



Poznań, 28.05.2021.

Waldemar Kuligowski
profesor zwyczajny
Instytut Antropologii i Etnologii UAM

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Jacka Skrzypka
„Semiosfera polskiej niereligijności” (UJ Kraków 2021, ss. 274)**

Jedna z klasycznych opowieści odsyłających do dziedzictwa antropologicznych badań terenowych dotyczy Edwarda Evan Evans-Pritcharda. Ten angielski badacz w latach 20. i 30. XX wieku przeprowadził badania terenowe wśród Azande, zamieszkujących dawne Kongo Belgijskie, Afrykę Równikową oraz Sudan. W sumie spędził u nich dwadzieścia miesięcy, stopniowo opanowując tubylczy język i wzorowo organizując swoją pracę w ten sposób, by coraz głębiej, a także coraz rozumniej, żyć ze „swoimi” innymi. Szybko okazało się, że społeczeństwo Azande ma nader specyficzną cechę – otóż powszechne było w nim przekonanie o wpływie czarów na codzienną rzeczywistość. Jednym z pierwszych słów, jakie antropolog usłyszał z ust Azande było *mangu*, czyli czary. Słyszał je później jeszcze po wielokroć, właściwie każdego dnia. Krajowcy wierzyli, że *mangu* jest pewną substancją znajdującą się w ciałach czarowników, czymś na kształt narośli albo woreczka o czarnym zabarwieniu. Istotne było to, że *mbisimo mangu*, dusza czarów, mogła opuszczać swój cielesny dom o dowolnej porze i działać bez obecności „nosiciela”, szybując w powietrzu i świecąc jasnym światłem. Znamienne jest wyznanie twardo stąpającego po ziemi Evans-Pritcharda, który pisał: „widziałem czary w locie. Siedziałem późną nocą w chacie, spisując notatki (...) kiedy zauważyłem jasne światło przesuwające się na tyłach chaty” (*Czary, wyrocznie i magia u Azande*, s. 31). Dusza czarów wędrowała do domu człowieka, który tej samej nocy zmarł. To był jedyny przypadek, gdy badacz otarł się bezpośrednio o magię,

zwykle występował bowiem jako sceptyk, często podważając przekonania Azande, próbując wykazać błędy w ich myśleniu, zdecydowanie stając po stronie europejskiego logosu.

Niemal sto lat później Constance McCorkle, specjalistka na polu etnoweterynarii (cytowana w artykule Fiony Bowie) relacjonuje swoje wrażenia z uroczystości towarzyszącej symposium naukowemu: „Uczestniczyłam w otwarciu pewnej konferencji w Ottawie. Tubylczy Amerykanie modlili się, śpiewali oraz – horror nad horrorami w dzisiejszej Ameryce Północnej – mieli pozwolenie na palenie tytoniu (w fajce pokoju) w rządowym budynku z zakazem palenia! Bardzo chciałabym mieć ten sam przywilej, będąc w tym względzie grzesznicą. Był on jednak zarezerwowany tylko dla tych ‘performerów’ – którzy byli przy okazji uczestnikami konferencji... Dla mnie nie jest to objaw szacunku, ale teatr! To było świetne przygotowanie gruntu do następującego natychmiast dystansowania się między uznanymi ekspertami z zakresu medycyny a przedstawicielami lokalnej społeczności oraz wrażliwcami z nauk społecznych. Eksperci nie mogli, na przykład, publicznie performować jakiegoś swojego rytuału laboratoryjnego. Napięcie było tak namacalne, że można je było ciąć nożem... Na szczęście, nie jest to standardowa praktyka podczas konferencji poświęconych wiedzy lokalnej. Czykolwiek rytuał lub modlitwa jest reprezentowany, wyklucza to całą resztę osób. Zapomnijmy o takich pomysłach. One są złe”.

