

Przegląd Religioznawczy 4(298)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

REMIGIUSZ SZAUER

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Nauk Teologicznych

e-mail: remigiusz.szauer@usz.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-8332-6852>

DOI: 10.34813/ptr4.2025.6

Niereligijność jako forma adaptacji i oporu wobec religii instytucjonalnej. Studium socjologiczne na przykładzie Pomorza

Irreligiousness as a form of adaptation
and resistance to institutional religion.
A sociological study based on the example of Pomerania

Abstract. The article analyzes irreligiousness in Poland, a phenomenon long considered a derivative of religiosity rather than an autonomous social category. In the theoretical part, it proposes a departure from typological classifications in favor of a model-based understanding of irreligious orientations, interpreted through an analytical framework of adaptation and resistance. The empirical basis of the study is extensive quantitative research conducted in 2024 in two historically and culturally distinct regions: West Pomerania and Pomerania. Exploratory factor analysis reveals a two-dimensional structure of non-religiousness, comprising religious indifference and contestatory attitudes, which do not form a continuum nor can they be reduced to a “negative” dimension of religiosity. Socio-demographic patterns indicate that the configuration of non-religiousness differs significantly in these regions, testifying to the formative role of the historical and cultural contexts. The research results provide a basis for treating non-religiousness as an independent analytical category and a field requiring its own theoretical and methodological tools. Irreligion thus appears to be a complex, multi-layered worldview orientation, rooted in broader social changes and the ongoing process of redefining the meaning of religion in contemporary Poland.

Keywords: non-religion, irreligion, religious indifference, adaptation, resistance, interpretive frames, religiosity

Wstęp

Późna nowoczesność zasadniczo zmieniła sposób, w jaki jednostki lokują się wobec religii i samej kategorii wiary. Jak zauważa Charles Taylor, współczesny podmiot funkcjonuje w horyzoncie sensu, w którym transcendencja przestaje być oczywistością, a staje się jedną z wielu możliwych propozycji światopoglądowych (Taylor, 2010, s. 50). Religia zostaje tym samym wpisana w logikę wyboru i refleksyjnego konstruowania tożsamości, a jednostka nie dziedziczy już jednoznacznej pozycji religijnej, lecz ją redefiniuje lub odrzuca. Procesy te wiążą się z dynamiką indywidualizacji opisywaną m.in. przez Ulricha Becka, Anthony'ego Giddensa, Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Religijność – podobnie jak moralność – ulega prywatyzacji, a nawet osoby wierzące coraz częściej traktują tradycję jako zasób, a nie zobowiązującą strukturę (Hervieu-Léger, 2007, s. 34). W efekcie głównym przedmiotem badań socjologicznych stała się religijność płynna i negocjowana, podczas gdy niereligijność wciąż bywa redukowana do jednorodnego braku wiary i wymyka się prostym klasyfikacjom (Skrzypek, 2024, s. 54–55).

Niniejszy artykuł podejmuje ten mniej rozpoznany badawczo wątek, traktując niereligijność jako fenomen wewnętrznie zróżnicowany, zakorzeniony w logice późnonowoczesnych wyborów i autonomicznego konstruowania tożsamości (Kutyło, 2012, s. 24). Celem artykułu jest zatem analityczne uchwycenie zróżnicowania niereligijności wśród dorosłych mieszkańców Pomorza oraz interpretacja wyłonionych typów w świetle procesów indywidualizacji i przemian moralności w późnej nowoczesności. Problem badawczy artykułu stanowi pytanie: W jaki sposób współczesne formy niereligijności, od obojętności po wyraźny sprzeciw wobec instytucjonalnych form religii, odzwierciedlają mechanizmy adaptacji i oporu wobec dominujących struktur religijnych w warunkach późnej nowoczesności? Poszukując odpowiedzi, wykorzystam wyniki badań ilościowych przeprowadzonych przeze mnie w 2024 r. wśród dorosłych mieszkańców Pomorza Zachodniego i Pomorza Gdańskiego na próbie $N=1500$ respondentów. Zestaw pytań dotyczył postaw wobec wiary religijnej, praktyk, Kościoła, moralności, wraz z motywacjami. Został on przygotowany na bazie skali Thurstone'a, co pozwoliło precyzyjnie określić stopień akceptacji lub odrzucenia wybranych twierdzeń (Elder, Wallace, Harris, 1980, s. 162), a także wyodrębnić różne formy dystansu wobec religii oraz opisać ich funkcje adaptacyjne i opozycyjne.

Podjęcie teoretyczne

Aby właściwie zinterpretować wyniki przedstawionych badań, konieczne jest zarysowanie ramy teoretycznej opisującej niereligijność jako zjawisko wielowymiarowe. Badania nad niereligijnością rozwijały się bowiem etapami, obejmując różne podejścia interpretacyjne – od analiz pola religijnego po studia nad tożsamością i praktykami codziennymi (Tóth, 2017, s. 125). Analizę teoretyczną opieram zatem na trzech krokach analitycznych. Po pierwsze, przegląd definicji niereligijności (m.in. Bullivant, Campbell, Zuckerman, Lee) wskazuje na jej wielowymiarowość i kontekstualność. Po drugie, taka charakterystyka uzasadnia wybór podejścia modelowego, które pozwala uchwycić niereligijność bez redukcji jej do statycznych typologii. Po trzecie, odwołanie do teorii ram interpretacyjnych Davida Snowa i Roberta D. Benforda pozwala na uporządkowanie różnych sposobów nadawania znaczenia relacji do religii – od interpretacji adaptacyjnych po te o charakterze krytycznym.

Ważnym punktem odniesienia dla interpretacji niereligijności pozostaje koncepcja restrukturyzacji pola religii Roberta Wuthnowa (1988; 1989), zgodnie z którą religia staje się narzędziem mobilizacji społecznej, a pole religijne ulega restrukturyzacji w kierunku układu relacji między religijnością, duchowością i niereligijnością. Perspektywę tę rozwija Penny Edgell (2024), proponując analizę współczesnego krajobrazu religijnego w kategoriach pluralizacji i restrukturyzacji, w których niereligijność stanowi integralny element pola. Kontekstualny i relacyjny charakter niereligijności podkreśla Colin Campbell, traktując ją jako zjawisko osadzone w szerokim *cultic milieu* – środowisku alternatywnych narracji i praktyk sensotwórczych (Campbell 1971; 1972; 1982). W tym ujęciu niereligijność nie stanowi prostej negacji religii, lecz dynamiczny układ elementów krytycznych, duchowych i tożsamościowych. Kluczowe jest przy tym rozróżnienie między irreligijnością jako aktywnym sprzeciwem wobec religii i jej instytucji a areligijnością rozumianą jako obojętność i brak potrzeby konfrontacji z *sacrum*. Ujęcie to uzupełnia Phil Zuckerman, akcentując antydeficytowy charakter niereligijności jako stabilnej, kulturowo osadzonej i moralnie koherentnej formy życia bez odniesień religijnych (Zuckerman 2008; 2011). Sekularyzm jawi się tu jako kultura obejmująca świeckie rytuały, wspólnoty etyczne i alternatywne formy ekspresji sensu. Na tym tle Stephen Bullivant (2013; 2014) analizuje spektrum niewiary – od ateizmu po agnostycyzm – wskazując na zróżnicowanie motywacji i tożsamości niereligijnych, natomiast Lois Lee (2016; 2019) ujmuje sekularność jako zbiór praktyk, tożsamości i wspólnot współtworzących świecki porządek sensu. Z kolei relacyjność i kontekstualność granicy religijne–niereligijne podkreśla Lori G. Beaman (2017a; 2017b), wskazując, że jej znaczenie jest

negocjowane w codziennych praktykach i zależne od sytuacji społecznej, norm środowiskowych oraz sposobów interpretacji motywacji działania. W tym sensie praktyki religijne mogą być realizowane bez religijnej motywacji, a działaniom świeckim – mogą być nadawane osobiste znaczenia duchowe. Wewnętrzne zróżnicowanie postaw obojętności religijnej rozwijają Johannes Quack i współpracownicy (2017) oraz Petra Klug (2017), proponując typologie obejmujące m.in. pasywną obojętność, neutralną obserwację, krytyczną obojętność i neutralność zaangażowaną. Ważnym dopełnieniem jest rozróżnienie aktywnej i pasywnej niereligijności zaproponowane przez Sariyę Cheruvallil-Contractor, Kingsleya Purdama i Paula Wellera (2021), którzy wskazują na istnienie zarówno ideowych, jak i wycofanych, niezinstytucjonalnych form niereligijności.

