

Karina JARZYŃSKA

Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)¹

Do nurtu „myśli postsekularnej” zaliczanych jest szereg autorów i autorek o różnej proveniencji zarówno metodologicznej, jak i ideowej. Łączy ich krytyczny stosunek do obowiązującej dotąd teorii sekularyzacji, uznającej procesy modernizacji i „odczarowania” za postępujące równoległe wobec siebie. Klasyfikacji autorów zaliczanych do tego nurtu podjął się między innymi Gregor McLennan w artykule *The postsecular turn*.² ukazując myśl postsekularną jako spektrum. Na jego „religijnym” końcu mieliby się sytuować Charles Taylor z książką *The secular age*³ i Michel de Certeau w interpretacji przedstawicieli radykalnej ortodoksji⁴, zaś na

¹ Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego podczas konferencji *Wokół myśli postsekularnej. Teologia „na pustyni”* zorganizowanej przez UPJPII w Krakowie w listopadzie 2011 r. Tekst powstał w ramach grantu promotorskiego MNiSW.

² „Theory, Culture, Society” 2010 no. 4, s. 4.

³ Określona przez McLennana jako „monumentalny apel do transcendencji”, tamże.

⁴ McLennan ma tu na myśli prace Grahama Warda, który poświęcił teologicznym implikacjom myśli de Certeau rozdział zredagowanej przez siebie książki *The postmodern God. A theological reader* (Blackwell Publishers, Oxford–Malden, Mass. 1998) oraz zredagował i opatrzył wstępem pozycję *The Certeau reader* (Blackwell Publishers, Oxford–Malden, Mass. 2000), w której namysł teologiczny autora *Extase blanche* zajmuje poczesne miejsce obok zainteresowań historiografią, naukami społecznymi i politycznymi czy etnografią. Spośród tekstów de Certeau wpisujących go w poczet myślicieli postsekularnych warto przypomnieć artykuł *How is Christianity thinkable today?* („Theology Digest” 1971 no. 19) oraz książkę *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, Paris 1975), wykazującą ambiwalentny charakter relacji zachodniej historiografii do religijnego dyskursu.

biegunie świeckim – Slavoj Žižek, broniący dziedzictwa judeochrześcijańskiego w ramach strategii służącej propagowaniu marksizmu, oraz Roberto Unger i Alain Badiou, wzbogacający swój słownik o takie pojęcia, jak wieczność, łaska czy świętość, a przy tym pozostający ateistami. Gdzieś pośrodku sytuowałiby się Richard Rorty i Gianni Vattimo, angażujący się w sprawę religii niezależnie od swych teistycznych bądź ateistycznych przekonań, Jürgen Habermas, starający się wypracować przestrzeń dialogu pomiędzy „naturalizmem i religią”, oraz Jacques Derrida, skłaniający się w stronę enigmatycznej „religii bez religii” czy też „poza religią”.

Ten poręczny schemat (niezależnie od faktu, że wybór mapujących go postaci i charakterystyka ich poglądów pozostają dyskusyjne) skupia się poglądach postsekularnych filozofów. Michał Warchała, autor pierwszego artykułu charakteryzującego i porządkującego myśl postsekularną na potrzeby czytelnika polskiego, mówi wprost o filozoficznej genezie tego paradygmatu myślowego, który miał przebyć „drogę od filozoficznej medytacji do opisu, a nawet prognozowania społecznych zjawisk”⁵. Do dyscyplin interesujących się tym drugim etapem refleksji należą socjologia religii, politologia, historia i teologia. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie to, co można uznać za kolejny etap tej drogi bądź równoległą wobec niej ścieżkę: nowa perspektywa interpretacji twórców kultury powstałych w odpowiedzi na rzezone problemy filozoficzne i zjawiska społeczne. Literaturoznawstwo, jako tradycyjnie najżywiej zainteresowane nowymi prądami czy też modami intelektualnymi, posłuży za „papierek lakmusowy” tych poszukiwań⁶.

Próba odpowiedzi na pytanie o konsekwencje myśli postsekularnej dla badań literackich zostanie wsparta uporządkowaniem powstałych do tej pory interpretacji powołujących się na ten nurt intelektualny oraz wskazaniem pewnych możliwości, które nie doczekały się jeszcze realizacji. Wpływ tej perspektywy na sposób, w jaki myślimy i piszemy o literaturze, idzie w parze ze zmianą sposobu, w jaki literaturoznawcy myślą o sobie samych. Ta ostatnia kwestia, jako najbardziej ogólna, zostanie przybliżona w pierwszej kolejności.

Kryptoteologie krytyczne

Do aksjomatów projektu oświeceniowego w jego sekularyzacyjnej wersji należała konieczność rozdzielenia dyskursu naukowego od religijnego, co oznaczało rezygnację ze słownika wypracowanego na gruncie teologii, a także z zadawania

⁵ M. Warchała *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” 2007 nr 13, s. 181.

⁶ Próbę aplikacji myśli postsekularnej do analizy sztuk pięknych podjął Mike King *Art and the postsecular*, „Journal of Visual Art Practice” 4, no. 1 (April 2005): 3-47. Podczas niedawnej konferencji „Wokół myśli postsekularnej. Teologia «na pustyni»” (Kraków, UPJPII, 26-27 XI 2011) podobną próbę podjęła Magdalena Nowak w referacie *Myśl postsekularna w teorii Aby'ego Warburga. Postsekularyzm w badaniach nad sztuką i kulturą*.

szeregu pytań w obrębie działalności badawczej. O tym, jak dalece literaturoznawstwo akademickie opiera swą tożsamość na owym świeckim ideale, przypomniał Michael W. Kaufmann w artykule *The religious, the secular, and literary studies. Rethinking the secularisation narrative in history of the profession*, opublikowanym niedługo po ukazaniu się *The secular age*⁷. Za jego początek uznaje się połowę XIX w., gdy nauki humanistyczne przejęły funkcje dawniej pełnione na uniwersytetach przez teologię, w tym zadanie interpretowania tekstów. Dominująca dotąd narracja sekularyzacyjna podkreślała świecki charakter tej genealogii (porzucenie hegemonii chrześcijaństwa), perspektywa postsekularna zwraca natomiast uwagę na ciągłość pomiędzy dwoma dyskursami. Z tego punktu widzenia świeccy profesjonalści nie tyle zastąpili autorytety religijne, ile weszli w ich role, stając się „teologami” narodowych kultur. Kaufmann zauważa, że podobną ciągłość pomiędzy religią a literaturą pod względem pełnionych funkcji dostrzegał Matthew Arnold, obwieszczający poezję nowym nośnikiem duchowości od momentu, gdy dogmatyczny charakter religii zaczął „uwierać” szybko zmieniające się społeczeństwo.

Refleksja nad tym, czy korzenie literaturoznawstwa są istotnie tak świeckie bądź tak religijne, jak dotąd twierdzono, amerykański badacz uznaje za jeden z trzech sposobów odpowiedzi tej dyscypliny na wyzwanie, jakie stawia przed nim postsekularyzm. Pozostałe to potraktowanie tego sposobu myślenia jako przepustki do włączenia perspektywy religijnej w dyskurs akademicki oraz problematyzacja samych pojęć „świeckości” i „religijności” – uznanie ich za uwarunkowane historycznie konstrukty i zakwestionowanie ich dychotomiczności. Podobne konsekwencje z myśli postsekularnej wyciąga Agata Bielik-Robson w odniesieniu do filozofii w swojej książce *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Autorka powołuje się na koncepcję świeckości wypracowaną przez Charlesa Taylora w *The secular age* – byłoby to „ustalenie się nowych warunków posiadania przekonania religijnych” – i stwierdza, że filozofia nowoczesna jest zsekularyzowana tylko w tym sensie, iż nie może sobie już pozwolić na „nawne” odwoływanie się do religijnych pojęć i dogmatów, niemniej jednak od religii uciec nie zdołała i nigdy nie zdoła. Cel swojej pracy Bielik-Robson opisuje jako „religijną dekonstrukcję filozofii”, zamierza:

zderzyć ze sobą dwie gry językowe i zobaczyć, czy kolizja ta przyniesie nowe owoce. Chce się przekonać, czy język wyznaczany przez kwestie bytu i niebytu, prawdy i fałszu, kosmosu i chaosu, poznania i błędzenia, jest w stanie wejść w ożywczę zderzenie z językiem, który zaprzętają bardziej „gardłowe” sprawy życia i śmierci, zbawienia i potępienia, martwego utknięcia w miejscu i twórczej wędrówki.⁸

Analogicznie, przeformułowanie charakteru literaturoznawczej gry językowej w duchu postsekularnym pozwala na nowo postawić pytanie o zasadność posługi-

⁷ „New Literary History” 2007 no 38, s. 607-628.

⁸ A. Bielik-Robson *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

wania się przez specjalistów w tej dziedzinie takimi pojęciami, jak życie i śmierć, zbawienie i potępienie czy też duchowość i mądrość, do rehabilitacji których zaczęła filozofka w książce *Inna nowoczesność*⁹. Kaufmann ogranicza się do stwierdzenia, że przywiązanie do mocnej dychotomii między sferami i słownikami świeckim oraz religijnym czyni z literaturoznawców rzeczników narracji sekularyzacyjnej, która ma w gruncie rzeczy charakter opresywny. Przeciwwstawienie się tej narracji pozwoli według niego zdekonstruować przedstawioną powyżej historię literaturoznawstwa i docenić literaturę w jej swoistości, na podstawie jej potencjału estetycznej reprezentacji¹⁰.

Uznanie projektu sekularyzacyjnego za opresywny może wywołać wrażenie paradoksu – przecież jego sedno stanowiła nadzieja wyzwolenia podmiotu spod autorytatywnych zapędów religii poprzez wiedzę, naukę i ekonomię opartą na prawach wolnego rynku. Kaufmann wypunktowuje jednak, że jednym z wymiarów sekularyzacji była instrumentalizacja idei stojących na drodze tryumfalnego pochodu kapitalizmu, opatrywanie ich etykietką „religijne” i usuwanie z dyskursu publicznego. Z kolei hinduski badacz Ashis Nandy, autor artykułu *An anti-secularist manifesto*¹¹, oskarża sekularyzm o etnocentryzm, autorytaryzm i klasowość. Według niego jest to „twór wykorzenionych elit, które porzuciły instynktownie religijny świat kulturowy mas”¹². Do tych głosów dołącza się dyplomata Francis Campbell, w wystąpieniu *God in a secular world* (2008) mówiący o „eurocentryzmie” tezy sekularyzacyjnej i twierdzący, że jest ona nie do utrzymania w dobie globalizacji i wielokulturowości cechującej w coraz większym stopniu samą Europę, a także Veit Bader, autor książki *Secularism or Democracy?*¹³, który podkreśla, że taka postawa nie przewiduje różnorodności, tym samym wchodząc w konflikt z pod-

⁹ A. Bielik-Robson *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000. Poza tym autorka dała przykład takiej interpretacji literatury w artykule *A Poem Should Not Mean but Be. Oznaki życia w późnej poezji Andrzeja Sosnowskiego*, w: *Wiersze na głos. Szkice o poezji Andrzeja Sosnowskiego*, red. P. Śliwiński, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2010. Tam też zob. teksty posługujące się kategorią zbawienia: A. Lipszyc *Weird Science. Język, los i głos we wcześniejszej poezji Andrzeja Sosnowskiego*, oraz G. Jankowicz, *Czy wiersz może być zbawiony*.

¹⁰ Podobne zagadnienia interesują autorów książki *The American university in a postsecular age* (Oxford University Press, Oxford–New York 2008), Douglasa Jacobsena i Rhondę Hustedt Jacobsen, którzy stwierdzają, że „być może wyższa edukacja była niegdyś przedsięwzięciem świeckim, ale to podejście już nie wystarcza. Kultura zmieniła parametry”.

¹¹ „India International Quarterly” 1995 no. 22:1.

¹² A. Bonnet *Spirit levels*, „The Times Higher Education” 28 July 2011, <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?sectioncode=26&storycode=416915&c=2> [dostęp: 5 XI 2011].

¹³ V. Bader *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2007.

Opinie

stawową zasadą demokracji. Uświadomienie sobie tego mechanizmu otwiera pole do przeformułowania słownika odnoszącego się do ludzkich przekonań religijnych tak, by porzucić jego chrystianocentryczny i elitarny charakter, obowiązujący dotąd w badaniach prowadzonych w zachodnim kręgu kulturowym a także dyskursie politycznym¹⁴. To z kolei powinno doprowadzić do nowych odczytań konkretnych dzieł literackich, a co za tym idzie ich rewaloryzacji i, być może, przesunięć w obrębie uznawanego przez krytykę kanonu.

Postsekularyzm a powieść postmodernistyczna

Przechodząc do bardziej szczegółowej refleksji nad możliwymi konsekwencjami perspektywy postsekularnej dla literaturoznawczych praktyk, wypada zapytać, jak owe praktyki miałyby wyglądać i wobec jakich tekstów będą uzasadnione? Czy myśl postsekularna może rzutować na interpretację utworów wszystkich języków i wszystkich wieków?¹⁵ Czy może zyskać miejsce u boku postkolonializmu i feminizmu jako jedna z teorii, zainteresowana, powiedzmy, ujawnianiem charakteru relacji między świętym a świeckim w poszczególnych dziełach literackich¹⁶? Wymienione teorie interesują się z jednej strony wszystkimi utworami, ze względu na sposób, w jaki w nich funkcjonują odpowiednie zagadnienia (np. płeć stanowi nieodzowny element każdego tekstu, niezależnie od stopnia, w jakim autor jest tego świadomy), z drugiej zaś strony biorą pod uwagę zwłaszcza utwory problematyzujące te kwestie (czyli np. stawiające pytania o społeczny i kulturowy status płci). Jak dotąd literaturoznawstwo postsekularne zajmowało się tekstami, w których problematyka religijna ewidentnie odgrywa istotną rolę.

¹⁴ Na temat relacji postsekularyzmu i postkolonializmu patrz G. Huggan *Is the „Post” in „postsecular” the „post” in „postcolonial”?*, „Modern Fiction Studies” 2010 no. 4, s. 751-768 (analiza książek Z. Smith *Białe zęby* oraz Y. Martela *Życie Pi*).

¹⁵ Do takiego podejścia zbliżają się Hubert Dreyfus i Sean D. Kelly, autorzy książki *All things shining. Reading the western classics to find meaning in a secular age* (New York–London–Toronto–Sydney 2011). Autorzy – filozofowie, nie literaturoznawcy – wychodzą w niej od konstatacji, że człowiek współczesny nie dysponuje podstawą, na której mógłby opierać wybory, jakich jest zmuszony dokonywać na każdym kroku. Wobec lekcji nihilizmu możemy w ich mniemaniu przybrać postawę ucieczki od wyboru bądź to w ślepy fanatyzm, bądź w odrywające od rzeczywistości nałogi; możemy też dać się ponieść ideom większym od siebie, afirmując instynktownie dobro, które odnajdujemy w świecie, w sobie i w tym, co proponuje nam kultura – zwłaszcza literatura.

¹⁶ Istnieje już literatura łącząca te perspektywy, por. R. Braidotti *In spite of the times. The postsecular turn in feminism*, „Theory, Culture and Society” 2008 vol. 25 no. 6; S. Bracke *Post-secular feminism*, „Theory, culture and society” 2008 no. 25 no. 6; W. Brown, J. Butler, T. Asad *Is critique secular? Blasphemy, injur, and free speech*, University of California Press, Berkley 2009. Na temat relacji postsekularyzmu i postkolonializmu patrz G. Huggan *Is the „post” in „postsecular”...*

Oczywiście, nie stanowi to wystarczającego kryterium oceny zasadności interpretowania danego tekstu w takim duchu. Myśl postsekularna interesuje się losami religii w nowoczesności, nie zaś religią w ogóle. Stąd kolejne pytanie: która nowoczesność? Jej różne definicje przyjmowane przez badaczy (listy cech, które miałyby być charakterystyczne dla tego okresu historyczno-kulturowego, oraz jego ramy czasowe) decydują o sposobie, w jaki postsekularyzm wpływa na literaturoznawcze interpretacje. Na podstawie dotychczasowych publikacji można wyróżnić dwa podstawowe typy relacji na tym polu.

Sztandarowym przedstawicielem pierwszego, zdecydowanie bardziej popularnego z nich, jest John A. McClure, autor artykułu *Postmodern/post-secular. Contemporary fiction and spirituality*¹⁷ z 1995 roku, którego swoistym rozwinięciem powstałym po dwunastu latach jest książka *Partial faiths. Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*¹⁸. Dla McClure'a i badaczy, którzy poszli jego śladem, istotną inspirację stanowią prace socjologów, którzy kilka dekad temu dostrzegli, że religia w społeczeństwie zachodnim wcale nie zanika, jak przewidywano, lecz raczej zmienia swe formy, zaś w wymiarze globalnym podlega zupełnie innym procesom, stanowiącym przeciwieństwo w coraz większym stopniu również element świata zachodniego. Najważniejszym symptomem tego zjawiska miałyby być tzw. religijne przebudzenie, jakie miało miejsce w Ameryce lat 60. XX wieku (*Fourth Great Awakening*). Na podobny okres datuje się zwykle początek postmodernizmu, dlatego też McClure proponuje odświeżyć nasze rozumienie cech literatury tego okresu na bazie spostrzeżeń socjologów. I tak, charakteryzującą ją estetykę wzniosłości, o jakiej piszą Jameson i Lyotard, definiuje jako wyraz „pragnienia innego” w reakcji na racjonalistyczną jednolitość rzeczywistości, zastępując w ten sposób ich świecki, prowadzony w duchu kantowskim dyskurs¹⁹. W sposobie konstrukcji powieściowego świata odnajduje cechy, które socjologowie łączą z „nową duchowością”, jak immanentyzacja *sacrum*, postawa holistyczna czy prywatyzacja religii.

