 136). Na te pytania nie znajdziemy w rozprawie jednoznacznych odpowiedzi, ale wielogłos, któremu mgr Skrzypek pozwala wybrzmieć, jest interesujący i daje do myślenia.

Interesującym pomysłem jest powiązanie analizowanych zjawisk z polityką tożsamości. W pracy mowa o ateistycznych „coming outach”, o dynamice dominacji i podporządkowania. Niezwykle ciekawy był w tym kontekście fragment pracy, w którym Autor opisuje swoje własne korzenie (Mielec lat 90-tych) i drogę badacza „z peryferii” do wyobrażonego „centrum”. Później podobny wątek powraca jeszcze w przywołanej w pracy wypowiedzi Petera Sloterdijka o akademii jako przestrzeni pielęgnowania różnorodności wyłączonej do pewnego stopnia z codzienności. Takie postawienie zagadnienia zbliża perspektywę mgr. Skrzypka do

najpopularniejszego chyba przykładu „autosocjologii” z ostatnich lat, a więc *Powrotu do Reims* i pozwala sproblematyzować samą akademię jako punkt obserwacji rzeczywistości. Jest to wątek ważny, bo w jakiś sposób równoległy do wyzwania pogodzenia tożsamości i różnorodności, przed jakim stają ateści.

Prowadzi to Autora do następującej refleksji:

W kontekście polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej zastanawiałem się nad możliwością istnienia pluralizmu wartości i sposobów życia na przekór pewnym rozwijającym się zjawiskom (pisząc te słowa wciąż tak uważam): megalomanii narodowej oraz postawom fundamentalistycznym (religijnym, światopoglądowym, ideologicznym itd.) widocznym w kontekście współczesnych wojen kulturowych. Na ile wartość jaką jest refleksyjność przenika niespodziewanymi drogami do ludzkich serc i umysłów, tworząc przestrzeń tolerancji na przekór licznym tendencjom do dominacji i konfliktu. (s. 53)

Niestety, zamiast ten wątek rozwinąć, Autor szybko przechodzi do obszernych rozważań nad wpływem przypadkowego wyszukiwania w internecie na rozwój jego naukowej biografii.

Równie ciekawa jest druga opisywana przez Doktoranta analogia (czy wręcz splecenie) między metodą etnograficzną a ateizmem jako przedmiotem badania. Otóż, jak słusznie zauważa mgr Skrzypek, istotną część kultury *niereligijności* w Polsce zbudowana jest na podstawach niepokojąco znajomych dla każdego, kto studiował historię antropologii. Ateści często przyjmują bowiem uproszczoną wizję „prymitywnego umysłu” wierzącego w zabobony. Umysł ten stopniowo ewoluuje, przechodząc kolejne stadia – aż do „oświeconego” ateizmu. To, co dla etnologii stanowi dziś wstydlive dziedzictwo, dla wielu ateistów jest życiowym *credo*. Dla badacza było to poważne wyzwanie – „spotkanie z popularnymi przeświadczeniami, które stanowią stare, krzywe zwierciadło mojej własnej dyscypliny.” (s. 56)

Autor przekonująco opisuje „importowany” charakter polskiej *niereligijności*, która często kopiuje zachodnie wzorce, poszukując zarazem lokalnych korzeni. W pracy umiejętnie analizowana jest też kwestia ciągłości i zerwania w historii *niereligijności* i ruchów ateistycznych. Ciekawe jest też wskazanie założenia portalu *Racjonalista.pl* jako „momentu *bifurkacji*” oraz powiązanie najnowszych dziejów *niereligijności* w Polsce

z polityką tożsamości z jednej strony, z internetem zaś z drugiej. Nowe media i związane z nimi formy widzialności sprawiają, że ateści mogą i muszą się „ujawnić”, „policzyć”, „przemówić własnym głosem”. Mają swoje grupy, portale, ale też marsze, bo świat wirtualny wtórnie oddziałuje na całkiem realną przestrzeń publiczną.

Mocnym aspektem pracy są analizy konkretnego materiału, zwłaszcza ikonografii współczesnej polskiej *niereligijności*. Niektóre interpretacje i próby typologii znajdowały się gatunkowo blisko słynnych analiz Łotmana czy Borisa Uspienskiego i naprawdę dawały do myślenia.