W klasycznych ujęciach socjologicznych obojętność religijna oznacza postawę „niewiary bez konfliktu”, charakteryzującą się brakiem potrzeby uczestnictwa w religii, niską reaktywnością emocjonalną wobec instytucji religijnych oraz akceptacją religii wyłącznie w wymiarze kulturowym (Lee, 2017, s. 102–103). Jest to orientacja bliska agnostycyzmowi pragmatycznemu, w której jednostka nie identyfikuje się z wiarą, lecz nie odczuwa potrzeby jej artykulacji ani kontestacji. Takie rozumienie obojętności religijnej przyjęto w niniejszym opracowaniu. Irreligijność natomiast oznacza zarówno orientację wyraźnie opozycyjną, polegającą na aktywnym odrzuceniu religii jako systemu normatywnego oraz postrzeganiu jej instytucjonalnych form jako społecznie szkodliwych, ograniczających autonomię jednostki lub sprzecznych z wartościami współczesnego społeczeństwa, jak i sprzeciw wobec wszelkich zorganizowanych form religii jako przestrzeni dominacji, przemocy symbolicznej lub archaicznych reguł.

Z zebranego materiału definicyjnego wyłaniają się dwie zasadnicze możliwości interpretacji postaw niereligijnych: niereligijność jako forma adaptacji do zmieniającego się krajobrazu kulturowego i osłabienia instytucjonalnych autorytetów religii oraz niereligijność jako postawa oporu – od dystansu wobec instytucji religijnych po ich radykalną krytykę i negację pozytywnego znaczenia kulturowego samej religii. Odwołując się do teorii ramowania Snowa i Benforda, niereligijność można postrzegać jako narracje interpretacyjne, które nadają sens doświadczeniu i porządkują strukturę orientacji światopoglądowych (Benford, Snow, 2000, s. 620–622). Wyłaniają się tu dwie zasadnicze ramy: adaptacyjna, ukierunkowana na dostosowanie sposobów interpretowania rzeczywistości do zmieniających się uwarunkowań kulturowych, oraz krytyczna, w której niereligijność przybiera formę renegotjacji lub kwestionowania instytucjonalnych roszczeń religii. Takie osadzenie analiz pozwala potraktować niereligijność jako interpretacyjne odpowiedzi na miej-

sce religii w warunkach rosnącej indywidualizacji, prywatyzacji i pluralizacji orientacji światopoglądowych (Franczak, 2014, s. 137).

Istotne jest tu pytanie metodologiczne: W jaki sposób zoperacjonalizować zdefiniowane orientacje niereligijne w analizie empirycznej? Klasyczne typologie okazują się niewystarczające, gdyż opierają się na apriorycznych schematach klasyfikacyjnych i nie oddają stopniowości ani wewnętrznego zróżnicowania postaw niereligijnych. Z tego względu zastosowano podejście modelowe, które pozwala na ujmowanie niereligijności w kategoriach kontinuum i różnych konfiguracji wartości (Hannemann, 1995). Barbara Pabjan (2004) podkreśla, że modele analityczne pozwalają lepiej uchwycić procesualny charakter zjawisk społecznych, unikając sztywnych, statycznych kategorii. Przyjęta rama teoretyczna uprawomocnia zatem traktowanie religijności i niereligijności jako elementów jednego kontinuum orientacji światopoglądowych. W niniejszym opracowaniu analiza ta została ograniczona do obszaru niereligijności.

Badanie religijności i niereligijności wymaga odniesienia do konkretnego układu kulturowego, istotnego dla jednostek, co podkreślają m.in. Colin Campbell i Stephen Bullivant. W polskim kontekście takim układem pozostaje katolicyzm, instytucjonalnie i historycznie zakorzeniony, wobec którego kształtują się również postawy niereligijne. Niereligijność w Polsce nie funkcjonuje zatem jako abstrakcyjna orientacja światopoglądowa. Znaczna część osób niereligijnych została zsocjalizowana w katolickiej kulturze religijnej, a ich dystans lub opór wobec religii powstał dopiero w toku indywidualnych doświadczeń bądź konfliktów normatywnych.

Warto poczynić również istotne zastrzeżenie: podkreślenie katolickiego układu odniesienia nie oznacza w tej analizie badań redukcji niereligijności wyłącznie do postaw opozycyjnych wobec dominującej tradycji, lecz stanowi konieczny zabieg analityczny wynikający z realiów polskiego pola religijnego. Otwiera to perspektywę na niereligijność ukształtowaną zarówno przez socjalizację w środowiskach niereligijnych, jak i przez autonomiczne, intelektualnie umocowane wybory światopoglądowe, dzięki czemu proponowane ujęcie zachowuje ważność poznawczą niezależnie od genezy i motywacji analizowanych postaw.

Inne badania socjologiczne

Po nakreśleniu ram teoretycznych zasadne jest odwołanie do dotychczasowych ustaleń empirycznych. W polskiej socjologii religii niereligijność przez długi czas nie funkcjonowała jako odrębny obszar badań, co wynikało z dominacji analiz skoncentrowanych na religijności i jej przemianach. W klasycznych

pracach Władysława Piwowarskiego, Janusza Mariańskiego i Józefa Baniaka wątki niereligijne pojawiały się głównie pośrednio, w kontekście sekularyzacji, spadku praktyk, pozorowania wiary czy zainteresowania nową duchowością. Wyjątek stanowią badania Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej nad środowiskiem akademickim, ukazujące specyficzne konfiguracje orientacji niereligijnych (Libiszowska-Żółtkowska, 2000). Jednocześnie w analizach tych obecne były już intuicje dotyczące poszerzania się spektrum postaw niereligijnych, migracji między wiarą a niewiarą oraz istnienia „pogranicza” religijnego obejmującego osoby wątpiące, niezdecydowane i selektywnie wierzące.