W swojej książce McClure zawęża zakres interesującej go literatury do powieści postsekularnych, przez co rozumie utwory, które w trybie narracyjnym podejmują kwestie stawiane przez teoretyków, „opowiadają historie o nowych formach bycia i postrzegania warunkowanych religijnie”²⁰. Formy wiary, jakie autorzy tych powieści kreują, badają i afirmują, cechuje – według badacza – fragmentaryczność i otwartość. Jak czytamy: „Żaden z nich nie ma ambicji stworzenia całościowej mapy zaczarowanego na powrót [*reenchanted*] świata. Nie obiecują spójnego

¹⁷ „Modern Fiction Studies” 1995 vol. 41 no. 1.

¹⁸ J. McClure *Partial faiths. Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*, University of Georgia Press, Athens 2007.

¹⁹ Podobnego zabiegu dokonuje wspomniany już Graham Ward w książce *Theology and contemporary critical theory*, London 2000 (rozdz. *Theology and aesthetics. Religious experience and the textual sublime*).

²⁰ J. McClure *Partial faiths*, s. IX.

Opinie

projektu odkupienia. Wybiórczo interesują się ideami zmiany społecznej i „dobrego życia”²¹. Ostatecznie McClure wskazuje na następujące cechy powieści postsekularnych: „(1) opowiadane przez nie historie śledzą zwrot postaci o świeckich umysłach z powrotem w kierunku religijności, (2) ontologiczna struktura ich światów przedstawionych doświadcza rozpadu świeckiej konstrukcji rzeczywistości przez czynniki o charakterze religijnym oraz (3) ich wymowa ideologiczna stanowi artykulację «słabej» religijności w oparciu o świeckie wartości i projekty”²². Innymi słowy, autorzy utworów tego typu w trybie narracyjnym renegotjują relacje między *sacrum* i *profanum* we współczesnym świecie poprzez przemiany bohaterów opowieści, konstrukcję świata przedstawionego oraz problematykę społeczną obecną w fabule.

Do rozpoznania McClure’a odnoszą się praktycznie wszyscy literaturoznawcy anglosascy, posługujący się obecnie terminem „postsekularyzm”. Należą do nich Peter W. Rorabaugh²³ i Justin Neuman²⁴, a także uczestnicy konferencji *The postsecular turn in literary studies*, z której materiały ukazały się w periodyku „Religion and Literature” z 2009 roku, z artykułem wstępnym autorstwa Michaela Kaufmanna²⁵. Ich analizy dotyczą takich autorów, jak Thomas Pynchon, Toni Morrison, Don De Lillo, Zadie Smith, Michael Ondaatje, John Updike i Cormac McCarthy²⁶. Interesującą propozycją jest także praca Normana W. Jonesa *Gay and lesbian historical fiction sexual mystery and post-secular narrative* (New York 2007)²⁷.

21 Tamże.

22 Tamże, s. 3.

23 P.W. Rorabaugh *The sermonic orge. Postsecular sermons in contemporary American fiction* (2011). English Dissertations. Paper 75.

24 J. Neuman *Faith in fiction. Postsecular critique and the global novel*, Ph.D., University of Virginia, 2008.

25 M. Kaufmann *Locating the Postsecular*, „Religion and Literature” 2009 no. 41. Kaufmann zauważa w tym artykule m.in., że „postsekularyzm stara się oprzeć obu silnym narracjom – zarówno tezie sekularyzacyjnej, jak i tryumfalnej opowieści o powrocie religii. Dąży do tego na kilka sposobów – problematyzując pojęcia «religijne» i «świeckie», pogłębiając naszą świadomość ideologicznych, kulturowych i historycznych uwarunkowań tych terminów oraz kwestionując nasze rozumienie relacji między tymi dziedzinami poprzez przekroczenie modelu ujmowania ich jako binarnych opozycji w stronę modelu opartego na współistnieniu i współtworzeniu tych wymiarów ludzkiego życia”.

26 Mniej znani autorzy, którzy doczekali się takich analiz, to Louise Erdrich i Leslie Marmon Silko. Z grona dramatopisarzy wypada wspomnieć o Tony’u Kushnerze i jego *Aniolach w Ameryce* oraz sztukach Howarda Brentona *In extremis* oraz *Paul*.

27 Autor zwraca uwagę na wprowadzanie homoseksualności w powieściach historycznych końca XX wieku poprzez figurę tajemnicy bądź nawiedzenia, na analogie strukturalne narracji coming outowych z historiami nawrócenia oraz wybór homoseksualnego partnera jako fundacyjny dla nowej wspólnoty, do której akces zgłasza bohater.

Podejście najbliższe autorowi *Partial faiths* przyjmuje Kathryn Ludwig w swojej analizie powieści *Podziemie* Dona DeLillo²⁸. Uznaje ją za postsekularną o tyle, że zwraca uwagę na różnorodną spuściznę tradycji religijnych, ludzką potrzebę ustalenia swych relacji z Bogiem oraz ponownej, świeżej lektury świętych tekstów i innych pism religijnych. Jej bohater rozważa możliwość religijnego zaangażowania w oderwaniu od spójnych propozycji konfesyjnych, co zostaje zasygnalizowane m.in. przez niejasne, otwarte zakończenia narracji. Ludwig odwołuje się do terminologii Charlesa Taylora, stwierdzając, że powieść DeLillo rozpoznaje ludzką kondycję jako „porowatą” [*porous*], pomimo wyjściowego przekonania o modernistycznej autonomii podmiotu, charakteryzującej jej bohaterów. Według Taylora porowata była linia oddzielająca ludzi od zewnętrznych sił w przedmodernistycznej wizji kosmosu. Człowiek nowoczesny miałby postrzegać samego siebie jako „bufor”, mający moc kontrolowania zewnętrznych sił i wyznaczania granic oddzielających siebie od nich. *Podziemie* byłoby zatem opowieścią o procesie stopniowej afirmacji konieczności nawiązania relacji ze specyficznym rozumianą transcendencją w obliczu rozpoznania własnej niesamowystarczalności.

Z kolei Magdalena Mączyńska²⁹ analizuje powieść *Zadie Smith Łowca autografów*, interpretując ją jako medytację nad złożonością XXI-wiecznej tożsamości religijnej, a także intertekstualną grę, która wikła tok narracji w struktury wzięte z mistyki żydowskiej i buddyzmu Zen. Za szczególnie symptomatyczną uznaje rolę, jaką w tej powieści pełni rytuał. Bohater powieści – w punkcie wyjścia doszczętnie zeświecczony, a zarazem cierpiący na poczucie braku sensu – staje wobec dylematu, czy skorzystać z rytualnej formy proponowanej mu przez religię, w której został wychowany, na wypadek śmierci kogoś bliskiego. Mączyńska przypomina Eliadowską, mocną definicję rytuału jako wehikułu przenoszącego człowieka między ontologią świecką a sakralną. Z jego punktu widzenia współczesne struktury pseudorytualne stanowią zsekularyzowany „przeżytek” dawnych form kulturowych. Powieść Smith kwestionuje jednak ten sposób myślenia, jako że obecne w niej

rytualne gesty, zarówno werbalne jak i niewerbalne, nie są ani całkowicie świeckie, ani całkiem sakralne; nie są ani kanałami transcendencji łączącymi wierzącego ze stanem ontologicznej pełni, ani szczątkami minionej epoki unoszącymi się w duchowej pustce bezbożnej nowoczesności. Zamiast tego funkcjonują jako niepełne, lecz złożone znaki, których znaczące są w sposób świadomy i twórczy przejmowane z tradycji religijnych, zaś znaczone pozostają enigmatyczne lub nieobecne. Owa nieobecność jednak nie unieważnia tych znaków, lecz wskazuje na możliwość znaczenia oddzielną od stabilnych systemów wyznaniowych i ontologii boskiej obecności.³⁰

²⁸ K. Ludwig *Don DeLillo's „Underworld” and the Postsecular in Contemporary Fiction*, „Religion and Literature” 2009 no. 41. Autorka wymienia także *Raj* Toni Morrison i *Miasto Boże* E.L. Doctorowa jako powieści, które można interpretować w analogiczny sposób.

²⁹ M. Mączyńska *Toward a postsecular literary criticism. Examining ritual gestures in Zadie Smith's „Autograph Man”*, „Religion and Literature” 2009 no. 41.

³⁰ Tamże, s. 78.

Opinie

Bohater *Lowcy autografów* jest gotowy odmówić Kadysz za zmarłego ojca dopiero po określeniu swej tożsamości religijnej jako ateisty; mimo to jego modlitwa posiada wymiar duchowy w kontekście jego narracji biograficznej. Jak stwierdza przyjaciel bohatera: „rytuały niosą korzyść same w sobie”. Mączyńska zauważa, że Smith bliska jest tu performatywnemu rozumieniu religii jako wyrazu więzi wspólnotowej (Emile Durkheim), odchodzi zaś od protestanckiego przywiązania do wewnętrznego przekonania o prawdziwości dogmatów tudzież Jamesowskiego podkreślenia wagi wewnętrznego wymiaru religii jako osobistego doświadczenia. Uprzywilejowuje performatywność w miejsce wiary. Jednocześnie Smith nie buduje w swej powieści spójnej alternatywy dla tradycyjnego religijnego światopoglądu; duchowe przygody jej bohatera są idiosynkratyczne, fragmentaryczne, problematyczne.

Z drugiej strony Smith sugeruje religijny charakter gestów prozaicznych, takich jak charakterystyczne pozdrowienia wymieniane między młodymi czarnoskórymi mężczyznami, które jej bohater porównuje do czynności kapłana w świątyni. Mimo że nie są one powiązane z żadną koncepcją *sacrum*, powtarzają struktury rytuału, budują poczucie bezpieczeństwa przez swą powtarzalność, oddzielają wtajemniczonych od profanów i określają granice zorganizowanego społecznego kosmosu. Oba te kierunki przesunięcia zachowań rytualnych pomiędzy domeną świecką a religijną według Mączyńskiej sprawiają, że powieść Smith osłabia nowoczesną dystynkcję między *sacrum* i *profanum*. Badaczka uważa ten zabieg za wyróżnik tekstów postsekularnych, przy czym miałyby do niego dochodzić „na poziomie mimetycznym, formalnym bądź metafikcyjnym poprzez jukstapozycję dyskursów świeckiego i religijnego w obrębie konstrukcji fikcyjnej”³¹.

Zarówno Mączyńska, jak i McClure wspominają, że postsekularyzm to sposób myślenia obecny w twórczości literackiej od początku nowoczesności, dokładniej – od romantyzmu, i stwierdzają potrzebę przeprowadzenia studiów nad całym tym nurtem. Jednocześnie żadne z nich nie odnosi się do tekstów wcześniejszych niż pochodzące z drugiej połowy XX w. ani w inny sposób nie problematyzuje tej kwestii. McClure zauważa jedynie, że mimo pokrewieństw tematycznych i konstrukcyjnych, teksty postsekularne różnych okresów dzieli warstwa stylistyczna i stopień radykalizmu wyrażanych poglądów. Wypada jednak zapytać, czy przykładanie kategorii postsekularyzmu – wypracowanej w odpowiedzi na specyficznie XX-wieczne warunki społeczno-kulturowe – do zjawisk znacznie wcześniejszych nie jest nadużyciem raczej przesłaniającym ich istotny charakter niż go naświetlającym.

Literatura postsekularna *avant la lettre*?

Radykalną wersją takiej anachronicznej lektury jest zamieszczony we wspomnianym numerze „Religion and Literature” artykuł Lee Morriseya³². Badacz

³¹ Tamże, s. 76.

³² L. Morrisey *Literature and the postsecular: „Paradise Lost”, „Religion and Literature”* 2009 no. 41.

ten odważył się cofnąć aż do XVII-wiecznej Anglii, w której miałyby się wykluwać wczesna nowoczesność, czego doświadczył i co miał zapisać w swoim *Raju utraconym* John Milton. Poeta ten, czytany jako pierwszy postsekularysta, miałby wprowadzać konsekwencje z filozofii Rogera Bacona i koncepcji Galileusza (którego poeta prawdopodobnie poznał) i akceptować swoją epokę jako moment końca wszelkich pewników.

Najmocniejsze punkty analizy Morriseya to interpretacja pytania, jakie zadają sobie Adam i Ewa po zjedzeniu zakazanego owocu: „czym się staniemy w przyszłości?”, jako podstawowego pytania nowoczesnego podmiotu, oraz zwrócenie uwagi na słowa kończące poemat: „A więc dłoń w dłoni i krokiem niepewnym / Z wolna przez Eden ruszyli samotnie”³³. Badacz interpretuje te słowa jako sugestię, że po utracie Raju otworzyły się dla człowieka nowe drogi. Ewa, a po niej Adam, decydują się opuścić świat przednowoczesny, gdzie wszystko było raz na zawsze ustalone, i wejść w nowoczesność. Zamiast przywiązania do obecności Boga wybrali przywiązanie do siebie nawzajem (stąd podkreślenie przez Milтона, że idą „dłoń w dłoni”), samodzielne kierowanie swymi krokami i wybór dalszej drogi. Jak stwierdza Morrisey, „nie ma nic bardziej nowoczesnego niż narracja o dającym nadzieję wyjściu z ustabilizowanego świata rządzonego przez ekonomię opartą na rolnictwie”³⁴.

Znacznie mocniejszą propozycją interpretacyjną tego typu, sytuującą relację między religią a literaturą w dobie nowoczesnej w ramach projektu oświeceniowego, a więc już po wieku XVIII, są prace wspomnianego już Michała Warchali na temat religii romantycznej³⁵. Oprócz artykułu z 2007 roku mam tu na myśli niedawne wystąpienie konferencyjne warszawskiego badacza, noszące tytuł *Romantyzm, czyli nowoczesność postsekularna*, w którym wyraźnie powiązał on wcześniejsze wnioski z interesującym nas nurtem intelektualnym³⁶. Jako źródło inspiracji wskazuje prace Meyera Howarda Abramsa *Natural supernaturalism*³⁷ oraz Hansa Blumenberga *Die Legitimität der Neuzeit* („Legitymizacja nowoczesności”)³⁸, wskazujących na możliwości twórczego włączenia zsekularyzowanych kategorii teologicznych w emancypacyjny dyskurs nowoczesności zarówno przez filozofów, jak i poetów. Romantyczny sprzeciw wobec naturalizacji religii Warchala uznaje za pierwszą formę „dialektyki oświecenia”, propozycję „religii nowoczesnej”, „dalekiej od

³³ J. Milton *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 372.

³⁴ L. Morrisey *Literature and the postsecular*, s. 105.

³⁵ M. Warchala *Religia romantyczna. Kilka głównych wątków*, „Kronos” 2007 nr 1.

³⁶ Wygłoszone podczas konferencji *Wokół myśli postsekularnej. Teologia „na pustyni”*, Kraków 26-27 listopada 2011

³⁷ M.H. Abrams *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971.

³⁸ H. Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996.

Opinie

wszelkiej ortodoksji, a pragnącą zachować zasadnicze religijne intuicje, znajdując dla nich nowe symboliczne środki wyrazu”³⁹. Do jej cech miałby należeć silny antropomorfizm, skutkujący podkreśleniem wagi ludzkiej wyobraźni i epifanicznej mocy poezji (stąd kariera poetyki enigmatycznego, potencjalnie profetycznego fragmentu). Kolejne wersje nowoczesnej religii – łączącej niechęć do mitu racjonalności z negacją religijności instytucjonalnej, zakorzenionej w przebrzmiałym uniwersum wyobrażeń – to pomysły modernistów i postmodernistów, wspólnie wpisujące się w postsekularny paradygmat myślowy. A może tylko doskonale nadające się, by być przez niego opisywanymi?

Jak już wspomniano, argumentem przemawiającym przeciwko postępowaniu się tym pojęciem w odniesieniu do całej nowoczesnej kultury jest fakt, że postsekularyzm jest perspektywą interpretacyjną uwarunkowaną historycznie, wyrastającą z problemów filozoficznych i społecznych, które nabrały ostrości w II połowie XX wieku. Z drugiej strony, ponownoczesność, która go wydała, pozostaje właśnie radykalizacją czy też kolejnym stadium nowoczesności pojętej szeroko, jako kulturowa reakcja na oświeceniowy projekt. Zaletą anachronicznej praktyki reinterpretacji wcześniejszych dzieł jako postsekularnych byłoby zatem dostrzeżenie ciągłości pomiędzy dziełami problematyzującymi relacje religijne/świeckie i zainteresowanymi perspektywą życia i śmierci, mądrości czy nawrócenia na przestrzeni całego *modernitas*, co z kolei mogłoby doprowadzić do nowego spojrzenia na historię literatury ostatnich dwustu lat⁴⁰.

Postsekularna lekcja języka

Omówionych dotąd teoretyków i badaczy łączy zgoda co do tego, że literatura postsekularna przeprowadza dekonstrukcję opozycji świeckie – religijne na różnych poziomach tekstowych. Omówione przez nich powieści na drodze narracji redefiniują organizujące ludzkie życie pojęcia o konotacjach religijnych (nawrócenie, zbawienie, rytuał, łaska, dusza indywidualna, wspólnota), a także „odczarowują” i przyswajają przedmioty, praktyki i teksty należące do sztafażu tradycyjnych denominacji. Najprostszą metodą dekonstrukcji tego, co religijne, jest profanacja, co w przestrzeni literackiej zazwyczaj oznacza umieszczenie wymienionych elementów w rejestrze komicznym, groteskowym bądź wulgarnym⁴¹. Podob-

³⁹ M. Warchała *Religia romantyczna*, s. 91.