Przytaczam te dwa skrajne przypadki – otwarcia na wiarę oraz zamknięcia na wiarę – bo wydają się one ważną ramą dla oceny rozważań zawartych w pracy doktorskiej mgra Jacka Skrzypka. Tym bardziej, że sam doktorant w autoetnograficznej części swojej rozprawy zauważa: „Od lat nie uczestniczyłem intencjonalnie w praktykach religijnych, nie uznawałem realności bytów duchowych opisanych w tradycji chrześcijańskiej (...). A jednak nie pomyślałem o tym, że mógłbym nazwać się osobą niewierzącą. To odkrycie wywołało u mnie entuzjazm, w pewnym sensie było ważnym odkrycie tożsamościowym” (s. 93). Wiara bądź niewiara okazuje się zatem – zarówno dla Evans-Pritcharda, jak i dla McCorkle oraz dla Skrzypka, choć dla każdego z nich w odmiennych okolicznościach – jednym z kluczowych elementów projektu tożsamościowego, agentem mentalnej zmiany, dźwignią zarządzania wrażliwością. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że praca badawcza, której efektem staje się



wewnętrzny przełom, różni się od tych, co jedynie buchalteryjnie sprawozdają albo abstrakcyjnie spekulują. Nie budzi moich wątpliwości i to, że autor odkrywający przed czytelnikiem ten właśnie wymiar swojej działalności, oczekuje od odbiorcy czegoś ponad standardową lekturę akademicką.

Szczerze mówiąc, recenzowana rozprawa od znamion akademickości bynajmniej nie ucieka. Już w pierwszym zdaniu autor informuje, że jego praca jest monografią, jakiej dotąd w polskiej etnologii brakuje: „opisującą grupy społeczne powstałe wokół podzielanej wrogości, dystansu lub zobojętnienia względem rozmaitych tradycji religijnych” (s. 5). Dalej deklaruje zainteresowanie „dynamiką życia społecznego”, a w centrum swoich zamierzeń badawczych lokuje społeczności niereligijne (nazywane czasem czwartym największym wyznaniem na świecie).

W części pierwszej rozprawy – pod tytułem „Perspektywy badawcze” – zgodnie z akademickim rygorem, doktorant zajmuje się kluczowymi dla swojego przedsięwzięcia pojęciami. W tym konkretnym przypadku, nie było to zadanie łatwe, o ile bowiem bez trudu odnajdziemy setki definicji wiary, religii oraz religijności, o tyle ich rewersy – czyli niewiara religijna i niereligijność – rzadko są obecne w indeksach prac naukowych. Mamy tutaj, co równie istotne, liczne odwołania do badaczy, których przemożny wpływ na polską antropologię zdaje się dzisiaj pieśnią przeszłości: to Jurij Łotman, Clifford Geertz, a także Czesław Robotycki.

Część druga, zatytułowana „Autoetnografia”, zawiera szereg opisów działań podejmowanych przez „polskich niereligijnych aktywistów społecznych” (s. 6). Autor zdaje relacje ze swojego udziału w czterech Marszach Świeckości, trzech Marszach Ateistów, czterech Złotach Ateistycznych, trzech spotkaniach pod auspicjami Fundacji im. K. Łyszczyńskiego oraz kilkunastu pomniejszych wydarzeniach (jest wśród nich jakże symboliczne spotkanie „Spływaj wiaro!”, odbywające się na barce o nazwie „Sen Nocy Letniej”, tuż przed popularnymi „wiankami”).

Bazą źródłową pracy są kilkuletnie obserwacje uczestniczące, wywiady, kwerendy materiałów wizualnych oraz internetowych (przede wszystkim e-folklor). Zabrakło wszelako

szczegółowego opisu zastosowanych metod i narzędzi badawczych (oraz zasad ich selekcji), autor zebrał jednak dużo wartościowego materiału, pozwalającego na podjęcie pracy interpretacyjnej.

Niebagatelny problem pracy jest język i pytanie o to, jak adekwatnie określać opisywane osoby. Doktorant wybierał pomiędzy dwóch opcji. Pierwsza z nich to słowo „niewierzący”: nadal rozpowszechnione, mające spontaniczny, oddolny uzus, a w swoim rdzeniu zawierające bezpośrednie odniesienie do „wiary” jako fundamentu religii. Drugą opcję stanowiło słowo „niereligijność”, stosowane przez autora w charakterze synonimu tego pierwszego. Innym wymiarem problemów terminologicznych – ale też dotyczących myślenia jako takiego – jest zakorzeniony w naukach społecznych sylogizm, każący kojarzyć niereligijność z pewnym „brakiem” (wrażliwości, wspólnoty, predyspozycji).