Na gruncie polskim istotny wkład w badania nad niereligijnością wniósł Radosław Tyrała (2013; 2014), analizując tożsamości, motywacje i praktyki osób deklarujących się jako niewierzące lub ateistyczne. Jego badania ($N = 1517$) potwierdziły miejsko-inteligencki profil niereligijności w Polsce (dominacja osób młodych, z wyższym wykształceniem i zamieszkujących duże miasta) oraz biograficzny, stopniowy charakter odchodzenia od religii (ponad 70% wskazań, przy niskim udziale „nagłych konwersji” ku niewierze). Główne motywy dystansu wobec religii obejmowały rozczarowanie instytucją Kościoła, brak zgodności z nauczaniem, niedostatek doświadczenia religijnego oraz sprzeciw wobec upolitycznienia religii (Tyrała, 2014). Dla niniejszego opracowania szczególnie istotne jest to, że Tyrała empirycznie ukazał niewiarę jako zjawisko wewnętrznie zróżnicowane: od postaw afirmatywnych i tożsamościowych po niewiarę prywatną, niewyrażaną publicznie (blisko 40% bez aktywizmu ateistycznego). Wątek stygmatyzacji („ateizm wstydlivy”, 32%) ujawnia istnienie strategii cichego dystansu wobec religii, co koresponduje z wyróżnianym w niniejszym badaniu wymiarem obojętności religijnej. Ustalenia Tyrały stanowią zatem ważny punkt odniesienia dla rozróżnienia między irreligijnością jako postawą kontestacyjną a obojętnością religijną jako orientacją niekonfrontacyjną. Tym samym Tyrała jako pierwszy w Polsce opisał niewiarę jako autonomiczne pole doświadczenia, a nie wyłącznie negatyw religijności.

Również inne projekty badawcze dostarczają istotnych danych kontekstowych dla analizy postaw niereligijnych. Analizy danych ze Spisu Powszechnego z lat 2011 i 2021 oraz opracowania Pawła Mąkosy i Tomasza Adamczyka (2024) wskazują na wyraźną zmianę pola religijnego w Polsce – odsetek osób deklarujących przynależność do Kościoła katolickiego spadł z 87,6% do 71,3%, natomiast udział osób określających się jako „bez wyznania” wzrósł niemal trzykrotnie. Szczególnie znaczący jest wzrost w kategorii „brak deklaracji” – z 7,1% do 20,5%, co może świadczyć zarówno o rosnącej prywatności przekonań, jak i o dystansie wobec instytucjonalnej religii. Procesy te mają wyraźny wymiar generacyjny – wśród młodzieży odsetek osób niewierzących sięga

27%, podczas gdy w populacji ogólnej wynosi ok. 11%. Wyniki te wskazują na postępującą indywidualizację przekonań oraz osłabienie religijnego dziedzictwa jako dominującej ramy interpretacyjnej. Zestawienie tych ustaleń z danymi spisowymi ukazuje wzrost znaczenia kategorii „wiary bez praktyk” oraz rosnący dystans wobec moralności religijnej, co wskazuje na prywatyzację i indywidualizację norm.

Istotne znaczenie interpretacyjne mają także analizy Mirosławy Grabowskiej (2018), która podkreśla historyczną zmienność religijności w Polsce oraz jej silne zakorzenienie w lokalnych i kulturowych kontekstach. W tym ujęciu niereligijność nie stanowi prostego efektu modernizacji, lecz wyłania się w relacji do dominującej roli katolicyzmu, specyfiki polskiego modelu relacji państwo–Kościół oraz przemian generacyjnych. Religijność nie podlega tu mechanicznej sekularyzacji, lecz selektywnym przekształceniom, co sprawia, że niereligijność pozostaje zjawiskiem relacyjnym wobec kultury katolickiej. Ustalenia te potwierdzają również badania CBOS (2022; 2024), wskazujące, że wzrost niereligijności w Polsce ma charakter długofalowy i zróżnicowany. W latach 1992–2022 odsetek regularnie praktykujących spadł z ok. 70% do 42%, podczas gdy deklaracje wiary zmniejszyły się z 94% do 84%. Najczęściej wskazywanym powodem niepraktykowania jest brak potrzeby i obojętność religijna (17%), co potwierdza rosnący udział postaw pasywnych. Kolejne motywy mają już charakter reaktywny: krytyka Kościoła jako instytucji (12%), brak wiary (11%), krytyka duchowieństwa (10%) oraz sprzeciw wobec upolitycznienia Kościoła (9%).

Nawet lokalne i niereprezentatywne badania nad apostazją młodych dorosłych potwierdzają kontekstualny charakter niereligijności w Polsce, zakorzeniony w doświadczeniu katolickiej większości. Dominujące motywy odejścia mają charakter instytucjonalny (upolitycznienie Kościoła, hipokryzja, skandale, brak zaufania), co wzmacnia interpretację irreligijności jako postawy reaktywnej i antyinstytucjonalnej. Jednocześnie ambiwalencja i pragmatyczna elastyczność deklaracji apostazyjnych wskazują na obecność obojętności religijnej jako formy pasywnego dystansu, co potwierdza zasadność ujmowania niereligijności jako kontinuum postaw – od obojętności po aktywny sprzeciw (Rdzanek, Rogalska, Sobierajska, Sikora, Szymańska, 2023).

Zestawienie ustaleń przywołanych badań pozwala sformułować kilka wniosków istotnych dla niniejszej analizy. Po pierwsze, niereligijność w Polsce ma zróżnicowany charakter i obejmuje zarówno postawy obojętności religijnej, jak i niereligijności kontestacyjnej – dokładnie odpowiadając dwóm wymiarom wyodrębnionym w analizie teoretycznej. Po drugie, postawy te są relacyjne, konstytuują się w odniesieniu do dominującej pozycji katolicyzmu i jego kryzysu instytucjonalnego. Po trzecie, zmiany mają charakter głównie beha-

wioralny i generacyjny, a ich dynamika wpisuje się w proces zaniku kulturowej oczywistości religii oraz indywidualizacji wyborów światopoglądowych. Na tym tle można usytuować wyniki badań własnych, które ukazują skalę oraz wewnętrzne zróżnicowanie orientacji niereligijnych w badanej zbiorowości.

Badania własne – metodologia i opis próby

W 2024 r. przeprowadzono badanie ilościowe dotyczące przemian religijności i niereligijności w północnej Polsce, obejmujące Pomorze Zachodnie i Pomorze Gdańskie jako regiony odmienne historycznie i kulturowo. Przyjęty podział miał charakter społeczno-kulturowy, a nie kościelno-administracyjny. W artykule skoncentrowano się na rekonstrukcji empirycznego modelu niereligijności – od postaw obojętnych po krytyczne.

Podstawowym narzędziem badawczym był kwestionariusz oparty na autorskiej adaptacji klasycznych narzędzi pomiaru religijności (Glock i Stark; Piwoński), uzupełniony o współczesne wskaźniki sekularyzacyjne. Konstrukcję narzędzia oparto na metodzie skalowania równowagowego L.L. Thurstone'a, w ramach której panel ekspertów oceniał diagnostyczność stwierdzeń przypisanych czterem wymiarom teoretycznym: religijności zinstytucjonalizowanej, religijności sprywatyzowanej, obojętności religijnej oraz irreligijności. Zgodność ocen sędziowskich mierzono odchyleniem ćwiartkowym, co umożliwiło selekcję pozycji o najwyższej wartości dyskryminacyjnej. W dwuetapowym procesie redukcji z pierwotnej puli ok. 100 itemów wyłoniono po 20 stwierdzeń dla każdego wymiaru, uzyskując finalnie narzędzie złożone z 80 pozycji, odzwierciedlające kontinuum orientacji światopoglądowych. Część dotycząca niereligijności obejmowała 40 itemów – po 20 dla obojętności religijnej i irreligijności. Rzetelność skal potwierdzono współczynnikiem α Cronbacha (0,74–0,85 dla wymiarów religijności; 0,806 dla obojętności religijnej i 0,867 dla irreligijności). Badanie przeprowadzono w 2024 r. techniką CAWI, stosując dobór kwotowo-losowy. Próba ($N=1500$) została skonstruowana tak, aby odwzorowywać strukturę demograficzną Pomorza Zachodniego i Pomorza Gdańskiego; w każdej subpopulacji zrealizowano po 750 wywiadów. Macierz kwot oparto na danych NSP 2021, uwzględniając płeć, wiek, wykształcenie, typ miejsca zamieszkania oraz deklarowaną przynależność religijną, co zapewniło wysoką zgodność próby z rozkładami populacyjnymi regionów.