⁴⁰ Do argumentów przemawiających za uznaniem Milтона za „pierwszego postsekularystę” można zaliczyć jego twórcze zainteresowanie Biblią, skutkujące częściowo heterodoksyjnym przepisaniem genezyjskiego mitu (gest powtarzany przez większość twórców Zachodu poważnie zainteresowanych religią w dobie nowoczesnej) oraz symptomatyczną fascynację *Rajem utraconym* cechującą myśliciela, który na opozycji wobec projektu sekularyzacji zbudował całe swoje dzieło – Williama Blake’a.

⁴¹ Ten mechanizm można zauważyć m.in. w polskich powieściach ostatnich lat, takich jak *Ostatni zlot aniołów* Mariana Pankowskiego, *Balladyny i romanse* Ignacego Karpowicza czy *Masakra profana* Jarosława Stawireja.

ne zabiegi można interpretować jako tekstowy wyraz procesu, o którym wspomina w cytowanym na początku eseju Warchala: „Uśmiercenie Boga przez nowoczesność jest otwarciem drogi ku nowej duchowości”⁴². Sprofanowany dyskurs religijny zostaje następnie wykorzystany do zbudowania duchowości nowego typu, bardziej prywatnej, fragmentarycznej, świadomej umowności granic między świętym a świeckim i opresywnego charakteru samej tej dychotomii. Takie zabiegi mogą się zbliżać do rozumienia profanacji przez Giorgio Agambena, który pisze, że „*religio* już nie przestrzegana, ale taka, z którą można igrzać, otwiera wrota użytkowania, a potęgi ekonomii, prawa i polityki, rozbrojone w zabawie, wiodą ku nowej szczęśliwości”⁴³.

Na ciekawe zjawisko zwraca uwagę Peter W. Rorabaugh, analizujący wykorzystanie retoryki kazania w powieściach współczesnych. Zauważa mianowicie, że autorzy amerykańscy chętnie sięgają do tej formy wypracowanej przez tradycję chrześcijańską, przy czym wprowadzają do niej istotne zmiany w zakresie sytuacji komunikacyjnej (wypowiadają je już nie przedstawiciele religii instytucjonalnych, ale postacie świeckie, choć zwykle enigmatyczne, pojawiające się „znikąd”) oraz treści (brak całościowej propozycji doktrynalnej, lecz jedynie pewne etyczne bądź duchowe wskazówki, które mają istotny wpływ na dalsze postępowanie głównych bohaterów powieści). Jednocześnie owe wypowiedzi wyciągają konsekwencje z nowoczesnej teorii języka, podważającej jego zdolność do wyrażania prawd absolutnych, a zatem nie stronią od ironii, uwag metatekstowych czy językowych gier⁴⁴.

Przeciwstawiając się oświeceniowej wizji sekularyzacji jako pochodnej ludzkiej autonomii i hegemonii rozumu, postsekularyzm pozwala również na rewizję modernistycznego stosunku do języka jako tworu wyłącznie konwencjonalnego, autoreferencyjnego i w istocie pustego. Ma to poważne konsekwencje dla literatury i literaturoznawstwa, które wymagają osobnego omówienia; w tym miejscu należy jednak przynajmniej napomknąć o teorii języka Waltera Benjamina, pozwalającej mu interpretować pracę zarówno tłumacza, jak i krytyka literackiego w kategoriach mesjańskich⁴⁵. Porównując poglądy autora *Pasaży* z filozofią języka Martina Heideggera, Adam Lipszyc zauważa, że obu myślicieli łączy fakt, że „kartezjańska autonomia podmiotu stojącego naprzeciw biernej masy rozciągniętego świata zostaje odrzucona” i, co za tym idzie, „racja istnienia człowieka, coś, co umożliwia mu

⁴² M. Warchala *Co to jest postsekularyzm*, s. 179.

⁴³ G. Agamben *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s. 97. Podobnie pisał Adorno: „Nic z teologicznych treści nie ostanie się bez przemiany; wszystko musi poddać się próbie przejścia w sferę *profanum*, w dziedzinę tego, co świeckie” (*Rozum i objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007 nr 1, s. 28).

⁴⁴ Rorabaugh zwraca również uwagę na praktykę opisaną przez Kennetha Burke’a przechodzenia pojęć z domeny świeckiej do religijnej, a następnie ich nowe wykorzystanie w tej pierwszej (P.W. Rorabaugh *The sermonic urge*).

⁴⁵ Por. W. Benjamin *O języku w ogóle i o języku człowieka* oraz *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2011 nr 5/6.

Opinie

spełnienie jego człowieczeństwa i wyjątkowości, leży poza nim samym⁴⁶. Tylko Benjamin wpisuje się jednak w emancypacyjną tradycję oświecenia jako ten, dla którego język jest „domeną i narzędziem krytycznej pracy zbawienia”. Taki sposób funkcjonowania pojęć i koncepcji religijnych (w tym przypadku „profanacji” został poddany rzecz jasna judaizm w swej wersji kabalistycznej) można uznać za modelowy przykład twórczego potencjału perspektywy postsekularnej.

Postsekularyzm jest pojęciem bardzo młodym jako kategoria badawcza (zwłaszcza na gruncie polskim), a jednocześnie uwikłanym w najpoważniejsze spory humanistyki naszej doby, o ogromnym zapleczu historycznym. W znacznym stopniu od wyborów poszczególnych badaczy zależy, jaki uzyska kształt i na ile okaże się operacyjne.

Omówieni powyżej autorzy pozwalają wymienić elementy poetyki tekstu wskazujące na jego postsekularny charakter – specyficznie pojęta estetyka wzniosłości, narracja o nawróceniu poza religijnością instytucjonalną, problematyzacja świeckiej ontologii, konstrukcja podmiotu podkreślająca jego niesamowystarczalność, wykorzystanie religijnych intertekstów i w końcu redefinicja tradycyjnie religijnych pojęć, takich jak rytuał czy kazanie. Wśród praktyk krytyków literackich, które wypada uznać za wpisujące się w postsekularny paradygmat myślowy, można wskazać wykorzystywanie pojęć dotąd odkładanych do „lamusa” metodologii ze względu na ich religijne konotacje (tajemnica, zbawienie, mesjanizm), a także dekonstruowanie dychotomii między świeckością a religijnością tekstów jako takich (mam tu na myśli profaniczne lektury Biblii, jak *The Book of J* Harolda Blooma czy lekturę listów św. Pawła przez szereg myślicieli tego nurtu⁴⁷).

Podsumowując krótko konsekwencje, jakie mogłaby nieść dla literaturoznawstwa lekcja postsekularyzmu: o ile dotychczas dominujący tryb interpretacji nowoczesnej kultury pociągał za sobą marginalizację utworów podejmujących problematykę religijną bądź też jej niedostrzeganie w konsekwencji stosowanych narzędzi badawczych, uznanie, że religia pozostaje istotnym czynnikiem nowoczesnych przemian, odsłania nowe znaczenia poszczególnych tekstów i może wymagać rewizji modernistycznego kanonu, a także redefinicji dawnych i wypracowania nowych kategorii interpretacyjnych.

⁴⁶ A. Lipszyc *Późny Heidegger i wczesny Benjamin: neopogaństwo i gnostycyzm w filozofii języka*, „Kronos” 2007 nr 1, s. 86 i 88.

⁴⁷ Co ciekawe, Walter Benjamin w swoim zainteresowaniu tekstami świętymi kierował się w drugą stronę – próbował czytać jako święte teksty tradycyjnie waloryzowane jako świeckie, por. R. Rózanowski „*Garbaty karzeł*”. *Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article51> [dostęp: 20 XII 2011].

Abstract

Karina JARZYŃSKA
Jagiellonian University (Kraków)

Post-secularism – a challenge for theory and history of literature

The article offers a reflection on the consequences of the postsecular turn for the literary studies. Those include the critical elaboration of the very discourse of literary studies, i.e. a question on the roots of the discipline and its involvement in essentially oppressive secular narrative, the genealogy of the notions used and the scope of the questions posed. What is being also thought through is the the range of the texts in whose case the application of the notion “postsecularism” seems justified, in relation to their themes, form, historical and cultural context. What is also being treated as elements of the postsecular turn are the usages of the language which transgress the Modernist assumption of its self-referentiality, which in turn allows one to talk of the religious dimension of the literary work. The author mentions Walter Benjamin as a forerunner of such a manner of thinking. Other authors discussed include Michael W. Kaufmann, John A. McClure, Kathryn Ludwig, Magdalena Mączyńska and Lee Morrissey.

Karina Jarzyńska
Uniwersytet Jagielloński
karina.jarzynska@gmail.com

Między tropieniem *sacrum* a postsekularyzmem. O badaniu religijnych aspektów dzieła Czesława Miłosza

Dostrzeżenie, opis i interpretacja sposobu, w jaki religijne znaczenia są obecne w twórczości Czesława Miłosza, to zadanie pociągające za sobą szereg komplikacji, wynikających z wielu wzajemnie zależnych przyczyn. Zmieniają one swą postać i natężenie zależnie od etapu twórczości autora *Rodzinnej Europy* i momentu, w którym dokonuje się jej lektura. W niniejszym artykule proponuję dwa zbliżenia odnoszące się do tego problemu: najpierw na „dyskursy Miłosza”, czyli jego wypowiedzi odnoszące się do kwestii „na jakich warunkach współczesna literatura może być religijna?”, następnie zaś na „dyskursy o Miłoszu”, konfrontujące się ze sposobem, w jaki poeta na ten problem odpowiedział swoją twórczością. Zarazem chciałabym wyartykułować pytanie o związek zmieniających się perspektyw badania problematyki religijnej w literaturze z lokalnymi przemianami kulturowo-politycznymi i wskazać na obszary namysłu otwierające się dzięki owym przemianom i wzrastającemu znaczeniu studiów kulturowych w polskiej humanistyce.

Przyczyny i sposoby maskowania religijnych znaczeń

Zapytany o sposób, w jaki dzieło Mickiewicza inspiruje go w poszukiwaniach adekwatnego języka dla wyrażenia swoich intuicji religijnych, Miłosz zwraca uwagę na przyjętą przez romantycznego poetę strategię maskowania tego typu treści. Jako przyczyny takiego postępowania wymienia

współczucie oraz ograniczenia formy¹. Z innych źródeł wiemy, że zaledwie otwierają one długą listę problemów, jakie poeta dostrzegał w tej materii. Znajduje się na niej także kwestia natury historycznej, czyli rozdźwięk między tendencjami nowoczesnej kultury a tradycyjną formą relacji między religią a literaturą. Wypowiedzi poety na ten temat świadczą o nieustannym odnoszeniu się przez niego do warunków kulturowych i społecznych, w jakich przyszło mu i jego twórczości funkcjonować. Miłosz pisze przede wszystkim wobec czasu oraz czytelnika, a dopiero później (czy wręcz dopiero pod tym warunkiem) wobec wieczności.

Wyraźną deklarację traktowania relacji między religią a twórczością jako problemu, który powinien być rozwiązywany w odniesieniu do konkretnych realiów historyczno-kulturowych, Miłosz sformułował w liście do Thomasa Mertona, amerykańskiego mnicha i publicysty, datowanym na 28 marca 1959:

Drogi Panie, chciałbym przyczynić się do tego dzieła, któremu Pan zawsze służy. [...] Człowiek jednak musi być *ruse* [z fr. „przebiegły” – K.J.], bo wielkie są ludzkie ograniczenia, i to, co nasi czytelnicy odrzuciliby, gdyby zostało powiedziane wprost, przełkną ukryte w pigułce, która nie narusza ich snobizmu. [...] W każdym razie niewielu ludzi podejrzewa moje zasadniczo religijne zainteresowania i nigdy nie zaliczano mnie w poczet «pisarzy katolickich». Co, strategicznie, jest być może lepsze. Jesteśmy obowiązani dawać świadectwo? Ale czemu? Że modlimy się, by mieć wiarę? Ten problem: ile winniśmy mówić otwarcie – jest zawsze obecny w moich myślach².

Na czym polega snobizm, który według zacytowanych słów miałby stanowić barierę przed przyjęciem literatury *stricte* konfesyjnej przez współczesnych czytelników, Miłosz dopowiada w innych miejscach. W *Ziemi Ulro* czytamy, że w Polsce „ogłosić się pisarzem katolickim, [...] oznaczało zaszeregowanie do literatury «gorszej», takiej jak literatura myśliwska czy literatura dla młodzieży, a w dodatku politycznie związanej z prawicą”³. Chodziłoby zatem o obawę przed postawą lekceważącą w stosunku do twórczości religijnej, przyjmowaną przez XX-wieczną publiczność literacką. Podobne słowa wypowiada Miłosz wiele lat później w *Piesku przydrożnym*:

Ten poeta, wychowany w religii rzymskokatolickiej, powinien był każdym swoim słowem potwierdzać prawdę wiary Kościoła. Jednakże gdyby nawet chciał, nie mógłby tego robić, ponieważ poezja jest też strategią. Literatura

¹ *Sprzecznosc jest dzwignia transcencji*, z Czesławem Miłoszem rozmawiają Andrzej Franaszek i Tomasz Fijałkowski, „Apokryf” nr 16, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 26.

² Cz. Miłosz, T. Merton, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 31.

³ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, wstęp: J. Sadzik, Kraków 1994, s. 142.

jego czasów była agnostyczna, niekiedy ateistyczna, i pisząc wiersze dewocyjne nikogo by nie nawrócił, jedynie zyskałby miano poety drugorzędnego⁴.

Kwestie utraty prestiżu i – w konsekwencji – swoistej „nieskuteczności” pisarzy wyznaniowych to nie wszystko. Stawką przyjęcia strategii kryptoreligijnejw XX wieku jest także jakość tworzonej literatury. Miłosz uznaje, że „w dwudziestym wieku najlepszą poezję próbującą dotknąć Innego Wymiaru, jakkolwiek ten wymiar nazwiemy, piszą poeci niezbyt wyznaniowi czy pozawyznaniowi, jakby samo słownictwo pełne wielkich liter paraliżowało autorów wiernych katechizmowi”⁵. Przed uprawianiem „sztuki sakralnej” powstrzymują współczesnych artystów właściwe czasom, w której przyszło im tworzyć, głęboko zsekularyzowane poglądy na naturę świata, człowieka i charakter wysiłków tego ostatniego. Wspominając Denise Levertov, poetkę, która przeszła drogę od komunizmu i agnostycyzmu do chrześcijaństwa, Miłosz zauważa, że rezygnacja z wpisywania tożsamości religijnej w swoją twórczość przez współczesnych poetów może wynikać z doświadczenia codziennego pogwałcenia *sacrum*, odbywającego się wokół niego w publicznych modłach i litaniiach, czyli poprzez język chrześcijaństwa wydrążony z treści. Jeżeli tak jest, wstydlivość i powściągliwość polskiej poezji oznacza obronę religijności prawdziwej przed jej ugrzęźnięciem w społecznym obyczaju. [...] Chwilami wydaje mi się, że wydawanie poezji katolickiej w Polsce jest zajęciem nie tylko zbędnym, ale i szkodliwym⁶.

Owa szkodliwość zdaje się dwukierunkowa – i wobec intencji „dania świadectwa” religijnemu doświadczeniu, i wobec wartości literatury, która bezpośrednio wskazując na treści sakralne nieuchronnie rozbrzmiewa fałszem.

Ostatnią z wypowiedzi poety, którą chciałabym zacytować, jest fragment wystąpienia wygłoszonego przezeń podczas swego pierwszego od trzydziestu lat pobytu w Polsce, gdy wręczano mu doktorat *honoris causa* KUL:

⁴ Cz. Miłosz, *Powinien był?*, [w:] tegoż, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 29.

⁵ Cz. Miłosz, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Kraków 1996, s. 28. Por. uwaga na koniec rozważań o myśli Mariana Zdziechowskiego: „Aby odnaleźć żywy «nurt metafizyczny», trzeba zwrócić się do autorów stojących albo poza obrębem katolicyzmu, albo w ogóle poza obrębem wszelkiej religii. Zdziechowski, który przyszedł w dwudziestolecie ze swoją wiarą przeżywaną na własny rachunek, należy do wyjątków i pozostanie jako przykład tej ostrości wewnętrznej, jaką mieli namiętni ateści albo zrozpaczeni wyznawcy” (zob. Cz. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego*, [w:] tegoż, *Legends nowocześnieści*, s. 117).

⁶ Cz. Miłosz, *List do Denise*, [w:] tegoż, *O podrózach w czasie*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 2004, s. 152–153. Por. z uwagą z 1938 r.: „Z wielką radością powitać rozwój spirytualizmu, jaki dokonał się ostatnio w sztuce. [...] Coraz więcej pisarzy ma odwagę przyznawać, że są katolikami, a przeżycia religijne obierać za podstawę swoich książek. Niestety, dla jakże niewielu z nich katolicyzm jest czymś więcej niż obroną ładu, ładu moralnego i państwowego! Jakże niewielu z nich ma jeszcze niespokojne poszukiwanie sprawiedliwości!”, Cz. Miłosz, *O milczeniu*, [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, oprac. A. Stawiarska, Kraków 2003, s. 205.

czuję się w obowiązku stwierdzić, że nie jestem poetą katolickim. [...] Byłbym szczęśliwy, gdyby moje książki służyły ludziom w szerokim sensie tego słowa nabożnym. I jeżeli zajmowałem się pisarzami religijnymi, jak Simone Weil i Lew Szestow, jeżeli tłumaczyłem i tłumaczę Biblię, to nie bez ukrytej intencji: chciałem może pokazać, że nie są to czynności zastrzeżone dla, jeżeli tak rzec wolno, katolików zawodowych⁷.