Przy tych niewątpliwych walorach, pracę cechują niestety liczne braki.

\* \* \*

Jak wspominałem, potencjał zderzenia autoetnografii i klasycznej etnografii nie został w pracy w pełni wykorzystany. Wywiady przywoływane są w całej rozprawie naprawdę sporadycznie, a potem znieacka czytelnik poczęstowany zostaje trzema czy czterema stronami tekstu wywiadu ciągiem (np. ss. 178-181; 201-203; 224-227; 230-233), bez interpretacji, bez komentarza. Jak gdyby Doktorant nagle przypomniał sobie, że przecież zebrał cały ten fascynujący materiał. Szkoda, bo gęstsza, ściśle semiotyczna interpretacja zgromadzonych wypowiedzi z pewnością wzbogaciłaby rozprawę.

Dziwi też niewykorzystanie badań szkoły tartusko-moskiewskiej nad językiem religii i tożsamości. W rozprawie brak również odniesienia do samej teorii antykultury, choć Autor posługuje się tym pojęciem w dalszym toku swojego wywodu. Niewykorzystany został także potencjał pamięcioznawczy szkoły tartusko-moskiewskiej, której przedstawiciele, zwłaszcza zaś Jurija Łotmana, śmiało zaliczyć można w poczet prekursorów współczesnych *memory studies*. Zamiast tego przywołana zostaje bardzo pobieżnie koncepcja Jana i Aleidy Assmannów, bez szczególnego wyjaśnienia, jak ta pamięć zbiorowa działa, czym są jej figury i jak się ma

perspektywa małżeństwa niemieckich badaczy do semiotyki umieszczonoj w tytule pracy .

Tam, gdzie nazwiska teoretyków w ogóle się pojawiają, często bywają, niestety, rzucone bez dodatkowego uzasadnienia lub wręcz błędnie, jak w następującym fragmencie: „zapożyczając termin Pierre Nora można by powiedzieć w nie-miejscu” (s. 157). Pierre Nora to autor pojęcia „miejsca pamięci”, „nie-miejsca” zaś to koncepcja Marca Augé. Do problemu nazwisk jeszcze w tej recenzji powrócę.

Internet jest kluczowym środowiskiem, w którym Doktorant prowadził swoje badania. A jednak literatura dotycząca kształtowania się opinii i tożsamości w nowych mediach poza Manuelem Castellsem niemal w ogóle się w pracy nie pojawia. Czasem kluczowe pojęcia przywoływane są na podstawie cytatów z drugiej czy wręcz z trzeciej ręki (np. „Zygmunt Bauman w wywiadzie z Mateuszem Halawą określa to zjawisko jako «bańki informacyjne»” s. 59).

Także czysto techniczne aspekty prowadzonej przez Autora etnografii internetowej budzą sporo moich wątpliwości. Weźmy choćby taki fragment: „Po skrupulatnej selekcji zostawiłem do dalszej analizy 3794 «fotografie»” (s. 112, w przypisie dowiadujemy się, że niezbędna była jeszcze „dalsza selekcja”) Ale jakie były kryteria tej selekcji (poza tym, że była skrupulatna)? Jaki był dobór próby? Z czego wynikał wybór obrazów analizowanych potem szczegółowo narzędziami semiotyki?

Google Chrome to nie wyszukiwarka, lecz przeglądarka (s. 40). Fakt użycia akurat tej przeglądarki nie ma istotnego wpływu na uzyskane w ramach wyszukiwania rezultaty.

To lekkie potraktowanie wirtualnego terenu badawczego znajduje odzwierciedlenie w dziwacznej formie, w jakiej w bibliografii umieszczono źródła internetowe – same linki, bez żadnych dodatkowych informacji.