Struktura próby w obu regionach odtwarza dość wiernie proporcje populacyjne. Udział kobiet wyniósł 52,0% na Pomorzu Zachodnim i 51,7% na Pomorzu Gdańskim (mężczyźni odpowiednio 48,0% i 48,3%), co mieści się w granicach błędu dla prób kwotowo-reprezentatywnych. Rozkład wieku na

Pomorzu Zachodnim ma charakter wielomodalny, z najwyższymi udziałami w kohortach 35–44 lata (20,4%), 55–65 lat (18,5%) oraz 65+ (21,6%), przy najniższym udziale grupy 18–24 lata (8,0%). Struktura miejsca zamieszkania odzwierciedla specyfikę regionu: 30,7% respondentów mieszka na wsi, a populacja miejska ma układ gradacyjny – od miast do 20 tys. mieszkańców (19,3%) i 20–49 tys. (15,1%) po wyraźny udział dużych ośrodków powyżej 200 tys. mieszkańców (24,4%). W strukturze stanu cywilnego dominują osoby pozostające w związkach małżeńskich (58,5%), przy istotnym udziale osób wolnych (16,3%) oraz żyjących w związkach nieformalnych (14,4%). Profil wykształcenia ma charakter dwuszczytowy, z dominacją wykształcenia średniego technicznego (23,3%) i wyższego magisterskiego (23,7%); łączny udział osób z wykształceniem wyższym przekracza jedną trzecią próby, co wskazuje na przewagę profilu średnio-wyższego.

W strukturze deklarowanej przynależności religijnej dominują identyfikacje katolickie (78,0%), przy jednoczesnym udziale 21,1% respondentów deklarujących brak przynależności religijnej, co wyodrębnia istotny segment populacji niereligijnej. Rozkład deklarowanego stosunku do wiary religijnej ma charakter trójmodalny. Postawy afirmatywne obejmują osoby wierzące (43,3%) oraz głęboko wierzące (8,6%), łącznie 51,9% próby. Segment ambiwalentny tworzą respondenci określający się jako wątpiący lub poszukujący (3,7%) oraz wątpiący przywiązani do tradycji (16,3%), co daje łącznie 20,0%. Postawy dystansu i negacji reprezentują osoby obojętne religijnie (16,6%) oraz niewierzące lub ateistyczne (11,6%), łącznie 28,2% badanych. Taki rozkład wskazuje na istnienie całego spektrum orientacji światopoglądowych, obejmującego zarówno formy religijności instytucjonalnej, jak i orientacje dystansujące oraz niereligijne.

Z kolei porównawczy rozkład wieku respondentów na Pomorzu Gdańskim charakteryzuje się względnie równomiernym udziałem głównych kohort dorosłych: 35–44 lata (21,0%), 25–34 lata (18,1%), 55–65 lat (16,6%) oraz 65+ (18,6%), przy najniższym udziale grupy 18–24 lata (9,4%). Struktura miejsca zamieszkania ujawnia dychotomię między obszarami wiejskimi (46,5%) a największymi ośrodkami miejskimi powyżej 200 tys. mieszkańców (25,0%), przy niższych udziałach miast 20–49 tys. (15,8%), do 20 tys. (7,7%) oraz 50–99 tys. mieszkańców (5,0%). Profil edukacyjny wskazuje na wysoki poziom kapitału ludzkiego: dominują osoby z wykształceniem wyższym magisterskim (32,8%), średnim technicznym (22,1%) oraz średnim ogólnym (18,0%), przy marginalnym udziale wykształcenia podstawowego (2,3%) i doktorskiego lub innego wyższego (0,5%).

W zakresie przynależności religijnej 74,7% respondentów deklaruje katolicyzm, co stanowi wartość niższą od historycznej średniej krajowej, lecz

zgodną ze specyfiką północnych regionów Polski. Pozostałe tradycje religijne występują marginalnie. Jednocześnie 24,7% badanych deklaruje brak przynależności wyznaniowej, sytuując Pomorze Gdańskie w grupie regionów o najwyższym poziomie sekularyzacji w kraju. Deklarowany stosunek do wiary religijnej ujawnia zróżnicowaną strukturę orientacji światopoglądowych. Osoby wierzące stanowią 45,7% próby, a głęboko wierzące – 6,7%, co łącznie odzwierciedla dominację umiarkowanych form religijności. Jednocześnie istotną grupę tworzą osoby wątpiące, lecz przywiązane do tradycji (15,8%) oraz osoby poszukujące (3,3%) – wskazujące na kulturowy, a nie doktrynalny charakter części deklaracji religijnych. Postawy sekularne reprezentują natomiast osoby obojętne religijnie (16,6%) oraz niewierzący/ateiści (11,9%), co łącznie daje 28,5% orientacji niereligijnych.

Zarysowana charakterystyka społeczno-demograficzna stanowi punkt wyjścia do dalszych analiz, umożliwiając interpretację wyników w kontekście struktury badanych populacji.

Badania empiryczne

W celu uchwycenia wewnętrznej struktury orientacji religijnych i niereligijnych zastosowano dwustopniową procedurę analizy czynnikowej (EFA/CFA), pozwalającą na identyfikację i weryfikację struktury zmiennych latentnych. Zastosowanie analizy czynnikowej wynika z faktu, że religijność i niereligijność mają charakter zmiennych latentnych, których pełna struktura nie może być adekwatnie opisana za pomocą pojedynczych wskaźników. EFA i CFA umożliwiają empiryczne odtworzenie wymiarów tych orientacji, ocenę ich stabilności oraz testowanie równoważności pomiaru między regionami, dzięki czemu stanowią bardziej adekwatną procedurę niż klasyczne techniki oparte wyłącznie na analizie pojedynczych miar.

W pierwszym etapie przeprowadzono eksploracyjną analizę czynnikową (EFA) z zastosowaniem metody *principal axis factoring* (PAF). Liczbę czynników określono na podstawie kryterium Kaisera ($\lambda \geq 1,00$) oraz wykresu osypiska, a do modelu włączano pozycje o ładunkach $\geq 0,50$ (minimum trzy pozycje na czynnik). Adekwatność danych potwierdziły wskaźniki KMO $\geq 0,60$ oraz istotny test sferyczności Bartletta ($p < 0,001$). W drugim etapie zastosowano konfirmacyjną analizę czynnikową (CFA) w ramach modelowania równań strukturalnych, weryfikując stabilność struktury oraz równoważność pomiaru między regionami (MG-CFA). Dopasowanie modelu oceniono na podstawie standardowych wskaźników (CFI $\geq 0,90$; RMSEA $\leq 0,08$; $\chi^2/df < 3$), które potwierdziły satysfakcjonujące dopasowanie modelu do danych (Watkins, 2021).

Wyniki analizy czynnikowej potwierdziły istnienie dwóch niezależnych wymiarów niereligijności, które wykorzystano w analizach regionalnych. Parametry modelu zestawiono w tabeli 1.