Strategia przyjęta przez Miłosza miała zabezpieczyć jego twórczość przed dewaluacją i marginalizacją, by mógł dotrzeć do grona czytelników, na których zależało mu najbardziej. Miała pozwolić temu pisarstwu wpisać się w główny nurt sztuki współczesnej, czyli niejako złożyć na ołtarzu nowoczesności należną jej daninę silnej tożsamości religijnej; i w końcu – zapobiec wpadnięciu tej poezji w koleiny religijności typu narodowego, „plemiennego”, które to niebezpieczeństwo zdaje się według Miłosza czyhać szczególnie niecierpliwie na twórców piszących w języku polskim. Wskazane zagrożenia nie skutkowały jednak porzuceniem przez Noblistę poszukiwań religijnych ani prób ich artykulacji w swojej twórczości. Raczej tym więcej wkładał w nie wysiłku, przymierzając w tym celu w kolejne maski i ćwicząc się w artystycznym rzemiośle.

Uwagi Miłosza, jakoby autoidentyfikacja twórcy jako pisarza katolickiego czy – szerzej – religijnego skazywała go na marginalizację ze strony krytyki literackiej i przez to nikły odbiór czytelniczy, są niepozabawione racji. Na ten problem wskazuje Joan Ward w książce *Christian Poetry in the Post-Christian Day*⁸. Zastosowany przez nią termin „doba post-chrześcijańska” nawiązuje do tytułu książki Gabriela Vahaniana⁹, w której został opisany „klimat kulturowy, w którym wspólnota wierzeń i wiedzy została podważona”, przy założeniu, że wcześniej taką wspólnotę tworzyło chrześcijaństwo. Konsekwencją zaniku takiej kolektywnej ramy odniesienia są problemy natury komunikacyjnej między twórcami sztuki a ich audytorium, w tym – poetami o zapleczu chrześcijańskim. Wyrosłe na tym gruncie uprzedzenia mogą cechować „zwykłych” odbiorców współczesnej poezji, ale szczególnie problematyczną barierę stanowią dla czytelników „profesjonalnych”. Wynika to co najmniej z dwóch przyczyn – ich silnego uwikłania w obowiązujący w danej chwili dyskurs historycznokulturowy oraz z faktu, że pogranicze literatury i religii jest obszarem trudnym do uchwycenia za pomocą metajęzyka, między innymi ze względu na emocje, jakie potrafi bu-

⁷ Cz. Miłosz, *Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u dnia 11 czerwca 1981 po otrzymaniu doktoratu honoris causa*, „W drodze” 1981, nr 10, s. 66.

⁸ J. Ward, *Christian Poetry in the Post-Christian Day: Geoffrey Hill, R.S. Thomas, Elizabeth Jennings*, Berlin-Wien 2009.

⁹ G. Vahanian, *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961.

dzić w odbiorcy¹⁰. Pora przejść na stronę interpretatorów Miłosza i przyrzec się, jak wskazana problematyka jest rozgrywana w ich tekstach.

Problemy recepcji

„Gdzie szukać zatem ukrytej jedności twórczości Miłosza?
Chyba nie może być dziś wątpliwości, że w strefie,
powiedzmy, metafizycznej, albo w szeroki znaczeniu – religijnej.”

Jan Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*

Recepcja twórczości Czesława Miłosza nie uchroniła się od wspomnianych zagrożeń, jednak jej rozpiętość w czasie oraz wielość i format krytyków literackich i myślicieli mających wpływ na jej kierunek pozwala wskazać na szereg tekstów trafnie rozpoznających to, co poeta starał się „zaszyfrować”. Już w roku 1937 Alfred Łaszowski zanotował: „Czytając *Trzy zimy* myślimy o renesansie liryki metafizycznej”¹¹. Przypomniał o tym Zdzisław Łapiński w roku 1980, stwierdzając zarazem, że za istotne „podglebie” twórczości Miłosza można uznać tematykę religijną dopiero na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat (wcześniejszego Miłosza Łapiński postrzega jako poetę politycznego)¹².

Przełomowym momentem dla recepcji tej twórczości był rok 1981, po otrzymaniu przez autora Literackiej Nagrody Nobla, jego przyjeździe do Polski oraz zniesieniu zakazu publikacji tekstów sygnowanych jego nazwiskiem i o nim traktujących. Podczas ówczesnej wizyty w kraju Miłosz odebrał, jak już wspomniałam, doktorat *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; przy tej okazji Irena Sławińska wygłosiła laudację zatytułowaną *Religijny horyzont w twórczości Miłosza*¹³. Wykształcona w przedwojennym Wilnie badaczka wymieniła wówczas kilka formuł, jakie brała pod uwagę, zastanawiając się nad nazwaniem tego, o czym chciała powiedzieć: „Miłosz i religia” lub „poezja Miłosza i *sacrum*”. Uznała je

¹⁰ Zob. np. K. Dybiak, *Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.

¹¹ A. Łaszowski, *Miłosz Czesław: „Trzy zimy”*, „Nowa Książka” 1937, z. 10 (za: Z. Łapiński, dz. cyt., s. 27).

¹² Zob. Z. Łapiński, *Między polityką a metafizyką. O poezji Czesława Miłosza*, [w:] *Poznanie Miłosza 2, cz. I: 1980–1998*, pod red. A. Fiuta, Kraków 2000, s. 26. Dalej: „Stąd już w samych formach wypowiedzi poetyckiej nawiązanie do różnych utrwalonych wzorów religijności, do pieśni nabożnej, litanii, parabol, medytacji, pouczenia, parafrazy biblijnej czy spowiedzi”, s. 27. Oraz – dążenie do wysokiego stylu języka. Przy czym Łapiński zastanawia się nad przydatnością/ aktualnością obrzędowych inspiracji takiego języka w poezji, wskazując na alternatywę – język mistyki, wyrastający z doświadczenia indywidualnego, a nie społecznego (por. „sprzeczność między religią prywatną a religią obrzędu”).

¹³ I. Sławińska, *Religijny horyzont w twórczości Miłosza*, „W drodze” 1981, nr 10.

jednak za zbyt szerokie. Jak zauważyła: „Poezja Miłosza wymyka się [...] ustalonym kategoriom: jej wymiar czy odniesienie religijne urasta poza przyjętymi rubrykami”¹⁴. Rozwinęła tę myśl następująco:

Wiele prac o utworach religijnych poety porządkuje materiał wokół form czy gatunków literackich (hymn, oda, psalm, modlitwa) albo też wokół postaci (Chrystus, Maryja Panna, Hiob, św. Paweł) – lub też interesuje się problemami i motywami tych utworów (wyróżniając utwory pasywne, rezygnacyjne, biblijne...). Ale *casus* Miłosza jest taki, że niełatwo byłoby wyróżnić wiersze religijne w jego poezji, a wymienione przed chwilą kategorie okazałyby się zawodne: nie powtarzają się w jego poezji ani motywy, ani postaci; oka tak skonstruowanej siatki są dla poezji Miłosza za duże, łatwo by się przez nie prześlizgnął. Poezja ta po prostu nabrzmiewa z biegiem lat czyjąś obecnością, czymś obrazem na horyzoncie, „straszne obłoki” z czasów młodości prześwieła w końcu dobre światło, a wiersze opiewają tak niezwykle dary Boga, jak pogodny poranek nad zatoką¹⁵.

Zaproponowana przez badaczkę typologia i ilustrujące ją przykłady pozwalają dostrzec, że „religijne” jest przez nią utożsamiane z „chrześcijańskim”, czy wręcz „katolickim”. To częste w polskojęzycznym dyskursie (nie tylko literaturoznawczym) nadużycie semantyczne, znacznie utrudniające uchwycenie sakralnych znaczeń w tekstach tego obszaru kulturowego. Poczucie niewystarczalności własnego aparatu badawczego prowadzi Sławińską do wniosku, że „horyzont religijny twórczości Miłosza – to jednak przede wszystkim afirmacja bytu, zgoda na urządzenie świata, z jego bólem, w którym brodzimy po kolana”¹⁶. Dochodzi zatem do przejścia między konkretem chrześcijańskiej dogmatyki i tradycji a filozoficzną abstrakcją.

Właśnie stosunek twórczości Miłosza do „bytu”, czyli jej ontologia bądź metafizyka stanowiły przedmiot szczególnego zainteresowania wielu krytyków literackich, między innymi Aleksandra Fiuta, Jana Błońskiego i Mariana Stali. Niewątpliwie wynika to z relatywnej wolności słownika opierającego się na tym pojęciu od obciążeń konfesyjnych i z łatwości powiązania go ze słownikiem *stricte* literaturoznawczym. Dobrym przykładem takiej decyzji jest wybór tekstów Miłosza dokonany przez Joannę Gromek opatrzony tytułem *Metafizyczna pauza*. We wstępie redaktorka zauważa:

W największych bowiem dokonaniach [...] Miłosza, wyczuwalny jest ton religijny – w bardzo szerokim sensie. Mieści się w nim sposób widzenia świata, rozumienia ludzkiego losu, odpowiadania na stawiane przez życie

¹⁴ Tamże, s. 69.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 76.

trudności, a także to, co wydaje się być najistotniejsze w tej twórczości – skoncentrowanie na istocie bytu, na tym, co absolutne, na przeżywaniu świata jako daru. Sam autor mówi o podobnych zainteresowaniach jako o poszukiwaniu substancjalności człowieka, ukrytego ładu istnienia, jako o walce przeciwko naciskowi nicości¹⁷.

Gromek proponuje to wszystko nazwać „warstwą metafizyczną tego piarstwa”¹⁸. Ten tryb interpretacji utrudnia jednak uwzględnienie historycznego, instytucjonalnego i wspólnotowego aspektu religijności, który przecież dla dzieła Miłosza ma ogromne znaczenie. Z podobnym problemem mierzy się grupa badaczy wybierających posługiwanie się zaczerpniętym z fenomenologii religii terminem *sacrum*, do których należą Jacek Dąbala i Zofia Zarębianka. Właściwy tej dyscyplinie ahistoryczny styl badania pociąga za sobą ryzyko abstrahowania od kulturowych uwarunkowań religijnych znaczeń analizowanych tekstów oraz zacierania różnic pomiędzy poszczególnymi tradycjami¹⁹.

Pojęcie religijności może stanowić antidotum na te problemy, o ile towarzyszy mu pytanie „jaka tradycja i instytucja religijna funduje dany splot semantyczny”. Taka perspektywa wymaga jednak konfrontacji z możliwością zatarcia granicy między interpretacją utworów a pytaniem o tożsamość religijną ich autora. Zdecydował się na to między innymi ksiądz Jerzy Szymik w książce *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza* (Katowice 1996), konsekwentnie pytając o stosunek treści utworów poety do dogmatyki katolickiej²⁰. Również myśliciele związani z innymi niż katolicka denominacjami mogą dokonywać podobnie redukcjonistycznych

¹⁷ J. Gromek, *Wstęp*, [w:] Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, oprac. J. Gromek, Kraków 1995, s. 8.

¹⁸ Terminem „metafizyka” posługuje się także A. van Nieukerken w książce *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1997; można tu również przypomnieć słynne sformułowanie Michała Pawła Markowskiego o „kiczu metafizycznym”, którego przykładem miałyby być późna twórczość Miłosza (tegoż, *Bezpłodne przepędzanie czasu*, „Tygodnik Powszechny” listopad 2005).

¹⁹ Por. J. Dąbala, *Sacrum w poezji Czesława Miłosza*, „Więź” 1992, nr 7 i tegoż, *Sarkazm i trawestacja sacrum w poezji Czesława Miłosza*, „W drodze” 1984, nr 11; Z. Zarębianka, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku: od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001 oraz tejeż, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć – duch (owość) – wtajemniczenia*, Tyniec 2014.

²⁰ Sam Miłosz skomentował tę pozycję: „Ta książka jest dla mnie tak wygodna, że gdybym miał stanąć przed trybunałem inkwizycji, odsyłałbym do poszczególnych stron czy akapitów w swojej obronie. Ale książka ks. Szymika porusza także problem manicheizmu występujący w mojej twórczości. Bardzo silnie pogodzący w mojej twórczości. To jest problem, z którym nie może sobie poradzić wielu ludzi w XX wieku: nie mogą pogodzić idei osobowego Boga ze straszliwymi okrucieństwami tego stulecia. Bo jak pogodzić ideę dobrego z anihilacją, z wytipieniem milionów Żydów. Ten problem jest niemożliwy teologicznie do rozwiązania”, Świadek wieku. Z Cz. Miłoszem rozmawia A. Koss, *Rozmowy polskie*, t. 2, s. 127.

zabiegów²¹. Nie przekreśla to jednak możliwości posługiwania się kategorią religijności w interpretacji literatury przy znacznie większym otwarciu na to, co może znaczyć zinstytucjonalizowana tradycja, w której dany utwór znajduje oparcie. Marek Zaleski jest jednym z badaczy otwierających taką możliwość, choćby zadając retoryczne pytanie: „Czyż nie zdarza się, że poeta staje się pośrednikiem wieczności, i czy jego praca nie nabiera niekiedy znaczenia religijnego?”²².

Pewną wrażliwość na historyczno-kulturowy aspekt religijnych znaczeń tej twórczości wykazują Zbigniew Kaźmierczyk i Agata Stankowska w swoich niedawno opublikowanych książkach²³. Gdański badacz skupia się jednak na indywidualnej biografii Miłosza, pisząc o „gnostyckim doświadczeniu egzystencji” wyrażonym w przedwojennej twórczości poety, w niewielkim stopniu interesując się natomiast innymi autorami czy zjawiskami tego okresu. Stankowska relacjonuje z kolei szereg dyskusji, w które uwikłana była ta twórczość przez okres niemal stu lat, próbując określić stanowisko Miłosza, interpretuje jednak jego religijne poszukiwania w paradygmacie sekularyzacyjnym. W efekcie sytuuje *Ziemię Ulro* jako próbę cofnięcia się do przednowoczesnej wizji kosmosu i człowieka, czyniąc tę książkę anachroniczną, w znaczeniu: przynależną do czasu, który bezpowrotnie minął.

Rozprawa Stankowskiej pozwala dostrzec jeszcze jeden z nurtujących miłoszologię problemów: jej parafrazystyczność, czyli silną zależność od autokomentarzy autora, prowadzącą do interpretowania tej twórczości w proponowanych przez Miłosza kategoriach. Najmocniejszą i niezaprzeczalnie poręczną ramą, na której niejednokrotnie opierał swoje wywody, jest formuła „sprzeczności jako dźwigni transcendencji” (autorstwa Simone Weil). Stwierdzenie, że religijny wymiar twórczości Miłosza rozgrywa się pomiędzy przeciwstawnymi biegunami, stało się przez to truizmem; czas postawić pytanie: dlaczego tak jest? Warunkiem możliwości zewnętrznego, zdystansowanego i potencjalnie krytycznego spojrzenia na język opisu twórczości proponowany przez Miłosza jest wypracowanie alternatywnego języka, który jednak nie wymagałby lekceważenia propozycji autora. Jego

²¹ Na przykład Ireneusz Kania tropi buddyjskie inspiracje twórczości Miłosza; za kluczowy impuls kierujący autorem w sięganiu do tej tradycji badacz uznaje pragnienie wyzwolenia się od pychy „ja”; w konsekwencji interpretuje *Traktat teologiczny* jako tryumf mędrca nad własną pychą, zob. I. Kania, *Największy triumf mędrca*, „Kontrapunkt” 11/12. Dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 2001, nr 47, s. 16.

²² Tegoż, *Zamiast, O twórczości Czesława Miłosza*, Kraków 2005, s. 155; podobne sugestie można znaleźć u Ewy Bienkowskiej w książce *W ogrodzie ziemskim. Książka o Miłoszu*, Warszawa 2004.

²³ Zob. Z. Kaźmierczyk, *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011; A. Stankowska, „żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nie”. *O twórczości Czesława Miłosza*, Poznań 2013.

brak skazuje badaczy na rekonstruowanie opowieści Miłosza, zamiast ją interpretować, wpisywać w szersze, mniej oczywiste konteksty.

Rozmach dzieła Miłosza, jego obszerność, złożoność formalna i problemowa, szerokie tło filozoficzno-teologiczne oraz historyczno-egzystencjalne, czy wreszcie (być może przede wszystkim) sławetna antynomiczność jako ulubiony zabieg dyskursywny sprawiają, że przykładanie jakiegokolwiek gotowego słownika do jej interpretacji skutkuje u czytelnika – a prawdopodobnie także badacza – wrażeniem redukcjonizmu. Już Aleksander Fiut, autor pierwszej monografii twórczości poetyckiej Miłosza, zauważył w zakończeniu swojej pracy: „wzajemna relacja między językiem literatury i językiem filozofii, albo, dokładniej: specyfika takiej mowy, która łączy w jedno właściwości obydwu, nie została dotychczas, jak się zdaje, wyczerpująco opisana. Główną przeszkodą jest chyba brak języka, którym taką specyfikę można by oddać”²⁴.

Obiecującymi miejscami dyskursu krytycznego są w tym przypadku momenty, w których dokonuje się jego przekształcenie poprzez analizowaną materię poetycką w stronę nowej jakości. Dotychczasowej miłoszologii udawało się dokonać takiego przesunięcia znaczeń dzięki poważnemu traktowaniu słownika o konotacjach religijnych zaczerpniętego z samego Miłosza (czyli takich słów jak *apokatastasis* czy *daimonion*). Praktyka ta wymaga jednak szczególnej wrażliwości na rozmaite, zmienne historycznie konotacje danego pojęcia w ramach dyskursu religijnego, w dziele samego Miłosza oraz w kontekście dyskursu literaturoznawczego.

Innym chętnie obieranym przez poetę sposobem wpisywania religijnej tożsamości w swoją twórczość jest metoda, którą zarysował już w młodzięcym szkicu *Radość i poezja*. Wskazuje tam na praktyki wyrastające z duchowości chrześcijańskiej jako źródło szczególnej jakości. Poezja miałyby ją zyskiwać „nie przez tematykę, nie przez propagandę hasła, ale wyłącznie przez tę dyscyplinę, jaka poetów świadomych swojej tradycji chrześcijańskiej do siebie zbliża, podczas gdy wielu poetów cieszących się sławą poetów religijnych jej nie zna i znajduje się przez to poza linią ciągłości europejskiej sztuki”²⁵. Wobec dewaluacji doktrynalnych znaczeń ostoją wartościowych twórczo zasobów okazują się proponowane przez religię praktyki, które w późniejszej twórczości Miłosza przyjmują postać

²⁴ A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Paryż 1987, s. 250.