„Brak”, o jakim wspominałem, można także odnieść do widzialności osób niereligijnych w Polsce. Nadal mamy wszak do czynienia ze zjawiskiem peryferyjnym, wyraźnie mniejszościowym, postrzeganym jako siedlisko anty-wartości (w porządku zdominowanym przez religię katolicką). Konstatacja powyższa lepiej pozwala docenić jakość wykonanej przez mgra Skrzypka pracy badawczej, często polegającej na konieczności kreowania nowej perspektywy. Perspektywa owa zbudowana została na dwóch rusztowaniach. Jedno z nich wspiera się na ustaleniach Łotmana i pośrednio Geertza jako fundatora interpretatywności, co pozwoliło doktorantowi na wprowadzenie optyki „semiosfery” oraz przyjęcie, iż uprawnione jest traktowanie „zjawiska *niereligijności* jako problemu językopodobnego” (s. 95). Drugim rusztowaniem są koncepcje wywodzone z prac poświęconych sekularyzmowi, ateizmowi, racjonalizmowi i nurtom pokrewnym.

Poza istotnymi rozpoznaniem terminologicznymi i pojęciowymi, doktorant dokonał rekonstrukcji kulturowej historii niereligijności w Polsce. Zgodnie z jego sugestiami, medium nowych idei niereligijnych stała się strona internetowa „Obywatel agnostyk” założona w roku 2000. Zawiazane dzięki niej kontakty umożliwiły następnie stworzenie ogólnokrajowej organizacji, jaką stało się Polskie Stowarzyszenie Racjonalistów (2005). Niszowość czy też subkulturowość tych środowisk nie układa się jednak w zwartą, linearną narrację; więcej tutaj

meandrów niż elementów progresu.

Mgr Skrzypek trafnie ujmuje mechanizmy, poprzez które sposób polskie środowiska niereligijne praktykują swoją wspólnotowość, a także w jaki sposób tworzą inność. Wskazuje przy tym na istnienie dwóch dominujących narracji na temat owej inności: (1) obrazowanie wierzeń religijnych w ramach koncepcji umysłowości „prelogicznej” Luciena Lévy-Bruhla, uniemożliwiającej poprawne recepcję związków przyczynowo-skutkowych; (2) przedstawianie religii w kategoriach „dziejowego kłamstwa” bądź wielowiekowego spisku klas uprzywilejowanych. Nie bez istotnego powodu loga warszawskich inicjatyw ateistycznych wykorzystują uproszczony model atomu, wskazując na ścisłą łączność z wiedzą naukową. Kreowanie wspólnotowości także ma swój charakterystyczny rys. Otóż badane przez autora osoby nader często dokonywały samoopisu przy użyciu kategorii, takich jak indywidualizm, nonkonformizm czy idiomu „krnąbrnych charakterów”, czyniąc to w kontrze do umasowionych, konformistycznych i potulnych innych. W świetle propozycji Victora Turnera znaczące były ponadto akty definiowania niewiary jako zjawiska „antystrukturalnego, dekonstrukcyjnego albo jako pola wolności, swobody i kreacji” (s. 141). Dzięki uchwyceniu tego typu mechanizmów polityka tożsamościowa środowisk niereligijnych stała się jaśniejsza; okazało się przy tym, że realizuje one te skrypty kulturowe, które antropologia z powodzeniem opisuje, badając inne grupy, subkultury, klasy czy wspólnoty. W kontekście tego wątku pracy, zastanawiające jest, dlaczego doktorant nie wykorzystał w swoich analizach pojęcia subkultury i postsubkultury.

Zrealizowane przed mgr Skrzypka obserwacje uczestniczące – przy pełnej świadomości ich paradoksalnego charakteru – pozwoliły na sformułowanie kolejnych ustaleń. Większość jego rozmówców nie wykazywała się oto pogłębioną wiedzą na temat form i źródeł niereligijności, ich aktywna pamięć obejmowała kilka ostatnich lat i wydarzenia, w których sami brali udział. Mimo tego, doktorant opisuje postać Kazimierza Łyszczyńskiego za pomocą figury „bohatera kulturowego” (s. 193), co chyba warto jednak przemyśleć.

Celne są także opisy konkretnych wydarzeń, a ich dodatkowy walor stanowi dokumentacja fotograficzna. Autor uwypukla ich panelowo-biesiadny (a nawet, chętnie



dodam, festiwalowy) charakter, łączący elementy merytoryczne z wypoczynkowymi. Wiele „złotów”, odbywają się w ośrodkach czasowych, na „idealizowanym łonie natury”, co trafnie zostało skomentowane odniesieniem do analiz narodzin szwedzkiej klasy średniej Jonasa Frykmana i Orvara Löfgrena.