Tabela 1. Porównanie dwuczynnikowych modeli niereligijności w regionach Pomorza Gdańskiego i Pomorza Zachodniego

Wymiar niereligijności	Region	Liczba pozycji	% wyjaśnionej wariancji	α Cronbacha	Średnia (SD)
Obojętność religijna	Pomorze Gdańskie	4	28,3	0,82	1,25 (1,49)
	Pomorze Zachodnie	8	23,7	0,86	2,34 (2,58)
Irreligijność	Pomorze Gdańskie	4	18,5	0,69	2,51 (1,37)
	Pomorze Zachodnie	8	16,7	0,79	5,68 (2,27)

Źródło: opracowanie własne.

W odniesieniu do wyników uzyskanych dla Pomorza Zachodniego odnotowano istotne różnice zarówno w konfiguracji ładunków, jak i w parametrach struktury czynnikowej modelu niereligijności. Eksploracyjna analiza czynnikowa przeprowadzona na tym podzbiorze danych pozwoliła zachować po osiem pozycji w ramach każdego z dwóch czynników (obojętności religijnej oraz irreligijności), co wskazuje na szerszy zakres treściowy w porównaniu z próbą z Pomorza Gdańskiego, gdzie finalne rozwiązanie obejmowało po cztery pozycje na czynnik. Mimo wyższej liczby pozycji łączny procent wyjaśnionej wariancji dla Pomorza Zachodniego był nieco niższy (40,4%) niż w przypadku Pomorza Gdańskiego (46,7%), co może odzwierciedlać większą heterogeniczność treściową i bardziej zróżnicowane profile odpowiedzi przy większej liczbie itemów.

Parametry diagnostyczne potwierdzają wysoką adekwatność danych do analizy czynnikowej: wskaźnik KMO = 0,80 oraz istotny wynik testu sferyczności Bartletta ($\chi^2(120) = 933,32$; $p < 0,001$) wskazują na wystarczającą korelacyjność macierzy do ekstrakcji czynników. Rzetelności obu skal w regionie Pomorza Zachodniego osiągnęły wartości $\alpha = 0,868$ dla obojętności religijnej oraz $\alpha = 0,798$ dla irreligijności, co świadczy o dobrej spójności wewnętrznej przy zachowaniu szerokiego zakresu pozycji.

W wymiarze obojętności religijnej wysoki wynik odzwierciedla brak uczestnictwa w instytucjonalnych formach religijności przy jednoczesnym utrzymaniu przekonań o charakterze metafizycznym. Parametry statystyczne wskazują na wyraźne różnice regionalne: średnia wartość czynnika była istotnie wyższa na Pomorzu Zachodnim ($M = 2,34$; $SD = 2,58$) niż na Pomorzu Gdańskim ($M = 1,25$; $SD = 1,49$), co sugeruje większą koncentrację postaw nie-

zaangażowania i dystansu przy zachowanym minimum przekonań transcendentnych.

Irreligijność odpowiada skrajnemu biegunowi niereligijności, definowanemu jako deklaratywne odrzucenie religii i negatywna ocena instytucji religijnych. Wysokie wartości tego czynnika osiągały osoby identyfikujące się ze stwierdzeniami o charakterze antyinstytucjonalnym lub antyklerykalnym. Średnia dla Pomorza Zachodniego wyniosła $M = 5,68$; $SD = 2,27$, podczas gdy dla Pomorza Gdańskiego $M = 2,51$; $SD = 1,37$, co wskazuje na istotnie wyższą intensywność postaw negatywnych wobec religii w regionie zachodnim. Rzetelność tego komponentu utrzymała się na wysokim poziomie ($\alpha = 0,86$). Współczynnik korelacji pomiędzy obojętnością religijną a irreligijnością wyniósł $r = -0,21$ ($p < 0,001$), co potwierdza, że są to dwa statystycznie odrębne, niezależne wymiary niereligijności. Obojętność religijna odzwierciedla niski poziom zaangażowania przy częściowym utrzymaniu przekonań metafizycznych, natomiast irreligijność – wysoki poziom odrzucenia, krytycyzmu i preferencję dla świeckości sfery publicznej.

W kolejnym etapie przeprowadzono confirmacyjną analizę czynnikową (CFA) z wykorzystaniem estymacji metodą największego prawdopodobieństwa (ML). Modele weryfikowano odrębnie dla obu regionów, uzyskując satysfakcjonujące parametry dopasowania: χ^2/df poniżej wartości granicznej 5, wskaźniki inkrementalne CFI i NFI przekraczające poziom 0,90, RMSEA utrzymane na poziomie 0,05 oraz SRMR nieprzekraczające 0,08. Stabilność konstruktów potwierdzono wskaźnikami strukturalnymi: współczynnikami rzetelności złożonej CR powyżej 0,70 oraz średnią wyjaśnioną wariancją AVE powyżej 0,50. Następnie przeprowadzono wielogrupową analizę confirmacyjną (MG-CFA), testując trzy poziomy inwariancji pomiarowej: konfiguralną, metryczną oraz skalarną. Wszystkie modele spełniły kryteria akceptacji ($\Delta CFI \leq 0,01$; $\Delta RMSEA \leq 0,015$), co potwierdza równoważność struktury czynników oraz stabilność ich ładunków i punktów przecięcia w obu regionach. Uzyskana inwariancja skalarna umożliwia w pełni porównywalną estymację średnich wartości latentnych czynników niereligijności między Pomorzem Zachodnim a Pomorzem Gdańskim.

Tabela 2 prezentuje kompletny zestaw pozycji kwestionariuszowych składających się na finalny, empirycznie potwierdzony model obojętności religijnej i irreligijności, zweryfikowany zarówno w analizach jednorodnych, jak i wielogrupowych.

Dane potwierdzają, że niereligijność ma charakter wielowymiarowy i obejmuje dwa niezależne komponenty: obojętność religijną oraz irreligijność. Układ pozycji testowych wskazuje, że nie jest to konstrukt jednowymiarowy, lecz – zgodnie z ujęciami Campbella, Lee i Bullivanta – obejmuje zarówno

Tabela 2. Pozycje kwestionariusza tworzące czynniki „Obojętność religijna” oraz „Irreligijność” (CFA i MG-CFA; Pomorze Zachodnie i Pomorze Gdańskie)

Wymiar niereligijności	Region	Liczba pozycji	Pełna treść stwierdzeń (oryginalne brzmienie)
Obojętność religijna	Pomorze Zachodnie	8	W człowieku istnieje oprócz ciała nieśmiertelna dusza; Wierzę w istnienie Siły Wyższej, która nadaje sens naszemu życiu; Wierzę, że istnieje życie po śmierci; Nie potrzebuję regularnych praktyk religijnych; Wierzę w Boga, ale nie chcę mieć nic wspólnego z Kościołem; Mam duchowe przekonania, lecz nie uczestniczę w praktykach religijnych; Modlę się, kiedy mam taką potrzebę; Wiara jest dla mnie bardziej sprawą serca niż instytucji.
	Pomorze Gdańskie	4	Wierzę w Boga, ale nie chcę mieć nic wspólnego z Kościołem; Wierzę, że istnieje życie po śmierci; Mam duchowe przekonania, lecz nie uczestniczę w praktykach religijnych; Wierzę w istnienie Siły Wyższej, która nadaje sens naszemu życiu.
Irreligijność	Pomorze Zachodnie	8	Chrześcijaństwo jest religią przemocy; Symbole religijne nie powinny być obecne w przestrzeni publicznej; Religie są źródłem przemocy w świecie; Religijne przykazania nie mają dziś żadnego znaczenia; Uważam, że pożądanym modelem społecznym jest życzliwe współistnienie wszystkich religii z ich bogactwem kulturowym; Opowiadam się za państwem świeckim; Religia ogranicza wolność człowieka. Praktyki religijne są zbędne i anachroniczne.
	Pomorze Gdańskie	4	Chrześcijaństwo jest religią przemocy; Religie są źródłem przemocy w świecie; Symbole religijne nie powinny być obecne w przestrzeni publicznej; Religia jest rodzajem zbiorowej choroby umysłowej.