²⁵ Cz. Miłosz, *Radość i poezja*, [w:] tegoż, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931–1939*, Kraków 2003, s. 279.

inspirowaną zarówno chrześcijańskimi ćwiczeniami duchowymi, jak i dalekowschodnią medytacją²⁶.

Silnie rozwinięta i wyraźnie artykułowana przez Miłosza świadomość wagi uwarunkowań historycznych i kulturowych dla twórczości tak własnej, jak i całej „gildii poetów”, do której przynależność deklarował, sprawia, że zrozumienie jego tekstów wymaga uwzględnienia okoliczności, w których powstawały. Czynniki te są słabo obecne w dotychczasowych interpretacjach interesujących mnie aspektów dzieła poety. Zwiększający się dystans czasowy od momentu zamknięcia omawianej twórczości, a także przemiany kulturowo-polityczne zachodzące w Polsce skutkują zmianą tej sytuacji, która dokonuje się w miłoszologii już od pewnego czasu. Możliwość wpisania religijnych aspektów dzieła Miłosza w szerszy kontekst otwiera, jak sądzę, zwrot postsekularny w badaniach kulturowych oraz myśli filozoficznej i społecznej, jako perspektywa eksplorująca złożoność relacji między religią a nowoczesnością.

Karina Jarzyńska

**From tracking the sacrum to post-secular studies.
On exploring religious aspects of Czesław Miłosz's work**

The article explores relations between Czesław Miłosz's views on possibility of articulating religious experience in modern literature and the critical reception of his work. It distinguishes several approaches to this subject by the critics, some of them labeling Miłosz's poetry as 'religious' (I. Sławińska), some checking its theological correctness (J. Szymik), others applying ontological categories to its interpretation (i.e. A. Fiut) or taking inspiration from phenomenology of religion (Z. Zarębianka). The article signalize the lack of historical sensitivity of those perspectives and points out post-secular turn as a chance of more accurate and interesting interpretation of Miłosz's literary work.

Key words: Czesław Miłosz, post-secular turn, cultural history of literature, literature and religion, modernity

Słowa kluczowe: Czesław Miłosz, postsekularyzm, kulturowa historia literatury, literatura a religia, nowoczesność

²⁶ Obszarów, na których Miłosz eksplorował możliwość nowych, adekwatnych do aktualnych warunków kulturowo-historycznych form artykulacji religijnych doświadczeń i przeświadczeń, jest znacznie więcej; sporządzenie ich rozbudowanej listy przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.

Piotr Bogalecki

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej

Abstract

The Rejected Stone? Postsecularism as a Perspective for Interpreting Polish Literature and Culture

In comparison to other theoretical orientations of recent years, postsecularism does not seem to offer favourable conditions for studying Polish culture. The possibility of transferring postsecular literature studies (J. McClure) to the field of Polish literature may seem disputable; the hitherto taken attempts, briefly presented in the article, show that as a potential “cornerstone” of new readings in Polish literature, postsecularism has been rejected. Presenting potential benefits which could be yielded by adopting postsecularism as a foundation for an alternative history of selected phenomena within modern Polish culture (chiefly literature, but also cinematography, visual arts and music), the author points at research problems whose complexity and importance can be revealed only by a failure which threatens each attempt at formulating a holistic history of literature and culture. Those research problems include: the intrinsically non-religious uses of religious language in literature; the diversity of poetics of profanity and blasphemy, the role of Communism in literary texts using the language of religion, the performative and political character of literary theologies of the Communist Poland; and secularization of the West as the topic and context of Polish-language literary texts.

Słowa kluczowe: postsekularyzm, historia literatury polskiej, teologia i literatura, sekularyzacja, metodologie badań literackich

Keywords: postsecularism, history of Polish literature, theology and literature, secularization, research methods in literary studies

Chociaż zasugerowane w tytule zestawienie biblijnego kamienia węgielnego, *rosz pina*, ze współczesną myślą postsekularną wydać się może cokolwiek pretensjonalne, jego historia dobrze wprowadza w problematykę niniejszego artykułu. W architekturze epok dawnych stanowił kamień węgielny rzeczywistą podstawę budowli – główny element konstrukcyjny o charakterystycznym kształcie, spajający ściany i będący w sensie dosłownym głowicą węgla, czyli narożnika, w jakim musiał być umieszczony. Znaczenie to wykorzystują często cytowane wersety Psalmu 118: „Kamień odrzucony przez budujących / stał się kamieniem węgielnym. / Stało się to przez Pana: / cudem jest w oczach naszych”¹. W kulturze chrześcijańskiej – za sprawą tego i innych mesjańskich proroctw Biblii hebrajskiej (jak Iz 28,16 czy Za 3,9) oraz nawiązujących do nich określeń Chrystusa (Mt 21,42; Mk 12, 10–11; Dz 4,11; Ef 2,20; 1 Kor 3, 11; 1 P 2,7) – zajmował kamień węgielny miejsce centralne: zarówno w planie teologiczno-alegorycznym, jak i legislacyjnym czy estetycznym. Jak uświadamia nam lektura klasycznej już *Symboliki świątyni chrześcijańskiej* Jeana Hani, towarzyszyła temu stopniowa utrata znaczenia architektonicznego; kamień węgielny przestał być głazem o określonym kształcie, a rozpadł się na kilka elementów, których „zwyczajowo przyjęte nazwy” (kamienie „fundacyjne”, „fundamentalne” itd.) „z dawien dawna były mylone”². W końcu przyjął on postać „zwornika sklepienia” (kamienia „szczytowego”); chociaż element ten kładziono, rzecz jasna, na końcu, w przestrzeni symbolicznej wciąż pozostawał kamień węgielny początkiem świątyni – „zasadą» budowli, zasadą oczywiście «logiczną», a nie «chronologiczną»”³. Również dziś kładziemy pod nowe budynki kamienie węgielne, ale pozostaje to co najwyżej po weberowsku odczarowanym obyczajem, a zatem – jak powiedzieliby niektórzy – pustym gestem, podobnym do pozostawiania wolnego nakrycia na wigilijnym stole. Jako tego typu puste znaczące funkcjonuje też kamień węgielny w języku, przeciętnemu użytkownikowi kojarząc się raczej z górnictwem niż z domostwem – z węglem raczej niżli z węglem.

Rzecz jasna, tego typu „kamieni węgielnych” – okruców całościowego porządku religijnego – mamy (w języku, literaturze, kulturze) całe mnóstwo. W pewnym uproszczeniu powiedzieć można, że myśl postsekularna zajmuje się właśnie nimi. Nie bada ona jednak ich genealogii (czy może: geologii), skupiając się na odsłanianiu kolejnych tekstowych (tektonicznych) warstw ich ewolucji. Nie pragnie ich też – Boże broń! – ponownie zaczarowywać, próbując przeistaczać je w jakiś rodzaj kamieni alchemicznych. Niespecjalnie interesuje się również, bez wątpienia nadal obecnymi, „żywymi kamieniami” autentycznych konfesyjnych zawierzeń. Zajmuje się za to sposobem istnienia rozmaitych odprysków tego, co religijne, we współczesnych, podlegających wyraźnym procesom sekularyzacyjnym, społeczeństwach, w których zdarza

¹ Ps 118, 22–23. Podaję za Biblią Tysiąclecia (Poznań 2003).

² J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A.Q. Laviqne, Kraków 1998, s. 116.

³ *Ibidem*, s. 117.

się im pełnić bardzo różne, nierzadko odległe od macierzystych i w tym sensie niewłaściwe, funkcje. Postsekularyzm rozumieć można zatem jako wyrosłą na glebie późnej nowoczesności próbę reinterpretacji zagadnień teologicznych i religijnych, wiodących dziś żywoty świeckie, nieoczywiste i widmowe. To ostatnie określenie nie pada tu przypadkowo – opublikowane w 1993 roku *Widma Marksa* Jacques'a Derridy uznawane są za jeden z założycielskich tekstów filozoficznego postsekularyzmu. Nie powinniśmy jednak zapominać, że badaczem, który jako jeden z pierwszych świadomie posługiwał się tym terminem, był literaturoznawca, John McClure⁴. W swojej najważniejszej pracy na ten temat – książce *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison* – analizując powieści wymienionej w tytule dwójki, a także teksty takich pisarzy, jak Don DeLillo czy Michael Ondaatje, zaproponował amerykański badacz trzy wyznaczniki powieści postsekularnej: „zwrot bohaterów o świeckich umysłach ku religijności”; „religijne zakłócenie świeckich konstrukcji świata przedstawionego” oraz „przeformułowanie dramatycznie «osłabionej» religijności w duchu świeckich, postępowych wartości i koncepcji”⁵. Warto podkreślić znaczenie tej ostatniej cechy, akcentującej słaby (w Vattimowskim sensie tego słowa) status postsekularnych propozycji, których „duchowa trzeźwość” wyraźnie odróżnia je od mistycyzujących, próbujących ponownie „podać świat zaczarowaniu”, utworów zainspirowanych New Age⁶. W postsekularnym kluczu interpretuje się zatem utwory takich powieściopisarzy współczesnych, jak na przykład John Maxwell Coetzee, Orhan Pamuk, Salman Rushdie czy Zadie Smith, oraz fundamentalne dla historii literatury światowej dzieła Jamesa Joyce'a, Gustave'a Flauberta, a nawet Johna Milтона. Dodać trzeba wszakże, iż nie każde tego typu odczytanie przynosi z sobą prostą, retrospektywną „postsekularyzację” tego czy innego kanonicznego autora, na mocy której świętować mielibyśmy dziś jakąś nową, quasi-świecką formę jego kanonizacji. Wielu badaczy za wystarczająco produktywny uznaje sam gest zestawienia różniących się od siebie perspektyw i postaw, pozwalający uzyskać dający do myślenia efekt wyobcowania. Strategię taką przyjął chociażby Feisal G. Mohamed, autor zwracającej uwagę książki *Milton and the Post-Secular Present*, próbujący sprowokować „obustronnie krytyczny dialog presekularnej myśli Milтона i współczesnych postsekularnych stanowisk”⁷. Wielu też literaturoznawcom postsekularne rozwiązanie języków dało asumpt do odważniejszej lektury tekstów literackich pod kątem uwidaczniającej się w nich nieoczywistej i nierzadko nieortodoksyjnej refleksji teolo-

⁴ Zob. np. J. McClure, *Postmodern/Post-Secular: Contemporary Fiction and Spirituality*, „Modern Fiction Studies” 1995, t. 41, nr 1; a także: T. Umerle, *Literacki postsekularyzm Johna McClure'a*, „Wielogłos” 2015, nr 2.

⁵ J. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Kraków 2016, s. 15 [tłum. mod.].

⁶ *Ibidem*, s. 183.

⁷ F.G. Mohamed, *Milton and the Post-Secular Present: Ethics, Politics, Terrorism*, Stanford 2011, s. 7.

gicznej; przykładem mogłaby tu być Barbara Vinken, autorka inspirującego, inspirowanego pojęciami pasji i kenozy, odczytania dzieła Flauberta „jako chiazmu, pokrzyżowania Krzyża”, w którym „przekreślona została obietnica zbawienia we wszystkich jej religijnych i świeckich wariantach”⁸.

Kamień i krzyż. Postsekularyzm po polsku?

W Polsce stosunkowo szybko zainteresowaliśmy się postsekularyzmem jako nurtem refleksji filozoficznej: z początku dzięki tłumaczeniu i omówieniom ważnego wykładu Jürgena Habermasa *Wierzyć i wiedzieć* z 2001 roku, w którym wprowadził on pojęcie „społeczeństwa postsekularnego”⁹, następnie zaś przede wszystkim dzięki tekstom i seminariom Agaty Bielik-Robson, a także przekładom postsekularnych ksiązek Alaina Badiou, Giorgia Agambena czy Slavojka Žižka. Musiały pojawić się zatem i próby odniesienia postsekularyzmu do badań literackich; chociaż miały one charakter incydentalny i rozproszony, bywały, jak chociażby w wypadku tekstów Tomasza Mizerkiewicza¹⁰, inspirujące. W roku 2012 na łamach „Tekstów Drugich” ukazał się artykuł, którego wymowny tytuł, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury*, wydawał się zwiastować wzmożenie zainteresowania badaniami o charakterze postsekularnym. Karina Jarzyńska pisała w nim m.in. o konieczności zmiany „sposobu, w jaki myślimy i piszemy o literaturze”, o postulacie „przeformułowania charakteru literaturoznawczej gry językowej w duchu postsekularyzmu”, o projekcie „nowych odczytań [...] i, być może, przesunięć w obrębie uznawanego przez krytykę kanonu”, w końcu zaś – bagatela! – o konieczności „redefinicji dawnych i wypracowania nowych kategorii interpretacyjnych”¹¹. Przyznać trzeba – zadania to tytaniczne, co iść musiałyby jak po grudzie i ciążyć jak kamień u szyi...

Być może dlatego odrzuciliśmy kamień. Nie ufundowaliśmy na nim nowej historii polskiego modernizmu, nie daliśmy sygnału do kanonady, nie zrewidowaliśmy kanonu. Bogiem a prawdą, tak rozumiane „wyzwanie” postsekularyzmu w ogóle nie zostało podjęte, wyliczonych zaś postulatów nie poddano pod dyskusję. Wpłynęło na to z pewnością wiele czynników: od trudności z aplikacją terminu do społeczeństwa polskiego, przez stosunkowo silną pozycję rodzimej tradycji badań nad *sacrum* literackim, a być może i obecność wykraczającej poza jej ramy praktyki „świeckiego” wykorzystywania kate-

⁸ B. Vinken, *Flaubert Postsecular. Modernity Crossed Out*, Stanford 2015, s. 17.

⁹ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

¹⁰ Zob. T. Mizerkiewicz, *Literatura – przedmiot wiary?*, „Czas Kultury” 2009, nr 1, s. 60–68; *idem*, *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury*, „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka [w:] *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011, s. 479–490.

¹¹ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 295, 296, 298, 306.

gorii proveniencji religijnej (m.in. przez tak znaczących literaturoznawców, jak Michał Paweł Markowski czy Ryszard Nycz), aż do zmęczenia coraz to nowymi, w powszechnej opinii modnymi, lecz mglistymi, metodologiami czy językami interpretacyjnymi. Chciałoby się (postsekularnie?) dopowiedzieć – i chwała Bogu! Chwała Bogu, że oszczędzono mu tego typu przedsięwzięcia, a nam wszystkim – by sparafrazować tytuł pamiętnej książki Włodzimierza Boleckiego – polowania na postsekularystów w Polsce. Chwała Bogu nie z tego jednak powodu, że postsekularyzm jako taki stanowić miałby perspektywę zasadniczo obcą i nieaplikowalną do literatury oraz kultury polskiej (moim zdaniem jest bowiem akurat odwrotnie), lecz dlatego, że – jeśli ma on pozostać sobą – żadnej tego typu całościowej, ponadnarodowej i uniwersalizującej historii literatury fundować nie może. Byłoby to zasadniczo niezgodne z jego indywidualistycznym duchem i późnonowoczesnymi założeniami; stałoby też w sprzeczności z charakterem zjawisk, w których opisie warto sięgać po postsekularne narzędzia – zjawisk z założenia lokalnych, przygodnych, efemerycznych, które w taki też sposób manifestują się w tekstach kultury. Abstrahując już od sposobu pisania „widmowego” Derridy o współczesnym funkcjonowaniu religii, posłuchajmy, jak mówi o niej znacznie bardziej „przyziemny” McClure. Interesujące go powieści opisują nie tyle jednoznaczne i zdecydowane artykulacje religijności, ile tytułowe „półwiary”, a właściwie „wiary częściowe” (*partial faiths*), będące rezultatem podwójnego gestu „równoczesnego osłabienia i afirmacji religii”¹². Za Charlesem Taylorem pisze McClure o „tymczasowych, na wpół prowizorycznych” sposobach „identyfikacji z religią”¹³, podkreślając, że zawiązywane przez bohaterów interesujących go powieści „płynne” wspólnoty mają „niebezpiecznie kruche” i „niepewny status”, a ich samych cechuje „swoiste upodobanie do otwartości i tymczasowości”, szacunek dla „pluralizmu” i obawa przed postaciami religii mocno uwikłanymi w relacje władzy¹⁴. Koniec końców, postsekularyzm pozostaje tak samo „postnym” kierunkiem, jak poststrukturalizm czy postkolonializm, a zatem stanowi rodzaj dyskontynuacji czy dekonstrukcji stojącej za nim wielkiej narracji – w tym wypadku wielkiej opowieści europejskiego sekularyzmu.

Odrzucenie kamienia nie oznacza jednak końca postsekularyzmu w polskich badaniach literackich – zgodnie z biblijną logiką stanowić może dopiero ich właściwy początek. Wydaje mi się, że odrzucenie to (a właściwie zaniebdanie) może okazać się czymś w rodzaju szczęśliwej winy. Pozwoliło ono bowiem uwidocznic wiele obszarów, które domagają się bliższej analizy właśnie w perspektywie postsekularnej – jednak nie uniwersalistycznie pojmowanej i bez namysłu przeszczepianej na grunt polski z humanistyki zachodniej, lecz uwzględniającej specyfikę sytuacji polskiej, na czele z odgórną sekulary-

¹² J. McClure, *Półwiary...*, s. 28.

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2012, s. 35.