Na docenienie zasługuje również niezwykle istotny wątek autoetnograficzny. Autor nie epatuje subiektywnością ani nie przytłacza czytelnika konfesyjnymi wyznaniem; poszczególne etapy swojej pracy – tyleż myślowej, co terenowej i pisarskiej – opatruje jednak refleksyjnymi komentarzami, odsłaniającymi jego rozterki czy kulisy podejmowanych decyzji. W pracy poświęconej przekonaniom i światopoglądom, pisanej w kraju o znikomych tradycjach ateistycznych, tego rodzaju uwagi są cenniejsze niż gdzie indziej. Cenię je zatem, tam zwłaszcza, gdzie doktorant „głośno” myśli, gdzie dyskutuje ze sobą i waży argumenty.

Mgr Skrzypkowi skutecznie udało się zbadać „wycinek polskiej kultury *niereligijnej*” (s. 188). Ukazał jej niejednorodne źródła, wielowątkową genealogię ideową, dynamikę działania, a także poglądy i motywacje członków/sympatyków. Dzięki konsekwentnemu odrzuceniu postawy wartościującej, możliwe było skupienie się na środowiskach niereligijnych postrzeganych jako „pole napięć społecznych i twórczości kulturowej” (s. 248) oraz na tytułowej semiosferze, rozciągniętej od „teatru sceptycyzmu” (s. 224) do „materializacji niereligijnych światopoglądów” w postaci książek, kubków, koszulek, tatuaży, biżuterii itp.

Jakie składowe rozprawy budzą niepokój recenzenta? Po pierwsze, niepotrzebnie niejasna jest jej struktura. Praca zyskałaby na jakości, gdyby konsekwentnie podzielić ją na osobne segmenty: część wprowadzająca, historia polskiej niereligijności, organizacje, działania, cele i motywacje, polityka tożsamościowa. W obecnym wariancie, wiele wątków i tematów się przenika, niepotrzebnie utrudniając lekturę całości. Ta sprawa wymaga od autora solidnej korekty. Po drugie, rozprawie przydałby się podtytuł, precyzujący jej problematykę. Po trzecie, mało czytelna jest, niestety, duża część ilustracji, tzw. zrzuty ekranu (np. s. 61, s. 99-101, s. 109-110, s. 116, s. 123-124 itd.) czy „szkic znaczeń” (s. 104), co znacząco obniża wartość pomieszczonych w pracy materiałów wizualnych. Po czwarte, panuje bałagan w



przypisach dolnych (gdzie można znaleźć np. Megalomanię Narodową). Po piąte, nie wiadomo, czym są przywołane przez autora „Tryninady” (s. 45), skoro istnieje jedno państwo Trynidad i Tobago (w którego skład wchodzi wyspa Trynidad). Po szóste wreszcie, w raczej sprawnie i poprawnie napisanej pracy znalazły się dotkliwe błędy językowe (na ostatnich stronach jest nawet „ameryka południowa” - s. 248); z nieznanых przyczyn doktorant nadużywa również związku frazeologicznego „z końcem” (miesiąca, roku), aż do momentu groteski: „z końcem 29 marca 2019 roku...” (s. 234).

Ostateczna ocena rozprawy nie jest, na szczęście, trudna. Praca doktorska mgr Jacka Skrzypka prezentuje zaawansowany poziom merytoryczny, jakkolwiek bazuje na dobrze znanych ujęciach teoretycznych. Doktorant udowadnia jednak, że potrafi samodzielnie i oryginalnie myśleć, stawiać właściwe pytania i formułować pomysłowe odpowiedzi. Z satysfakcją odnotowuję, że praca poszerza pole naszej dotychczasowej wiedzy, prezentuje ponadto znaczący głos w debacie dotyczącej nowych ruchów społecznych, religijności i niereligijności, a także zadań antropologii, która pragnie być publiczną, ale nie zawsze zaangażowaną. Wskazane wyżej usterki nie wpływają na pozytywną ocenę rozprawy, ich charakter nie przekreśla bowiem merytorycznych walorów całości.

Biorąc pod uwagę wymienione wcześniej pozytywne strony pracy, stwierdzam, że rozprawa „Semiosfera polskiej niereligijności” spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie mgr Jacka Skrzypka do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

prof. dr hab. Waldemar Kuligowski

Instytut Antropologii i Etnologii UAM

ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7

61-614 Poznań