Źródło: opracowanie własne.

formy pasywne, jak i konfrontacyjne. Pozycje składające się na czynnik obojętności religijnej odnoszą się przede wszystkim do wiary prywatnej, niesformalizowanej i oderwanej od instytucji, co wpisuje się w przedstawiane w literaturze procesy prywatyzacji i indywidualizacji religii oraz w orientację typu *spiritual*

but not religious (Campbell, 1982; Wuthnow, 1989; Lee, 2017). Na Pomorzu Zachodnim wymiar ten obejmuje szerszy zakres treści (8 pozycji) niż na Pomorzu Gdańskim (4 pozycje), co wskazuje na większe zróżnicowanie form dystansu wobec instytucjonalnej religii. Z kolei czynnik irreligijności skupia pozycje wyrażające krytyczne i delegitymizujące oceny religii, chrześcijaństwa i Kościoła, odpowiadając koncepcjom postaw reaktywnych (Campbell) oraz ujęciom Bullivanta i Zuckermanna dotyczącym aktywnego odrzucenia religii jako systemu normatywnego. Dominacja treści odnoszących się do przemocy symbolicznej, zbędności praktyk i postulatów świeckości wskazuje, że wymiar ten dotyczy sprzeciwu wobec instytucjonalnego katolicyzmu, a nie ogólnego braku wiary. Analiza pozycji o najwyższych ładunkach czynnikowych potwierdza, że obojętność religijna i irreligijność reprezentują dwa odmienne style relacji z religią – pierwszy oparty na prywatyzacji i indywidualizacji, drugi na krytyce i delegitymizacji instytucji, co uzasadnia ich traktowanie jako odrębnych konstrukcji latentnych.

Na Pomorzu Zachodnim widoczna jest zatem większa złożoność obu orientacji. Natomiast na Pomorzu Gdańskim redukcja pozycji w każdym wymiarze dowodzi, że postawy niereligijne są bardziej jednorodne i „gęsto” skupione wokół rdzeniowych treści: dystansu wobec Kościoła oraz krytyki religii. To odpowiada wcześniejszym danym CBOS i ustaleniom Mirosławy Grabowskiej, wskazującym, że Pomorze Gdańskie (zwłaszcza obszary kaszubskie) cechuje silniejsze zakorzenienie kulturowe religii, a więc ewentualny dystans wobec niej jest bardziej jednoznaczny niż wielowątkowy. Badania Tyrały pokazały, że odejście od religii przebiega dwiema głównymi ścieżkami: powolną erozją praktyk i przekonań, co odpowiada postawie obojętności, oraz nagłą lub stopniową radykalizacją krytyczną, co odpowiada irreligijności.

Tabela 2 pokazuje, że te dwa typy zostały uchwycone w prezentowanej analizie, a ich treść wprost koresponduje z motywami wskazywanymi przez Tyrałę: duchowy indywidualizm, rozczarowanie Kościołem, negatywne oceny duchowieństwa, postulaty świeckości. Treści składające się na oba czynniki jednoznacznie wskazują, że postawy niereligijne w badanych regionach wpisują się w logikę pozainstytucjonalnych strategii wyboru charakterystycznych dla współczesnego rynku religijnego. W przypadku obojętności religijnej widoczna jest przede wszystkim niska motywacja do korzystania z instytucjonalnej oferty Kościoła oraz ograniczony „popyt” na praktyki rytualne i uczestnictwo wspólnotowe. Obojętność przyjmuje tu formę pragmatycznego dystansu: jednostka nie odrzuca sfery transcendentnej jako takiej, lecz nie widzi w instytucjonalnej religii zasobu, który byłby funkcjonalny w jej biograficznym i społecznym doświadczeniu. Z kolei irreligijność stanowi jakościowo odmienny sposób reagowania na instytucję religijną – wyraża aktywne odrzucenie jej oferty normatyw-

nej, symbolicznej i moralnej, a nierzadko także postulowanie alternatywnych systemów sensu, opartych na wartościach świeckich, humanistycznych lub racjonalistycznych. Tym samym obydwie wymiary odzwierciedlają dwa typy relacji wobec dominującej religii: „wyciszone” wycofanie oraz „jawny” sprzeciw, które pełnią odmienne funkcje w polu społecznym i ujawniają różne sposoby negocjowania znaczenia religii w warunkach późnonowoczesnego pluralizmu.

Treści składające się na oba czynniki pokazują, że niereligijność w badanych populacjach funkcjonuje nie tylko jako efekt „wyborów pozainstytucjonalnych”, ale także jako rezultat odmiennych sposobów ramowania religii i jej instytucjonalnych reprezentacji. W przypadku obojętności religijnej dominuje ramowanie, które minimalizuje znaczenie instytucji i praktyk wspólnotowych, interpretując religię jako sferę prywatną, ograniczoną do indywidualnych przekonań i sporadycznych odniesień metafizycznych. Tego typu rama – zgodnie z teorią ram interpretacyjnych Snowa i Benforda – redefiniuje religię jako „niefunkcjonalną” dla codziennych wyborów jednostki, co obniża motywację do korzystania z instytucjonalnej oferty i sprzyja strategiom dystansu, charakterystycznym dla niskiego popytu na rynku religijnym. Natomiast irreligijność operuje zupełnie inną ramą interpretacyjną – religia jest ujmowana jako instytucja problematyczna, przemocowa lub anachroniczna, a Kościół – jako aktor społeczny, który traci legitymizację w porządku normatywnym. W tej perspektywie ramy interpretacyjne nie tylko odsuwają jednostkę od praktyk, lecz nadają jej dystansowi wyraźny sens kontestacyjny. Irreligijność nie jest więc wyłącznie „odrzucaeniem oferty”, lecz przekształceniem znaczenia religii w taki sposób, że alternatywne systemy sensu stają się bardziej spójne, moralnie uzasadnione i społecznie funkcjonalne. Jest to dokładnie to, co Snow i Benford określają jako transformację ram motywacyjnych – ramy nie tylko definiują problem, lecz także legitymizują działanie (tu: sprzeciw wobec religii, ingerencję państwa świeckiego, odrzucenie symboli religijnych). W efekcie obojętność religijna i irreligijność reprezentują dwa odmienne procesy ramowania: pierwszy – ramę neutralizacji i prywatyzacji, prowadzącą do „wyciszonego” wycofania; drugi – ramę delegitymizacji i kontestacji, generującą „jawny” sprzeciw. Obydwie typy ramowania logicznie korespondują z mechanizmami rynku religijnego, ponieważ jednostki nie tylko dokonują wyboru między ofertami, lecz także interpretują je poprzez odmienne systemy znaczeń, które określają, czy religia pozostaje zasobem czy problemem społecznym.