¹⁴ J. McClure, *Półwiary...*, s. 264, 150, 191.

zają PRL-u i jej konsekwencjami, opisywanymi przez takich socjologów, jak choćby Jose Casanova. Kamień odrzucony przez potencjalnych budowniczych wielkiej opowieści rozpadł się, ale jego odpryski nadal mogą stać się głowicami – tyle tylko, że znacznie mniejszych, lokalnych i fragmentarycznych narracji literaturoznawczych; znacznie skromniejszych domostw, w których jednak mielibyśmy możliwość od czasu do czasu się zatrzymać. W Polsce bowiem, zwłaszcza dziś, potrzebujemy postsekularnych domów wiary, bardziej otwartych i gościnnych niż te, do których zdążyliśmy się przyzwyczaić. Gdzie mamy ich, na Boga, szukać, jeśli nie w literaturze; jakże je budować, jeśli nie jej słowami? To o literaturze pisał wszak Derrida jako o ostatniej dostępnej nam dziś „religijnej resztkę, łączniku i przekaźniku tego, co święte”¹⁵.

Mapa i archipelag. Polska literatura postsekularna?

Polska literatura postsekularna nie jest rozległym stałym lądem, który przemierzać można wzdłuż i wszerz. Składają się na nią mniej lub bardziej wyizolowane wyspy (pojedynczy autorzy, a nawet pojedyncze teksty), na których – z dala od silnie spolaryzowanego centrum – miały szansę rozwinąć się frapujące, nierzadko endemityczne, formy duchowej wrażliwości. Co jednak istotne, wyspy te nader często wydają się tworzyć coś w rodzaju archipelagów. Pozornie osobne, są one powiązane, jednak nie związkami widocznymi gołym okiem; potrzeba odpowiednich narzędzi, by móc zejść pod powierzchnię, odkryć je, odsłonić.

Jakież to postsekularne archipelagi mogłyby ukazać się naszym oczom? Najbardziej oczywisty wydaje się archipelag złożony z tekstów powstałych po roku 1989, w których tradycja religijna wręcz programowo interpretowana jest już nie w stylu przyświadczenia, lecz raczej polemiki i zerwania. Odwołuję się tu do znanej typologii Wojciecha Gutowskiego¹⁶, w nawiązaniu do której o postsekularnym stylu interpretacji tradycji religijnej należałoby mówić jako o specyficznym przypadku ułamkowego, „słabego” przyświadczenia, którego warunkiem jest zerwanie, a żywiołem – polemika. Styl ów pozwala pewnej części autorów współczesnych interesująco wyzyskiwać możliwości, jakie dają poszczególne odmiany języka religijnego. Zarazem skutecznie, jak i subtelnie robią to tacy poeci, jak np. Justyna Bargielska, Edward Pasewicz czy Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, ale i Andrzej Sosnowski, a w końcu, ochrzczony wszak przez Wojciecha Bonowicza mianem „nieoczywistego

¹⁵ J. Derrida, *The Gift of Death & Literature in Secret*, transl. D. Wills, Chicago 2008, s. 157.

¹⁶ W. Gutowski, *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje [w:] idem, Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 5–24.

poety religijnego¹⁷, Marcin Świetlicki. W polskiej prozie ostatnich lat za odpowiadające McClure'owskiej charakterystyce uznać by można powieści tak różnych autorów, jak Ignacy Karpowicz (*Cud czy Ballady i romanse*), Marian Pankowski (*Ostatni zlot aniołów*), Jerzy Sosnowski (od *Apokryfu Aglai* do *Spotkamy się w Honolulu*) czy Olga Tokarczuk (również przed *Księgami Jakubowymi*¹⁸). Dopowiedzieć należy, że pewna część tekstów współczesnych jawić może się wręcz jako wprost zainspirowana toczonymi pod szyldem postsekularyzmu dyskusjami dotyczącymi współczesnego funkcjonowania religii¹⁹.

Pod wieloma względami bardziej interesujący od wymienionego wydaje mi się nieco starszy poetycki archipelag tworzony przez znakomite teksty takich autorów, jak Witold Wirpsza, Tymoteusz Karpowicz, Krystyna Miłobędzka czy Stanisław Barańczak. Jako poeci eksplorujący rozmaite języki codzienności i dyskursy władzy musieli oni wziąć pod lingwistyczną lupę także i język religii – odważnie wyzyskiwany już przecież w arcyważnych dla tej tradycji poetyckiej *Obrotach rzeczy* Mirona Białoszewskiego. Przez analogię do badań teolingwistycznych w językoznawstwie z jednej, a w swoistej kontrze do teologii z drugiej strony, poetów tych można z pewną dozą przekory nazwać teolingwistami. Ich „nieufność” i wysoka językowa metaświadomość pozwoliły im wykształcić unikatową formułę poetyckich poszukiwań duchowych, która przyniosła tak frapujące, wciąż niedoczytane tomy, jak choćby *Odwrócone światło* Karpowicza, *Sztuczne oddychanie* Barańczaka czy *Liturgia* Wirpsy²⁰. Istotne punkty nawigacyjne musiały stanowić dla nich osobne wyspy Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza, od lat zmagających się przecież z problemami wpływu historii, katolickiego wychowania i możliwości „życia bez Boga” na żywotność myślenia teologicznego i refleksji o religii w polskiej literaturze.

Samotną wyspę przypominać mogą również poświęcone idei absolutu, wierze i religii rozważania Stanisława Lema, którego „ułamne” bóstwo z zakończenia *Solaris* – „ograniczony w swojej wszechwiedzy i wszechmocy, omylny [...] Bóg... kaleki, który pragnie zawsze więcej niż może, i nie od

¹⁷ Zob. M. Świetlicki, *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych*, red. W. Bonowicz, Kraków 2007.

¹⁸ Zob. np. K. Kantner, *O religijności z marginesu. Dyskurs postsekularny w prozie Olgi Tokarczuk* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowska, Kraków 2015, s. 391–404.

¹⁹ W swoim przeglądzie potencjalnych polskich powieści postsekularnych wymienia i analizuje Karina Jarzyńska powieści publikowane przez środowiska „Krytyki Politycznej” oraz „Ha!artu” w okresie promowania przez nie idei postsekularnych; chodzi m.in. o teksty Tomasa Piątka, Piotra Czerskiego, Jasia Kapeli czy Jarosława Stawireja (zob. K. Jarzyńska, *Powieść postsekularna po polsku (rekonosans)* [w:] *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, red. A. Bielak, Lublin 2015, s. 181, 184–186).

²⁰ Więcej na ten temat zob. P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po 1968 roku w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.

razu zdaje sobie z tego sprawę²¹ – wydaje się zapowiadać „słabego Boga” Giannię Vattimo; nawet Fredric Jameson, którego zdaniem Lem jest „zdecydowanym ateistą”, rozważa „możliwość, że Solaris jest podobnie ułomną istotą jak my – ułomnym lub schorzałym bogiem podobnym do szalonego bóstwa u Schellinga, które stworzyło świat po to, by się uleczyć”²². Chociaż rozmowa Kelvina i Snauta z ostatniego rozdziału najsłynniejszej powieści Lema to bez wątpienia najbardziej znany teologiczny moment jego twórczości, podobnych rozważań jest u niego tak dużo, że w pełni zasadna może wydać się dziś postsekularna, „zadająca kłam tezie o radykalnej niezugadnialności nauki i *sacrum*”²³, próba rekonstrukcji i opisu przemian rzekomo „nieistniejącej teologii bóstw ułomnych”²⁴ z *Głosu Pana*, w myśl której założenia – jak ujmują to Jerzy Jarzębski – Bóg musiałby stanowić istotę „niezdolną do przeciwdziałania losowym rozprzężeniom porządku Bytu”²⁵.

Także jednak i wyspa Lema związana jest przecież z pewną częścią prozy PRL-u, reprezentowaną chociażby przez Jerzego Andrzejewskiego i Tadeusza Konwickiego, a cechującą się głęboko ambiwalentnym stosunkiem do religii oraz charakterystyczną konstrukcją „Boga niepewnych”²⁶, tyleż poszukujących, ile naznaczonych sceptycyzmem, bohaterów; jak trafnie ujęła to Anna Sobolewska, w tekstach, o jakich mowa, „sfera duchowości jest obwiedziona grubym *pas-partout* ironii”²⁷. Jeżeli w takim „obramowaniu” pojawia się

²¹ S. Lem, *Solaris*, Kraków 1994, s. 201–202.

²² F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Kraków 2011, s. 130, 134–135. J. Jarzębski zauważa, że choć pojawienie się „Obcości” zwiastuje u Lema „problemy najwyższego rzędu trudności, nie skazuje jednak na zupełny agnostycyzm. Ostatecznie Kelvin czegoś się jednak spodziewa, zostając na Solaris” (J. Jarzębski, *Przygody rycerzy św. Kontakt* [w:] *idem, Wszczęświat Lema*, Kraków 2002, s. 227). Natomiast Paweł Okołowski zwraca uwagę na interesującą wypowiedź pisarza z 2003 r.: „W zasadzie jestem agnostykiem, ale takim, który praktycznie sam siebie przekonał, że Bóg jest bardzo pozytywną siłą” (M.P. Wnuk, *Polowanie na kurdle, apokalipsa i brednie. Z wizytą u S. Lema*, „Prestiż” 2005, nr 4, s. 43. Cyt. za: P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010, s. 179). Por. A. Stoff, *Światopogląd polskiej science fiction* [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 267–290.

²³ J. McClure, *Półwiary...*, s. 269.

²⁴ S. Lem, *Głos Pana*, Kraków 2002, s. 17.

²⁵ J. Jarzębski, *Bóg, diabeł i list z kosmosu* [w:] S. Lem, *Głos Pana*, s. 235.

²⁶ Zob. T. Konwicki, *Kompleks polski*, Warszawa 1999, s. 132.

²⁷ A. Sobolewska, „Kompleks polski” Tadeusza Konwickiego [w:] *eadem, Maski Pana Boga. Szkice o pisarzach i mistykach*, Kraków 2003, s. 77. W swoim artykule powiązała badaczka „teologię cierpienia” Konwickiego z „protestancką «teologią apofatyczną» Bergmana”: „Wyduje się, że w pustych kościołach Bergmana i w polskiej kaplicy, pełnej żywych i umarłych, dochodzi do głosu podobne, religijne doświadczenie przebudzonego człowieczeństwa, będącego jedynym oparciem dla nadziei. Bohaterowie *Kompleksu, Zwierzoczekoupiora, Wniebowstąpienia* na próżno czekają na cud. Misterium wiary może się spełnić jedynie w odruchu solidarności z drugim człowiekiem,

mimo wszystko jakaś istota wyższa, to najczęściej – jak w ważnym artykule poświęconemu Schulzowi, Gombrowiczowi i Lemowi pisał Jarzębski – w postaci „Boga ateistów [...] w którego trudno im uwierzyć, ale od którego nie mogą się uwolnić”, który „pojawia się [...] jako konsekwencja pewnego stylu myślenia o świecie i o człowieku”, nie będąc przy tym jednak „wstępem do nawrócenia na wiarę”²⁸. Opisywana postać bóstwa rodzi się w umysłach zsekularyzowanych, dla których „opuszczenie religii i kościoła odbyło się gładko”, nie prowadząc do „męczących dramatów sumienia”²⁹; w tym sensie napisze Jarzębski, że „Bóg ateistów” nie jest „zazwyczaj żadną «pozostałością» po myśleniu religijnym”³⁰, lecz pojawia się – niejako po swojej śmierci – jako konsekwencja najgłębszych pisarskich poszukiwań. W podsumowaniu swego inspirującego artykułu wyraźnie sugeruje wręcz badacz zależność pomiędzy obecnością interesujących go rozważań a intelektualno-artystyczną rzetelnością pisarską: „Jak widać, «śmierć Boga» łatwo zadekretować – trudniej się z tego wywiązać, a refleksja metafizyczna musi się pojawić w najbardziej nawet ateistycznym dyskursie, jest niejako podstawowym kryterium jego poziomu, warunkiem wzniesienia się ponad banał antykościelnej agitacji”³¹.

Podążając za Jarzębskim, tropiącym „naiwnego [...] niczym z oleodruku lub romansu” Boga Schulza oraz „dziwaczego, ułomnego, arbitralnie wykoncypowanego” Boga Gombrowicza³², należałoby spróbować zreinterpretować tę część literatury dwudziestolecia, która na sekularystyczne rozpoznania zareagowała nie wrogo, lecz twórczo i w której zadaniu realistycznego odwzorowania procesów zeświecczenia towarzyszyło pragnienie udzielenia na nie inwencyjnej literackiej odpowiedzi. Rdzeń takiego, sukcesywnie odsłanianego, archipelagu musiałyby tworzyć nie tylko teksty Gombrowicza i Schulza, ale również Witkacego, Iwaszkiewicza czy Wata (myślę tu zwłaszcza o omawianym już pod tym kątem *Bezrobotnym Lucyferze*³³), a w końcu

«bliźnim» od wódki i od kolejki” (*ibidem*, s. 70). Nowych odczytań z wykorzystaniem postsekularnych narzędzi wydają domagać się dziś również i teksty wyodrębnionych przez Ewę Wiegandt pisarzy „świadomości kryzysowej”, którzy „przedstawiają proces i stan zapomnienia tradycji religijnej oraz poddają go wartościowaniu”, zderzając tym samym „elementy katastroficzne z elementami sacrum” (E. Wiegandt, „*Jak trwoga, to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości J. Wittlina, J. Strykowskiego, T. Różewicza i M. Białoszewskiego* [w:] *Proza polska w kręgu...*, s. 383).

²⁸ J. Jarzębski, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem* [w:] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997, s. 183.

²⁹ *Ibidem*, s. 198.

³⁰ *Ibidem*, s. 183.

³¹ *Ibidem*, s. 199.

³² *Ibidem*, s. 185, 191.

³³ Zob. np. S. Wysłouch, *Diabeł zsekularyzowany, metafizyka zsekularyzowana, świadomość postsekularna* (o „*Bezrobotnym Lucyferze*” Aleksandra Wata) [w:] *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, red. A. Czyżak, Z. Kopeć, Poznań 2011. Por. R. Knapek, *Tropy sekularyzacji w prozie dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 2016, s. 203–225.

i Leśmiana, którego Michał Paweł Markowski nazywał jednym z „największych poetów religijnych XX wieku” z tego wszakże powodu, że „niebo, które się w jego poezji pojawia tak często, bywa «pustym niebem»”³⁴. Pustka ta majaczyła już na „horyzontach religijnych” pisarzy prozy Młodej Polski, zaś rozmaite intensywne próby jej zapelnienia (wymienia tu Lesław Eustachiewicz m.in. prozę Niemojowskiego, Reymonta i Żuławskiego, „manicheizm Żeromskiego, satanizm Przybyszewskiego, zawily jak symboliczny labirynt mistycyzm Micińskiego”³⁵) nabrałyby z pewnością innych sensów, gdyby umieścić je w perspektywie społecznej i potraktować jako próby literackich interpretacji obserwowanych procesów zeświecczenia. Stosunkowo rzadko reakcje te przybierały postać pogłębionych propozycji intelektualnych; nie przez przypadek tak duże zainteresowanie autorów identyfikowanych z postsekularyzmem budzi kapitalny wyjątek dzieła Brzozowskiego, którego model nawrócenia i stosunek do religii uznają oni wręcz za paradygmatyczne dla współczesnych poszukiwań duchowych³⁶. W końcu wielkim wyzwaniem badawczym byłoby prześledzenie dziewiętnastowiecznych nieantagonistycznych literackich reakcji zarówno na obserwowane procesy zeświecczenia, jak i na losy postulowanych projektów sekularyzacyjnych pozytywizmu – chociażby u Prusa, którego Wokulski, wchodząc do kościoła, zapytuje przecież: „Co to jest za ogromny gmach, który zamiast kominów ma wieże, w którym nikt nie mieszka, tylko śpią prochy dawno zmarłych?... Na co ta strata miejsca i murów, komu dniem i nocą pali się światło, w jakim celu schodzą się tłumy ludzi?”³⁷. Strata kamieni, zaiste odrzuconych, zaprawdę przypominających „grobowce i pomniki Boga”³⁸... Czy jakimś cudem można ogrzać się jeszcze w ich „światle”?

Skoro pytanie to rozbrzmiewa również w literaturze polskiej, zaś przygody zsekularyzowanej świadomości, która mimo wszystko podejmuje wzmózone duchowe poszukiwanie, znalazły w niej swoje cenne artykulacje – to czy nie powinny one doczekać się także i nowych, postsekularnych interpretacji? Ich przeprowadzenie niewątpliwie wymagać będzie rozwiązania nowych problemów badawczych, jakie w tym miejscu pozostaje mi jedynie wyliczyć. Należą do nich bowiem tak zróżnicowane zagadnienia, jak: możliwość wypracowania typologii stylów niereligijnego użycia języka religijnego w literaturze; próba określenia kierunków przemian właściwych literaturze religijnej konwencji, pojęć czy gatunków, takich jak modlitwa czy prorocstwo, mesjanizm czy epifa-

³⁴ M.P. Markowski, *Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007, s. 127.

³⁵ L. Eustachiewicz, *Horyzonty religijne polskiej prozy [w:] Proza polska w kręgu...*, s. 235.

³⁶ Zob. zwłaszcza: A. Bielik-Robson, *Inne nawrócenie. Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty [w:] Stanisław Brzozowski – (ko)reptycje*, red. T. Mizerkiewicz, A. Skrendo, K. Uniłowski, Katowice 2013, s. 243–264.

³⁷ B. Prus, *Lalka*, t. I, Warszawa 1966, s. 136.

³⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 111.

nia, parabola czy litania; poetyka i semantyka literackich mechanizmów profanacji i blasfemii; a także konieczność opracowania wielkiego, zapoznanego tematu funkcji poczucia humoru i śmiechu w literaturze wykorzystującej motywy religijne (McClure mówi nawet o nowym gatunku, „postsekularnej komedii duchowej”, w której „absurdalna przesada, ekstrawagancka profanacja i parodia” służą osłabieniu procesów zmierzających do „przekształcenia religijnej spekulacji w dogmatyzm i nietolerancję”³⁹). Nie sposób uciec też z jednej strony od zadania opisu performatywnych politycznych aspektów teologii literackich PRL-u, zaś z drugiej – od rzetelnego rozważenia zeświecczenia Europy jako tematu i kontekstu polskojęzycznych utworów emigracyjnych. W drugiej połowie XX wieku różnica między postrzeganiem religii w Polsce Ludowej a refleksją na jej temat podejmowaną w kontekście spontanicznie sekularyzujących się krajów Zachodu jawi się bowiem jako znacząca; najciekawsze postsekularne teksty Wirpisy, jak *Traktat skłamaný*, *Wýkorzenie* czy *Liturgia*, nie powstałyby, gdyby nie – jak ujmuje to sam poeta – kontakt z „wielkim miastem zachodnioeuropejskim”⁴⁰, z kolei postsekularna dykcja Karpowicza z wierszy krajowych interesująco załamuje się w tekstach pisanych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, z chwilą gdy sięga on po kody emigracyjno-mesjanistyczne.

Nie mniejszym wyzwaniem wydaje się zadanie uchwycenia oraz interpretacji rozmaitych form – mniej lub bardziej niejawnego, acz niekoniecznie przecież marginalnego – funkcjonowania motywów teologicznych i religijnych w polskiej nauce o literaturze. Na uwagę zasługuje tu nie tylko – inspirowany bezpośrednio autorami wiązany z myślą postsekularną – literaturoznawczy słownik ostatnich trzech dekad, w którym znaczącą rolę odgrywały takie pojęcia, jak niewyraźność czy epifania⁴¹, ale przede wszystkim udział okrucich tego, co religijne, w kształtowaniu się samej dyscypliny i jej kolejnych badawczych „zwrotów”. Kiedy Agata Bielik-Robson w swojej poświęconej twórczości literackiej i opublikowanej w ubiegłym roku książce rozwija Celanowski koncept „*deus absconditus* literatury” jako obecnej w niej „częstki świętości”⁴², jej rozważania wchodzą w interesujący dialog z wcześniejszymi o prawie trzydzieści lat intuicjami Władysława Panas, zgodnie z którymi „milczenie twórcy dzieła można nieśmiało porównać z milczeniem Boga, a nieobecność sensu – z koncepcją *Deus absconditus*”⁴³. Historia tego typu

³⁹ J. McClure, *Półwiary...*, s. 31.

⁴⁰ W. Wirpisa, *Berlińskie poematy*, „Wiadomości” 1976, nr 48, s. 2.

⁴¹ Zob. zwłaszcza: R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2012.

⁴² A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2015, s. 6.

⁴³ W. Panas, *Z zagadnień interpretacji strukturalno-semiotycznej* [w:] *idem, W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991, s. 63. Skoro zaś bezpośrednio po spostrzeżeniu, że „dzieła nie da się zmusić do przyznania słuszności interpretatorowi”, konstatuje Panas: „Interpretacja zawsze jest rodzajem metafizyki” (*ibidem*), uznać można, że otworzyć

reminiscencji i refrakcji tego, co religijne, w nowoczesnym myśleniu o literaturze – jak na przykład obecności metafory „wszechwiedzącego” narratora czy dyskusji o świeckości powieści⁴⁴ – z pewnością zasługuje na rzetelny i nieredukcjonistyczny opis, który odstąpić mógłby teologiczne zaplecze także i polskiego literaturoznawstwa.

Obrazy i oktawy. Poza literaturę?

Nie sposób wreszcie nie zadać pytania wykraczającego poza obszar badań literackich: czy i w kulturze polskiej ostatniego półwiecza przekraczające wąsko rozumianą wyznaniowość, postsekularne poszukiwania duchowe nie wydają się stanowić jednej z istotniejszych tendencji rozwojowych? Ich dostrzeżenie wydaje się łatwiejsze w recepcji zewnętrznej, w której uwagę zwracać musi, powracające niczym lejtmotyw, łączenie polskiego wkładu w kulturę z duchowością, etyką czy metafizyką (polska szkoła poezji, polska szkoła kompozytorska, polska szkoła filmowa itd.). A zatem, czy modelowym przykładem dzieła postsekularnego nie jest chociażby opowiedziana od końca i podejmująca przewrotną grę z tradycją *Pasja według świętego Marka* autorstwa Pawła Mykietyna, która, choć wyraźnie „stroni od charakteru kontemplacji typu religijnej”, to jednak – jak pisał Andrzej Chłopecki – „w nadzwyczajny sposób prowokuje do namysłu o nas, naszej wierze, naszej kondycji”, stając się „muzycznym dyskursem na temat: Jezus i my”⁴⁵. A jeśli tak, to może i pamiętna *Pasja* Krzysztofa Pendereckiego, która – obok innych uruchamiających odniesienia religijne, awangardowych z ducha dzieł jego autorstwa, a także podobnych w charakterze kompozycji Henryka Mikołaja Góreckiego – nie zasługuje przecież na to, by wymieniać ją dziś pośród wykazujących „skłonność do monumentalizmu i populizmu” partytur zasilających nurty „sorealizmu liturgicznego” (Stefan Kisielewski) czy „muzyki moralnego szantażu” (Dorota Szwarzman)⁴⁶? Zainspirowana myślą postsekularną analiza samych tylko biblijnych przetworzeń tekstowych w takich utworach wczesnego Pendereckiego, jak *Psalmy Dawida*, *Strofy* czy *Psalmus 1961*, stanowić mogłaby nie tylko cenny wgląd w problem twórczego wykorzystania tekstów religijnych, lecz także przyczynek do opisu postsekularnych poetyk współczesności. W jeszcze większym stopniu wydaje się to dotyczyć potencjalnych nowych inter-

próbuję on możliwość reinterpretacji utrwalonych sposobów rozumienia kategorii metafizyczności w badaniach literackich.

⁴⁴ Zob. np. R. Knapik, *op.cit.*, s. 21–83.

⁴⁵ A. Chłopecki, *Paweł Mykietyń „Pasja wg św. Marka”* [w:] *Warszawska Jesień w tekstach Andrzeja Chłopeckiego*, wyb. i red. M. Szoka, K. Naliwajek-Mazurek, Warszawa 2013, s. 170–171.

⁴⁶ D. Szwarzman, *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*, Warszawa 2007, s. 99; zob. też: *ibidem*, s. 74–75.

pretacji kina Peerelu, którego dyskretna „ukryta religijność”⁴⁷ funkcjonowała nade wszystko „jako pamięć” (D. Hervieu-Léger) – „rzeczywistość znakowa”, prowokująca widza do konkretnego „hermeneutycznego wysiłku”⁴⁸ – a którego „moralny niepokój” wyrastał przecież z napięcia pomiędzy świeckimi (obligatoryjnymi i obowiązującymi) a chrześcijańskimi (odziedziczonymi i opozycyjnymi) modelami życia i zaangażowania w rzeczywistość społeczną. W projektowanej próbie postsekularnego odczytania polskiej kinematografii wyjątkowe miejsce zająć musiały z pewnością – interpretowany przez Slavoję Žižka jako wykład „materialistycznej teologii”⁴⁹ – *Dekalog* Krzysztofa Kieślowskiego, choć w kluczu tym odczytywane mogą być również inne jego obrazy, takie jak *Trzy kolory* czy *Przypadek*; za sprawą postsekularnych interpretacji wymienionych tytułów jest Kieślowski najczęściej przywoływanym reżyserem w monografii *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, opublikowanej niedawno w serii *Routledge Studies in Religion and Film*⁵⁰. W interesującym nas kontekście odczytywane bywają także liczne powstające w ostatnich latach spektakle teatralne, jak choćby *Natan-mędrzec* Natalii Karczakowskiej, *Piosenki o wierze i poświęceniu* Przemysława Wojcieszka czy *Anioły w Ameryce* Krzysztofa Warlikowskiego⁵¹, a listę tę z pewnością można by wydłużyć (choćaby o niektóre sztuki Krystiana Lupy czy Jana Klaty). Być może jednak – co znacznie bardziej intrygujące, ale i z wielu względów bardziej produktywne – jako eksperyment *par excellence* postsekularny zobaczyć należałoby dziś, krytykowany z ambony przez kardynała Stefana Wyszyńskiego⁵², słynny spektakl *Apokalipsis cum figuris* Jerzego Grotowskiego, przez Konstantego Puzynę rozpatrywany jako opowieść „o powrocie Chrystusa. O powrocie dziś, pomiędzy nas”, w której „Chrystus [...] może oznaczać bardzo wiele bardzo różnych ludzkich spraw” i której udało

⁴⁷ T. Lubelski, *Ukryta religijność kina Peerelu* [w:] *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole 2002.

⁴⁸ Zob. A. Morstin-Popławska, *Jak daleko stąd do raju? Religia jako pamięć w polskim filmie fabularnym*, Kraków 2010, s. 45–46.

⁴⁹ Zob. S. Žižek, *Materialistyczna teologia Krzysztofa Kieślowskiego*, przeł. P. Mościcki [w:] *idem, Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, Warszawa 2007, s. 25–118.

⁵⁰ P. Coates, *The Evidence of Things Not Seen: Sound and the Neighbor in Kieślowski, Haneke, Martel* [w:] *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, red. C. Bradatan, C. Ungureanu, New York–London 2014, s. 91–109; C. Bradatan, *Entangled in God's Story. A Reading of Krzysztof Kieślowski "Blind Chance"* [w:] *ibidem*, s. 74–90. Warto dodać, że w cytowanej monografii zbiorowej swoje miejsce znalazła także analiza filmów Romana Polańskiego (zob. N. Abrams, *The Banalities of Evil. Polański, Kubrick, and the Reinvention of Horror* [w:] *Religion in Contemporary European...*, s. 145–165).

⁵¹ Od analizy dramatu Tony'ego Kushnera rozpoczyna zresztą swoje *Półwiary* McClure (zob. *op.cit.*, s. 13–15).

⁵² D. Kosiński, *Grotowski. Przewodnik*, Wrocław 2009, s. 296.

się utrafić „w jakiś żywy nerw współczesności”⁵³. Czyż zinterpretowane raz jeszcze, tym razem w postsekularnej perspektywie, na znaczeniu nie zyskałyby także koncepcje „teatru ubogiego” i „aktora ogołoconego”? Formulowane „według pojęć teologicznych”⁵⁴ i wyrosłe z inspiracji religijnej (między innymi z ożywiającej średniowieczny gatunek *parodia sacra* potrzeby „odświeżonego profanowania” mitu religijnego), odpowiadać miały one przecież na potrzeby „zbiorowości” współczesnej, która „nie jest zdefiniowana przez religię”, lecz „przeświadczenia umysłowe”⁵⁵ – i jako takie poszukiwać próbowały „świętości z pozycji niewierzącego [...], «świętości laickiej»”⁵⁶. Z pewnością zastanowić należy się również nad postsekularnym potencjałem artystycznych peregrynacji Tadeusza Kantora, w którego „teatrze śmierci” – przynajmniej od poprzedzającego *Wielopole, Wielopole* (1980) cricotażu *Gdzie są niegdyśiejsze śniegi* (1979) – łatwo dostrzec wzmożone zainteresowanie religią i tematyką eschatologiczną⁵⁷. Jeśli zaś wymienione działania rozpatrywać można w kategoriach poszukiwania nietradycyjnych wizualnych języków doświadczenia duchowego, to czy w ten sposób nie chciałoby być oglądane również i malarstwo Kantora, a także, między innymi, Andrzeja Szewczyka, Pawła Lewandowskiego-Palle, a w końcu, najwyraźniej może – Jerzego Nowosielskiego⁵⁸? A jednocześnie, czy jako próby poszukiwania Habermasowskiej „trzeciej drogi” funkcjonowania religii w społeczeństwach postsekularnych nie należałoby odczytać przynajmniej kilku przykładów polskiej sztuki krytycznej; pośród „najbardziej znanych” przykładów „blasfemicznej sztuki feminizmu”, jakie rozpatrywać należałoby „w postsekularnej perspektywie”, wymieniała Anne-Marie Korte *Więzy krwi* Katarzyny Kozyry i *Pasję* Doroty

⁵³ K. Puzyna, *Powrót Chrystusa* [w:] *idem, Burzliwa pogoda. Felietony teatralne*, Warszawa 1971, s. 49, 58. Z perspektywy niniejszego artykułu szczególnie ważne wydawać się może wyznanie Puzyny z zakończenia jego recenzji – „Na *Apocalypsis* patrzyłem z fascynacją nie tylko profesjonalną, choć katolicyzm i chrześcijaństwo są mi właściwie dalekie. Patrzyłem poruszony” (*ibidem*, s. 58) – jak i dopowiedzenie z późniejszego o dwa miesiące tekstu jego autorstwa, wskazujące na nieantagonistyczną logikę podejmowanej przez Grotowskiego refleksji nad religią: „W *Apocalypsis* nie ma «albo – albo», jest tylko «i – i». Jak w fizyce światła, gdzie teorie korpuskularna i falowa dopiero łącznie objaśniają zjawisko, aczkolwiek także są sprzeczne” (*idem, Załącznik do „Apocalypsis”* [w:] *idem, Burzliwa pogoda...*, s. 98). Por. D. Kosiński, *Emaus cum figuris. Ku teologicznemu wymiarowi sztuki Jerzego Grotowskiego* [w:] *Wierzyć i widzieć*, red. K. Flader, D. Jaszewska et al., Sandomierz 2013, s. 297–311.

⁵⁴ J. Grotowski, *Aktor ogołocony* [w:] *idem, Teksty zebrane*, red. A. Adamiecka-Sitek et al., Warszawa 2012, s. 255.

⁵⁵ J. Grotowski, *Teatr ubogi* [w:] *idem, Teksty zebrane...*, s. 252.

⁵⁶ J. Grotowski, *Aktor ogołocony*, s. 255.

⁵⁷ Zob. K. Flader-Rzeszowska, *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologia Tadeusza Kantora*, Warszawa 2015.

⁵⁸ Zob. np. A. Kostołowski, *Odyseje abstrakcji. Kilka uwag o abstrakcji i duchowości*, „Dyskurs. Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu” 2014, nr 18, s. 75–91.

Nieznalskiej⁵⁹. I w końcu – już na innym poziomie – czyż na uwagę nie zasługują postsekularne sposoby wykorzystywania wątków teologiczno-religijnych w popkulturze? Abstrahując od ich artystycznej jakości, na szerokie spektrum artykułowanych w nich strategii wykorzystywania języka religijnego – od, dajmy na to, Tomasza Budzyńskiego (Armia) przez Huberta „Śpiętego” Dobaczewskiego (Lao Che) do Marii Peszek – warto spojrzeć jako na swoiste laboratorium kształtowania się nowych pozakonfesyjnych sposobów myślenia o duchowości i religii.

Choć badanie związków pomiędzy postsekularnymi wyspami i archipelagami to zadanie na lata, wierzę, że warto je podjąć. „Półwierzeń” nie nauczyliśmy się bowiem od McClure’a. Literatura polska ma „półwiary” własne – takie jak choćby ta, która stała się udziałem ojca głównego bohatera opowiadania *Okolo śmierci* Feliksa Jabłczyńskiego, przypomnianego ostatnio przez Beatę Obsulewicz⁶⁰. I chociaż w jej ocenie, „blokowane przez półwiarę życie religijne nie może wykształcić/osiągnąć wymiaru eschatologicznego”⁶¹, warto spojrzeć dziś na „wyższą ponad formy [...] półwiarę ojca” bohatera – którego „Bóg na pewno nie zwracałby uwagi na formalności ziemskie, na przegrody, które między nim a ludźmi usiłują stawiać na ziemi”⁶² – jako na jeszcze jeden przykład nieredukcjonistycznych i niekonfesyjnych poszukiwań duchowych naszej literatury. Bez ich dyskretnej obecności i cierplivej pracy, bez postsekularnych półwiar i półśrodków powszechnie podzielane twierdzenie o zasadniczym znaczeniu religii i metafizyki dla kultury polskiej pozostać musi co najwyżej półprawdą⁶³.

Bibliografia

- Abrams N, *The Banalities of Evil. Polański, Kubrick, and the Reinvention of Horror* [w:] *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, red. C. Bradatan, C. Ungureanu, New York–London 2014.
- Bielik-Robson A., *Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2015.

⁵⁹ A.-M. Korte, *Blasphemous Feminist Art: Incarnate Politics of Identity in Postsecular Perspective* [w:] *Transformations of Religion and the Public Sphere*, red. R. Braidotti, B. Blaagaard, T. de Graauw, E. Midden, New York 2014, s. 228.

⁶⁰ B.K. Obsulewicz, *Feliks Jabłczyński i problem „półwiary”. Refleksje „Okolo śmierci”* [w:] *Metamorfozy religijności...* Badaczka rozpoczyna swój artykuł zdaniem: „Autorem terminu ‘półwiara’ jest zapomniany dziś niemal całkowicie artysta Feliks Jabłczyński” (*ibidem*, s. 39).

⁶¹ *Ibidem*, s. 55.

⁶² F. Jabłczyński, *Okolo śmierci*, s. 73. Cyt. za: B.K. Obsulewicz, *op.cit.*, s. 53–54.

⁶³ Pierwsza wersja niniejszego tekstu została wygłoszona w ramach VI Światowego Kongresu Polonistów (Katowice, 22–25.06.2016). Za dyskusję i cenne sugestie podziękować chciałbym przede wszystkim Danucie Ulickiej, Tomaszowi Kunzowi oraz Pawłowi Próchniakowi.