Opisując historię polskiego ateizmu autor wspomina esej „Kłopot i błazen” Adama Michnika (bez zająknięcia się o Leszku Kołakowskim i

genezie tego tekstu), ale nie pisze już ani słowa o kanonicznych pozycjach takich jak *Kościół, lewica dialog* czy *Między panem a plebanem*. Jako autora goszczącego czasem na łamach „Tygodnika Powszechnego” osobiście martwi mnie nieuwzględnienie w tej opowieści (poza cytatem z Jerzego Jedlickiego) tego tytułu, podobnie jak „Więzi” czy „Znaku”. A tymczasem bez uwzględnienia tych tekstów, pism i środowisk trudno przekonująco wyjaśnić nową falę hegemonii katolicyzmu, który utożsamiał się najpierw z opozycją demokratyczną w PRL, a potem wpisał w etos transformacyjnej inteligencji. Jest to brak tym bardziej zaskakujący, że cały numer „Znaku” (1989, nr 405-406 (2-3), rok XLI), w którym przedrukowano cytowany w rozprawie esej Michnika nosił tytuł „Niewierzący a Kościół” i mógłby stanowić istotny kontekst dla wyводу autora.

Jaki w zasadzie jest stosunek omawianych przez autora nowych ruchów *niereligijnych* do nowych ruchów religijnych analizowanych np. przez Martę Zimniak-Hałajko? Jak zmiany współczesnej religijności wpływają na zmiany *niereligijności*?

Wszystkie te braki materiałowe oraz powierzchowne potraktowanie teorii i metodologii sprawiają, że w wielu miejscach potencjał opowieści snutej przez Autora nie został w pełni wykorzystany. Wyprowadzone wnioski były bardzo pobieżne, słabo osadzone historycznie, a w dodatku trudno orzec, na ile są reprezentatywne dla całego opisywanego środowiska.

\* \* \*

Sporo kłopotów sprawił mi język pracy. Często odnosiłem wrażenie, że autor na siłę stara się powiedzieć trudno to, co można by powiedzieć prosto. Np. zdanie „rozmawiam po polsku” brzmi w wersji doktora: „Jako rodzimy użytkownik języka polskiego mam możliwość oraz skłonność do wchodzenia w interlokucję z jednostkami i grupami posługującymi się tym systemem semiotycznym.” (s. 39)



Doktorant z upodobaniem stosował wymyślne synonimy (np. „aplikuje” zamiast „stosuje”) i skomplikowane konstrukcje gramatyczne, co nie tylko utrudniało odbiór tekstu, ale też jego samego prowadziło nieraz na manowce. Często wykorzystywane przez Doktoranta „mądre” określenia nie są faktycznymi synonimami – na przykład Autor niepoprawnie używa określenia „ekranizacja” zamiast „film” (s. 214)

Język regularnie płatał mgr. Skrzypkowi figle. „Odznaczał się jako sprawny mówca i retor.” (s. 237), „wtórując za Michałem Markowskim przyjmuję [...]” „wstawiła się po mojej stronie” (s. 171) „uczestniczyłem na wcześniejszej imprezie fundacji” (s. 172), „Za przykład mogą posłużyć «eksodusy» pomiędzy różnymi mediami społecznościowymi na angielskiej prowincji, nadmienione w przytoczonym podręczniku przez Millera [...]” (s. 45). „[...] sparametryzować i uchwycić za pomocą metod najbliższych ideałom falsyfikacji naukowej” (chodzi oczywiście o metodę naukową, której częścią, np. wg Karla Poppera, jest możliwość falsyfikacji). Podobnych wpadek jest w pracy znacznie więcej. Niemal wszystkie wynikają – jak się wydaje – z poszukiwania na siłę „mądre brzmiących”, uczonych sformułowań tam, gdzie wystarczyłaby zwykła, komunikatywna polszczyzna. „Ateiści są przede wszystkim «różni». Opowieść o tym doświadczeniu wygłaszano z szczególną anafazą” (s. 137) Chodziło, oczywiście, o emfazę. Ale ta językowa katastrofa nie wydarzyłaby się, gdyby autor napisał: „Dla ateistów ważna jest różnorodność.”

W pracy pojawiają się liczne nieprzełożone cytaty z języka angielskiego. Jest to niedopatrzenie szczególnie rażące w rozdziale wprowadzającym aparat pojęciowy. Efektem zaniedbania tego przekładu są później niepokojące anglicyzmy takie jak „militarny ateista” (w polskim uzusie raczej „wojujący ateista”). *Ateizm* Bagginiego z serii bardzo krótkich wprowadzeń został przełożony na język polski, warto ten fakt uwzględnić w bibliografii.