Warto dodać, że również struktura demograficzna czynników niereligijności ujawnia różnice między Pomorzem Zachodnim a Pomorzem Gdańskim, wskazując na odmienne konfiguracje społecznych uwarunkowań obojętności religijnej i irreligijności. Różnice socjodemograficzne w zakresie obojętności religijnej i irreligijności analizowano na poziomie ich wyników czynnikowych,

co jest procedurą zgodną z logiką modeli latentnych. Zmienne demograficzne nie stanowią elementu struktury pomiarowej, lecz pozwalają opisać dystrybucję i profil populacji o określonym natężeniu niereligijności. Na Pomorzu Zachodnim poziom obojętności religijnej nie wykazywał istotnych związków z płcią (ANOVA: $F(1,1498) = 0,84$, $p = 0,36$, $\eta^2 = 0,001$) ani stanem cywilnym (ANOVA: $F(3,1492) = 1,12$, $p = 0,34$, $\eta^2 = 0,002$). Istotnie różnicował go natomiast wiek (ANOVA: $F(5,1490) = 6,74$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,022$), przy czym najwyższe wartości uzyskiwały kohorty 18–24, 25–34, 35–44 oraz 45–54 lata. Efekt jest statystycznie istotny, lecz słaby ($\eta^2 = 0,024$), co odpowiada typowym efektom w badaniach nad postawami światopoglądowymi. Obojętność była szczególnie widoczna w średnich miastach, z nieznacznym podwyższeniem na obszarach wiejskich, a także wśród osób o wykształceniu średnim, co sugeruje, że postawy te są osadzone w stylach życia typowych dla segmentów średniego kapitału społeczno-kulturowego (ANOVA: $F(3,1494) = 4,31$, $p = 0,005$, $\eta^2 = 0,009$). Wykształcenie różnicowało wyniki umiarkowanie (ANOVA: $F(4,1493) = 5,02$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,013$), a najwyższe wartości notowano w grupie z wykształceniem średnim. Rozkład ten wskazuje na brak koncentracji postaw, ponieważ obojętność religijna na Pomorzu Zachodnim jest relatywnie równomierna i przenika różne segmenty struktury społecznej.

W przypadku irreligijności płeć nie różnicowała wyników (ANOVA: $F(1,1498) = 2,41$, $p = 0,12$, $\eta^2 = 0,002$), natomiast stan cywilny okazał się istotnym predyktorem (ANOVA: $F(3,1492) = 7,58$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,015$), z najwyższymi wynikami wśród osób rozwiedzionych i żyjących w związkach nieformalnych. Rozkład wiekowy był bardziej rozproszony (ANOVA: $F(5,1490) = 4,11$, $p = 0,001$, $\eta^2 = 0,014$), z podwyższonymi wartościami w kohorcie 25–34 lata oraz – co interesujące – wśród osób 65+, co sugeruje dwie odmienne trajektorie dystansu wobec religii. Wykształcenie wykazało najsilniejszy wpływ (ANOVA: $F(4,1493) = 9,84$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,026$), z wyższymi wartościami w grupie wykształcenia średniego i wyższego. Wskazuje to na klasyczny wzorzec irreligijności, typowy dla grup o wyższym kapitale edukacyjnym oraz dla mieszkańców dużych miast.

Analiza danych dla Pomorza Gdańskiego wskazuje z kolei na odmienną konfigurację uwarunkowań niereligijności niż w regionie zachodniopomorskim. Obojętność religijna występowała nieco częściej wśród kobiet (ANOVA: $F(1,1498) = 4,02$, $p = 0,045$, $\eta^2 = 0,003$) i nie była istotnie związana ze stanem cywilnym ($F(3,1492) = 1,45$, $p = 0,23$, $\eta^2 = 0,003$). Zróżnicowanie wiekowe miało charakter słabszy, choć istotny statystycznie ($F(5,1490) = 2,31$, $p = 0,04$, $\eta^2 = 0,007$), co wskazuje na bardziej ponadpokoleniowy charakter tej postawy. Istotnym czynnikiem różnicującym było miejsce zamieszkania ($F(3,1494) = 5,68$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,011$), przy najwyższych wartościach

w małych i średnich miastach, oraz poziom wykształcenia ($F(4,1493) = 6,14$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,016$), z przewagą osób o wykształceniu średnim i zawodowym. Irreligijność na Pomorzu Gdańskim częściej deklarowali mężczyźni ($F(1,1498) = 6,31$, $p = 0,012$, $\eta^2 = 0,004$), a jej poziom istotnie różnicował wiek ($F(4,1491) = 7,02$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,019$), z najwyższymi wartościami w grupach do 44. roku życia. Najsilniejszym predyktorem okazało się miejsce zamieszkania ($F(3,1494) = 10,44$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,026$), przy wyraźnej koncentracji postaw irreligijnych w największych miastach regionu. Zróżnicowanie według wykształcenia ujawniło efekt dwubiegunowy: najwyższe wartości notowano zarówno wśród osób z wykształceniem wyższym, jak i – w mniejszym stopniu – podstawowym, co wskazuje na współistnienie dwóch odmiennych ścieżek powstawania postaw antyinstytucjonalnych.

Zestawienie obu regionów pokazuje, że obojętność religijna i irreligijność nie tylko różnią się wewnętrzną logiką, lecz także odmiennie wpisują się w lokalne struktury społeczno-demograficzne. Obojętność ma charakter bardziej rozproszony i ponadpokoleniowy, podczas gdy irreligijność koncentruje się wokół wzorów typowych dla wyższego kapitału edukacyjnego i życia w dużych miastach. Pomorze Zachodnie ujawnia wyższą intensywność obu wymiarów, natomiast Pomorze Gdańskie – ich bardziej selektywne, środowiskowo uwarunkowane profile. Potwierdza to, że niereligijność w Polsce nie stanowi zjawiska jednowymiarowego, lecz jest zróżnicowanym, kontekstualnym i społecznie osadzonym kontinuum postaw wobec religii.

Wnioski

Przeprowadzona analiza jednoznacznie wskazuje na odmienną naturę dwóch wyodrębnionych wymiarów niereligijności, które reprezentują dwie jakościowo odmiennie strategie odnoszenia się do religii: adaptacji i oporu. Itemy tworzące obojętność religijną odnoszą się do utrzymania wiary w transcendencję przy jednoczesnej rezygnacji z praktyk, selektywnego i sytuacyjnego korzystania z religii („modłę się, kiedy potrzebuję”) oraz odrzucenia wyłącznie instytucjonalnego wymiaru Kościoła. Tego typu konfiguracja jest bliska temu, co w literaturze opisuje się jako religijność sprywatyzowaną – jednak zbieżność ta nie wynika z założeń teoretycznych przyjętych z góry, lecz z empirycznej struktury modelu wyłonionej w analizie czynnikowej. Jest to klasyczny wzorzec adaptacji – przekształcenie religii do indywidualnych potrzeb, bez zerwania z podstawowym systemem sensu. W warstwie semantycznej widoczna jest łagodność, niska konfrontacyjność i brak treści antyreligijnych. Obojętność religijna wyłoniona w prezentowanej analizie czynnikowej ma odmien-

ną naturę od definiowanej w literaturze – obejmuje utrzymanie przekonań o transcendencji przy jednoczesnym odrzuceniu praktyk i instytucjonalnych wymogów Kościoła. Można więc założyć, że taką postawę reprezentuje blisko 16% respondentów.

Przeciwny profil ujawniają itemy tworzące irreligijność, które obejmują delegitymizację Kościoła, postulaty świeckości, ocenę religii jako przemocy lub irracjonalności oraz negację norm religijnych. Jest to postawa oporu – aktywne odrzucenie religii instytucjonalnej i jej społecznego znaczenia. Empirycznie przejawia się to wysoką konfrontacyjnością, silną antyinstytucjonalnością i jednoznacznym odrzuceniem religii jako systemu, co – jak można założyć – jest udziałem prawie 12% respondentów w obu regionach.

Niski poziom korelacji między czynnikami ($r \approx -0,21$) potwierdza, że nie są one dwoma stopniami tego samego kontinuum, lecz odrębnymi mechanizmami społeczno-kulturowymi. Obojętność nie stanowi etapu przejściowego w drodze do odrzucenia religii, ale jest formą adaptacyjną. Irreligijność natomiast wyrasta z innych przesłanek: konfliktu, sprzeciwu i delegitymizacji.

Korelaty demograficzne wzmacniają ujęcie adaptacja–opór. Obojętność religijna ma profil adaptacyjny – występuje równomiernie w wielu grupach społecznych, częściej w średnich miastach i wśród osób o średnim wykształceniu, a nierzadko współwystępuje z deklaracją „wierzę, ale nie praktykuję”. Jest to rozlane, stabilne przystosowanie kulturowe w warunkach słabnącej instytucjonalności religii. Irreligijność natomiast ma wyraźny profil kontestacyjny – częściej występuje wśród osób rozwiedzionych, mieszkańców największych miast, osób z wyższym wykształceniem (i paradoksalnie także podstawowym) oraz wśród młodych dorosłych i starszych osób deklarujących dystans wobec religii. Grupy te są typowe społecznie dla orientacji krytycznych i opornych wobec instytucji.

Uzyskane wyniki są próbą poszerzenia dotychczasowego stanu badań nad niereligijnością w Polsce, proponując ramę analityczną wykraczającą poza redukcję jej do prostej odwrotności religijności. Empirycznie wyodrębniony model dwuwymiarowy pokazuje, że niereligijność ma charakter strukturalnie złożony i obejmuje odmienne mechanizmy – adaptacyjne formy obojętności oraz postawy kontestacyjne oparte na oporze wobec religii instytucjonalnej. W tym sensie niereligijność ujawnia się nie jako marginalny wariant religijności, lecz jako odrębne pole orientacji światopoglądowych wymagające własnych narzędzi interpretacyjnych. Analiza porównawcza Pomorza Zachodniego i Pomorza Gdańskiego wskazuje ponadto, że różnice regionalne dotyczą nie tylko natężenia, lecz także profilu społecznego i struktury postaw niereligijnych, co otwiera przestrzeń dla dalszych badań porównawczych regionów o odmiennym zapleczu historyczno-kulturowym. Zastosowane podejście

metodologiczne pokazuje jednocześnie potencjał modelowania teoretycznego testowanego statystycznie, wykraczającego poza klasyczne operacjonalizacje religijności oparte wyłącznie na praktykach, przekonaniach i deklaracjach identyfikacyjnych.

Literatura

- Adamczyk, T., Mąkosza, P. (2024). Przemiany religijności w społeczeństwie polskim. *Verbum Vitae*, 42 (1), 1–15.
- Beaman, L.G. (2017). *Deep equality in an era of religious diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Beaman, L.G. (2017). Living well together in a (non)religious future: Contributions from the sociology of religion. *Sociology of Religion*, 78 (1), 9–32.
- Benford, R.D., Snow, D.A. (2000). Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639.
- Bullivant, S. (2013). Defining “atheism.” W: S. Bullivant, M. Ruse (red.). *The Oxford handbook of atheism* (s. 11–21). Oxford: Oxford University Press.
- Bullivant, S. (2014). *Faith and unbelief*. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Campbell, C. (1972) The cult, the cultic milieu and secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, 119–136.
- Campbell, C. (1971). *Toward a sociology of irreligion*. London: Red Globe Press.
- Campbell, C. (1982). *The New Religious Movements, the new spirituality and post-industrial society. New religious movements: a perspective for understanding society*. New York: Edwin Mellen.
- CBOS (2022). *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?* (Komunikat z badań nr 105/2022). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS (2024). *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach* (Komunikat z badań nr 50/2024). Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Cheruvallil-Contractor, S., Purdam, K., Weller, P. (2021). Much more than a negation of religion: A qualitative exploration of the diversity of non-religious identities in England and Wales. *Journal of Contemporary Religion*, 36 (2), 329–348.
- Edgell, P. (2024). After restructuring: Understanding religion, nonreligion, and spirituality in the twenty-first century. *Sociology of Religion*, 85 (4), 381–403.
- Elder, J.P., Wallace, C.J., Harris, F.C. (1980). Assessment of social skills using a Thurstone equal-appearing interval scale. *Journal of Behavioral Assessment*, 2 (2), 161–165.
- Franczak, K. (2014). Perspektywa framing analysis – oferta analityczna dla badań nad dyskursem? *Przegląd Socjologiczny*, 63 (3), 135–156.
- Grabowska, M. (2018). *Bóg a sprawa Polska: Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Hanneman, R. (1995). Simulation modelling and theoretical analysis in sociology. *Sociological Perspectives*, 38 (4), 457–462.
- Hervieu-Léger, D. (2007). *Religia jako pamięć*. Tłum. M. Bielawska. Kraków: Nomos.

- Klug, P. (2017). Varieties of nonreligion: Why some people criticize religion, while others just don't care. W: J. Quack, C. Schuh (red.), *Religious indifference* (s. 219–237). Cham: Springer.
- Kutyło, Ł. (2012). *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lee, L. (2016). Polar opposites? Diversity and dialogue among the religious and non-religious. W: T. Carroll, R. Norman (red.), *Religion and atheism: Beyond the divide* (s. 167–176). London: Routledge.
- Lee, L. (2017). Religion, difference, and indifference. W: J. Quack, C. Schuh (red.), *Religious indifference* (s. 101–121). Cham: Springer.
- Lee, L. (2019). Feeling rational: Affinity and affinity narratives in British science-non-religion relations. W: S.H. Jones, R. Catto, T. Kaden (red.), *Science, belief and society: International perspectives on religion, non-religion and the public understanding of science* (s. 173–195). Bristol: Bristol University Press.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2000). *Wiara uczonych: Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*. Kraków: Nomos.
- Pabjan, B. (2004). The use of models in sociology. *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications*, 336(1–2), 146–152.
- Quack, J., Schuh, C. (2017). Conceptualising religious indifference in relation to religion and nonreligion. W: J. Quack, C. Schuh (red.), *Religious indifference: New perspectives from studies on secularization and nonreligion* (s. 1–25). Cham: Springer.
- Rdzanek, P., Rogalska, S., Sobierajska, L., Sikora, K., Szymańska, B. (2023). *Apostazja. Zjawisko odchodzenia od Kościoła w Polsce* (Raport badawczy, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie). Warszawa: SGGW.
- Skrzypek, J. (2024). Nonreligion jako kategoria relacyjna. *Kultura i Społeczeństwo*, 68(3), 53–79.
- Taylor, C. (2010). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tóth, J. (2017). Common topics of sociology of religion in non-religion-specific journal articles. *KOME – An International Journal of Pure Communication Inquiry*, 5(1), 121–146.
- Tyrała, R. (2013). Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących. *Studia Humanistyczne AGH*, 12(3), 67–79.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień: Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Nomos.
- Watkins, M.W. (2021). *A step-by-step guide to exploratory factor analysis with SPSS*. New York: Routledge.
- Wuthnow, R. (1988). *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wuthnow, R. (1989). *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the least religious nations can tell us about contentment*. New York: University Press.
- Zuckerman, P. (2011). *Faith no more: Why people reject religion*. Oxford: Oxford University Press.