Rozprawę cechuje znaczna niechlujność interpunkcyjna (opuszczone lub nadmiarowe kropki i przecinki), redakcyjna i edycyjna. Sam miewam trudności z interpunkcją i ortografią, każdemu może się przytrafić literówka. A jednak stężenie błędów przekraczające pewien próg

naprawdę sprawia już wrażenie lekceważenia. Poniższy (niestety reprezentatywny dla całości) fragment zawiera na przykład pięć różnego rodzaju błędów w trzech zdaniach (zaznaczone graficznie):

W ramach takiej perspektywy nazywanie jakiejś domeny społecznej niereligijną, **to nie mniej, nie więcej**, deklarowanie, że nie obejmują **ją** systematyzujące, teoretyczne koncepcje i perspektywy dotyczące zjawiska religii. Taki rodzaj rozumienia niereligijności jest różny od **znaczenia jakie** nadaje się temu słowu w ramach rozwijanej tu perspektywy. Ponieważ autorzy zajmujący się tematyką niereligijności **ci, wskazywali** na zastane braki w zakresie antropologicznych [...]

Na koniec chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na rzecz przedziwną. Otóż Autor, choć jak na standardy rozpraw doktorskich przywołuje nazwiska stosunkowo rzadko, był w stanie popełnić w nich astronomiczną wręcz liczbę błędów. I tak w następstwie prawdziwej lawiny literówek Adamski zmienia się w Adamkiego, Cichocki w Ciechockiego, Baudouin de Courtenay w Baudouin de Cortenaya, Bauman w Bumana (s. 233), Peter Boghossian w Pereta Borghossiana (s. 228) Burszta w Busztę (s. 211), Evans-Pritchard w Evansa-Pritharda, d'Holbach w d'Holbaha (s. 241), Wucherer-Huldenfeld w Hundelfelda (s. 66), Luckmann w Luckama, Mikołajko w Mikołajkę, Nash w Nascha (ss. 25, 77, 236), Qullen w Quillena (ss. 120, 121), Surmiak-Domańska w Surniak-Domańską (s.166), Vorilhon w Vorlihona, Aleida Assmann gubi gdzieś drugie „n” w nazwisku, Wittgensteinowskie gry językowe stają się Wittgenstainowskimi (s. 27), a Arjun Appadurai dostaje „j” na końcu nazwiska (s. 53). W przypadku autorki klasycznych *Wzorów kultury* Ruth to imię, Benedict zaś – nazwisko, a nie odwrotnie (s. 266). Tam, gdzie nazwiska są akurat poprawne, zmienia się imię lub inicjał (de Saussure to np. F. jak Ferdinand, a nie J.); „Jurij’ego Łotmana” czy „Nietzsche’ańskiej” to odmiany dziwaczne i niepoprawne.

Zwracam tu uwagę na wszystkie te niedociągnięcia nie tylko po to, żeby okazać szacunek Doktorantowi, pokazując że jego rozprawę przeczytałem naprawdę uważnie. Obawiam się, że w przypadku tej pracy błędy w nazwiskach stanowią istotną poszlakę sugerującą, że – pozostając w poetyce autoetnograficznej – autor wcale nie zawarł naprawdę bliskiej znajomości ze wszystkimi tymi osobami i ich dziełami. A szkoda, bo

interesujący temat i świetne pytania badawcze zasługiwałyby na nieco głębsze potraktowanie.

\* \* \*

Rozprawa mgr. Jacka Skrzypka to przypadek nieoczywisty. Praca jest ciekawa, napisana na ważny temat, z dobrym zamysłem teoretycznym i metodologicznym. Zarazem ograniczone zaplecze teoretyczne i warsztatowe oraz pewien bałagan myślowy sprawiły, że jej najbardziej interesujące fragmenty trzeba często wyławiać z morza rozważań mniej wartościowych, nierzadko pobieżnych. Mimo to uznać należy, że zalety pracy przeważają nad jej wadami. Z myślą o późniejszych publikacjach wiele z tych mankamentów da się łatwo usunąć, przepracowując nieco układ pracy, uzupełniając ramy teoretyczne i nieco pogłębiając ciekawą skądinąd analizę.

Biorąc to pod uwagę uznaję, że **praca spełnia wymagania stawiane przed rozprawą doktorską i wnoszę o dopuszczenie do dalszych etapów postępowania.**

dr hab. Marcin Napiórkowski