- Bielik-Robson A., *Inne nawrócenie. Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty* [w:] *Stanisław Brzozowski – (ko)repetycje*, red. T. Mizerkiewicz, A. Skrendo, K. Uniłowski, Katowice 2013.
- Bogalecki P., *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po 1968 roku w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.
- Bradatan C., *Entangled in God's Story. A Reading of Krzysztof Kieślowski "Blind Chance"* [w:] *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, red. C. Bradatan, C. Ungureanu, New York – London 2014.
- Chłopecki A., *Paweł Mykietyn „Pasja wg św. Marka* [w:] *Warszawska Jesień w tekstach Andrzeja Chłopeckiego*, wyb. i red. M. Szoka, K. Naliwajek-Mazurek, Warszawa 2013.
- Coates P., *The Evidence of Things Not Seen: Sound and the Neighbor in Kieślowski, Haneke, Martel* [w:] *Religion in Contemporary European Cinema. The Postsecular Constellation*, red. C. Bradatan, C. Ungureanu, New York–London 2014.
- Derrida J., *The Gift of Death & Literature in Secret*, transl. D. Wills, Chicago 2008.
- Eustachiewicz L., *Horyzonty religijne polskiej prozy* [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.
- Flader-Rzeszowska K., *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologia Tadeusza Kantora*, Warszawa 2015.
- Grotowski J., *Aktor ogołocony* [w:] *idem, Teksty zebrane*, red. A. Adamiecka-Sitek et al., Warszawa 2012.
- Grotowski J., *Teatr ubogi* [w:] *idem, Teksty zebrane*, red. A. Adamiecka-Sitek et al., Warszawa 2012.
- Gutowski W., *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje* [w:] *idem, Wśród szczyrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A.Q. Laviqve, Kraków 1998.
- Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Kraków 2011.
- Jarzębski J., *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem* [w:] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997.
- Jarzębski J., *Bóg, diabeł i list z kosmosu* [w:] S. Lem, *Głos Pana*, Kraków 2002.
- Jarzębski J., *Przygody rycerzy św. Kontakt* [w:] *idem, Wszechświat Lema*, Kraków 2002.
- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- Jarzyńska K., *Powieść postsekularna po polsku (rekoniesans)* [w:] *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, red. A. Bielak, Lublin 2015.
- Kantner K., *O religijności z marginesu. Dyskurs postsekularny w prozie Olgi Tokarczuk* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowska, Kraków 2015.
- Knapek R., *Tropy sekularyzacji w prozie dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 2016.
- Konwicki T., *Kompleks polski*, Warszawa 1999.

- Korte A.-M., *Blasphemous Feminist Art: Incarnate Politics of Identity in Postsecular Perspective* [w:] *Transformations of Religion and the Public Sphere*, red. R. Braidotti, B. Blaagaard, T. de Graauw, E. Midden, New York 2014.
- Kosiński D., *Emaus cum figuris. Ku teologicznemu wymiarowi sztuki Jerzego Grotowskiego* [w:] *Wierzyć i widzieć*, red. K. Flader, D. Jaszewska et al., Sandomierz 2013.
- Kosiński D., *Grotowski. Przewodnik*, Wrocław 2009.
- Kostołowski A., *Odyseje abstrakcji. Kilka uwag o abstrakcji i duchowości*, „Dyskurs. Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu”, 2014, nr 18.
- Lem S., *Głos Pana*, Kraków 2002.
- Lem S., *Solaris*, Kraków 1994.
- Lubelski T., *Ukryta religijność kina Peerele* [w:] *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole 2002.
- Markowski M.P., *Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007.
- McClure J., *Postmodern/Post-Secular. Contemporary Fiction and Spirituality*, „Modern Fiction Studies” 1995, t. 41, nr 1.
- McClure J., *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Kraków 2016.
- Mizerkiewicz T., *Literatura – przedmiot wiary?*, „Czas Kultury” 2009, nr 1.
- Mizerkiewicz T., *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka* [w:] *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011.
- Mohamed F.G., *Milton and the Post-Secular Present: Ethics, Politics, Terrorism*, Stanford 2011.
- Morstin-Popławska A., *Jak daleko stąd do raju? Religia jako pamięć w polskim filmie fabularnym*, Kraków 2010.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2012.
- Obsulewicz B.K., *Feliks Jabłczyński i problem „półwiary”. Refleksje „Okolo śmierci”* [w:] *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, red. A. Bielak, Lublin 2015.
- Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.
- Panas W., *Z zagadnień interpretacji strukturalno-semiotycznej* [w:] *idem, W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991.
- Prus B., *Lalka*, t. I, Warszawa 1966.
- Puzyna K., *Powrót Chrystusa* [w:] *idem, Burzliwa pogoda. Felietony teatralne*, Warszawa 1971.
- Puzyna K., *Załącznik do „Apocalypsis”* [w:] *idem, Burzliwa pogoda. Felietony teatralne*, Warszawa 1971.
- Sobolewska A., *„Kompleks polski” Tadeusza Konwickiego* [w:] *eadem, Maski Pana Boga. Szkice o pisarzach i mistykach*, Kraków 2003.
- Stoff A., *Światopogląd polskiej science fiction* [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.
- Szwarcman D., *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*, Warszawa 2007.

- Świetlicki M., *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych*, red. W. Bonowicz, Kraków 2007.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2012.
- Umerle T., *Literacki postsekularyzm Johna McClure'a*, „Wielogłos” 2015, nr 2, s. 1–12.
- Vinken B., *Flaubert Postsecular. Modernity Crossed Out*, Stanford 2015.
- Wiegandt E., „*Jak trwoga, to do Boga*”. *Wybrane przykłady świadomości kryzysowej z twórczości J. Wittlina, J. Strykowskiego, T. Różewicza i M. Białoszewskiego* [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.
- Wirpsza W., *Berlińskie poematy*, „Wiadomości” 1976, nr 48.
- Wysłouch S., *Diabeł zsekularyzowany, metafizyka zsekularyzowana, świadomość postsekularna (o „Bezrobotnym Lucyferze” Aleksandra Wata)* [w:] *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, red. A. Czyżak, Z. Kopeć, Poznań 2011.
- Žižek S., *Materialistyczna teologia Krzysztofa Kieślowskiego*, przeł. P. Mościcki [w:] *idem, Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, Warszawa 2007.

EWELINA DRZEWIECKA
Instytut Slawistyki PAN

Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia*

Abstract

The Postsecular Thought in Slavic Studies. A Brief Overlook

The paper is an introduction into the issue of postsecular thought. First, it presents the assumptions, practical manifestations and modifications of the notion of postsecular thought in philosophy (of religion), as well as in sociology and political science. In the second part the paper shows how the notion can be adapted in literature and culture studies, in order to indicate its usefulness in Slavic studies. In the end, it is suggested that the postsecular thought may be particularly productive in researching modern Slavic cultures due to the specific context of their development, i.e. their significant relationship to the West (Western Europe), from which there emerge problems of modernization and the place of religion in the process of adapting the (post)Enlightenment patterns.

Keywords: postsecular theory, Slavic studies, methodology, modernity, religion.

Zdobywająca dziś coraz większy rozgłos – i to nie tylko wśród badaczy – myśl postsekularna zasługuje na szczególną uwagę. Choć pojęcie to stało się popularne także w Polsce¹, to okazuje się, że pozostaje ono niejasne, wieloznaczne lub też jest używane w tak odmiennych kontekstach, iż traci ostrość i w tym sensie

* Niniejszy artykuł stanowi jedynie wprowadzenie w „postsekularną” problematykę, z natury rzeczy nie jest zatem wolny od skrótów myślowych i uproszczeń. Prezentowane tu ujęcia oraz propozycje typologii mają charakter wstępnego rozpoznania, koniecznego w opinii autorki do wyrugowania przesądów na temat myśli postsekularnej, a następnie do zrozumienia korzyści płynących z jej zaadaptowania na gruncie slawistyki.

¹ Ostatnio zaczęły się pojawiać oddzielne antologie i tomy zbiorowe poświęcone zjawisku. Zob. *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. p. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012; *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013; „Stan Rzeczy” 2014, nr 2(5). O ile pierwsza z wymienionych książek stanowi zbiór przekładów i komentarzy „klasyków” zwrotu postsekularnego, pojętego jako powrót dyskursu religijnego na łono współczesnej humanistyki, o tyle druga przedstawia „postsekularną analizę nowoczesności”, uprawianą przez „szkołę” Agaty Bielik-Robson. Trzecia pozycja to numer półrocznika Instytutu Socjologii UW w całości poświęcony postsekularyzmowi w naukach społecznych.

staje się coraz mniej stosowalne, także z tego względu, że w wielu przypadkach zdradza ono wyraźne uwikłane ideologiczne. W konsekwencji pytanie o spójność myśli postsekularnej, a w rezultacie i o jej użyteczność, wydaje się szczególnie zasadne. W tym kontekście, po pierwsze, należy stwierdzić, że ujawnia się ona w badaniach o zupełnie różnej proweniencji. Okazuje się *par excellence* heterogeniczna, obejmująca nie tylko wiele dyscyplin, ale i pozycji metodologicznych, a także politycznych. Z pewnością nie można mówić o niej jako o metodzie, a jedynie o podejściu badawczym, pewnej hermeneutycznej perspektywie. Dlatego też lepsze wydaje się właśnie określenie „myśl postsekularna” aniżeli „postsekularyzm”, jako że to drugie sugeruje usztywnienie zajmowanego stanowiska, wskazuje na ideologiczne zacięcie (choć w niektórych przypadkach zupełnie trafnie).

Jak podkreślają autorzy wprowadzenia do polskiej antologii *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*:

Mowa raczej o wyraźnie wyczuwalnym nasileniu się rzetelnego, a przy tym nieredukcjonistycznego i nie do końca ortodoksyjnego, namysłu nad szeroko rozumianą problematyką teologiczną i religijną, proponowanego przez myślicieli wywodzonych się z bardzo różnych dziedzin humanistyki współczesnej; poczynając od nauk społecznych i politycznych, przez filozofię, teorię kulturową i psychoanalizę, a skończywszy na krytyce feministycznej czy ekokrytyce².

Na tym etapie można mówić raczej o definicjach sprawozdawczych³. Problematyczność dotyczy zarówno przyjętej ramy pojęciowej, jak i głównych przedstawicieli, a nawet genealogii tego nurtu. Należałoby o niej mówić, używając raczej metafor przestrzennych aniżeli czasowych, a więc jako o *spektrum*⁴ lub nawet *konstelacjach*⁵.

² P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania...*, op. cit. s. 27–28.

³ P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania...*, op. cit., s. 32.

⁴ G. McLennan, *Spaces of Postsecularism*, [w:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, the Urban*, J. Beaumont, A.L. Molendijk, C. Jedin (red.), Amsterdam 2010.

⁵ M. Warchała, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia romantycznego*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski (red.), Warszawa 2013, s. 167–188. Ponieważ koncepcja Michała Warchały zostanie przedstawiona w dalszej części wywodu, w tym miejscu warto przytoczyć komentarz do postsekularnego „spektrum” Gregora McLennana: „The resulting spread of discourses and insights has been wide, with postsecularism perhaps best understood not as any kind of clear position, but as a spectrum of concerns and possibilities (McLennan, 2010). Thus, manoeuvres sited towards the «religious» end of the spectrum would include not only Charles Taylor’s monumental appeal to transcendence in *A Secular Age* (2007), but also the recruitment of Michel de Certeau to the cause of radical-orthodox theology (Ward, 2000). At the secular-materialist end stands someone like Slavoj Žižek (2001, 2003), who defends the Judaeo-Christian heritage in a rather «strategic» Leninist fashion, and theorists such as Roberto Unger (2007) and Alain Badiou (2006), who cleave firmly to atheistic and historicist tenets, but whose energized vocabularies are streaked with intimations of infinity, eternity, grace and sainthood. Somewhere in the middle of the range sit Rorty and Vattimo (2005), engaging convivially on the prospect of religion without any theists or atheists; Habermas (2008), developing grounds for dialogue between «naturalism and religion»; and Derrida (2002) too, gesturing everenigmatically towards «religion without/beyond religion»”. Cyt. za: G. McLennan, *Spaces of Postsecularism...*, op. cit., s. 3–4.

Punktem wyjścia tak szeroko zakrojonej refleksji jest utwierdzona w połowie XX wieku teza o sekularyzacji, uznającej procesy modernizacji i „odczarowywania” świata za wzajemnie się warunkujące i dlatego postępujące równolegle⁶. Myśl postsekularna podważa to twierdzenie, a zarazem problematyzuje, stawiając w rezultacie pytanie o sam projekt Oświecenia jako wyzwolenia z niewoli przesądów tradycji. Jak to podsumował Jurgen Habermas, istnieją dwa przeciwstawne modele interpretacji (i oceny) losu religii w poświeceniowym uniwersum: wyparcia i wywłaszczenia⁷. Pierwszy odsyła do ideału triumfu autonomicznego rozumu, drugi – do jego jednoznacznej krytyki. Oba obarczone są widzeniem polaryzującym, które – jako oparte na zasadzie *ressentiment* – w perspektywie dyskursu ponowoczesnego okazuje się wyeksploatowane. Myśl postsekularna stara się wyjść poza impas dychotomii światopoglądowej, pozostając jednak – co istotne – w granicach świata zsekularyzowanego (świeckiego), tyle że odmiennie definiowanego. Jak wskazuje Gregor McLennan, niezależnie od krytycznego stosunku do sekularyzmu/sekularyzacji, zwrot postsekularny dotyczy sposobów myślenia i działania, które są w istocie świeckie, raczej wewnątrzsekularne (*intra-secularist*) aniżeli przeciwsekularne (*anti-secularist*)⁸, lub też – jakby to ujął Charles Taylor – realizowane w warunkach epoki świeckiej (*secular age*)⁹. W istocie chodzi zatem o „krytyczne otwarcie świeckości”¹⁰.

⁶ Za „klasyczną” wykładnię teorii sekularyzmu zazwyczaj uważa się książkę Petera Bergera *Święty baldachim* (1967, wyd. pol. 1997). Na temat teorii sekularyzacyjnej istnieje obszerna literatura przedmiotu. Na potrzeby wywodu warto zacytować większy fragment artykułu Stanisława Burdzieja, referującego tę problematykę już z perspektywy „zwrotu postsekularnego”: „Jak zauważył socjolog religii José Casanova (2006), wszyscy klasycy socjologii: Auguste Comte, Herbert Spencer, Karol Marks, Emil Durkheim czy – w mniejszym stopniu i z licznymi ograniczeniami – Max Weber, przyjmowali milcząco założenie, że nowoczesnym procesom racjonalizacji i modernizacji towarzyszy nie tylko «odczarowanie» – wyłączanie kolejnych sfer życia z obszaru sacrum, lecz coś więcej – nieodwracalny zmierzch religii. Casanova zidentyfikował trzy podstawowe zakresy znaczenia terminu «sekularyzacja». Po pierwsze, może ona oznaczać nieuchronny zmierzch wierzeń religijnych i zastępowanie religijnych wyjaśnień przez naukowe. Po drugie, termin ten opisuje proces rozdziału sfery religijnej od pozostałych sfer życia społecznego, które autonomizują się przez uniezależnienie od «świętego baldachimu» (zob. Berger 1997), jaki rozciągała nad nimi do tej pory religia. Po trzecie wreszcie, może oznaczać prywatyzację życia religijnego, czyli przeniesienie praktyk religijnych w «niewidzialną» (zob. Luckmann 1996) dla standardowych metod i podejść badawczych sferę prywatną. Na gruncie socjologii religii kres teorii sekularyzacji w pierwszym z podanych znaczeń obwieszczone już dość dawno temu (Bell 1983; Berger 1999; Stark 1999). Teza druga jest dziś szeroko przyjmowana i budzi chyba najmniej kontrowersji badaczy. Trzecią natomiast zrekonstruowano, ukazując prywatyzację jako zjawisko uwarunkowane historycznie, nie zaś uniwersalne i jednokierunkowe; sam Casanova przekonuje, że począwszy od lat 80. XX wieku w wielu krajach religia ulega deprywatyzacji, czyli ponownie wkracza w sferę publiczną”. Cyt. za: S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2(197), s. 87.

⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] J. idem, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 105.

⁸ G. McLennan, *Spaces of Postsecularism...*, op.cit., s. 19.

⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

¹⁰ A. Mitek-Dziemba, *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania...*, s. 266–283.

Do szerszego obiegu określenie „postsekularny” weszło za sprawą słynnego już wykładu Jurgena Habermasa z 2001 roku – opublikowanego potem pod tytułem *Glauben und Wissen*¹¹. Niemiecki filozof, budując refleksję wokół ataku terrorystycznego z 11 września, użył tego słowa na oznaczenie społeczeństwa mu współczesnego, w którym to „w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”¹². Zarówno wyrażenie, jak i konotowane przez nie kwestie zaczęły jednak funkcjonować już wcześniej – począwszy od lat 90. XX wieku, chociaż zawsze różnie sytuowane w zależności od punktu wyjścia: nie tylko u filozofów (Jacques Derrida, Gianni Vattimo), w tym w środowisku lewicowym (Alain Badiou), ale również w samej teologii (tzw. Radykalna Ortodoksja Johna Milbanka, teologia śmierci Boga). Nasilenie zainteresowania problematyką teologiczną, definiowane jako powrót czy też odrodzenie religii, nastąpiło zwłaszcza wskutek słynnego seminarium na Capri w 1994 roku, w którym wzięli udział właśnie Vattimo i Derrida¹³. Ogromne znaczenie miało również wydanie *Teologii politycznej św. Pawła* Jacoba Taubesa¹⁴, które przyczyniło się do odrodzenia zainteresowania dla spuścizny apostoła Pawła. Kontrowersje zaczęły wzbudzać zwłaszcza powstałe w tym kontekście heglo-marksistowskie reinterpretacje chrześcijaństwa w duchu rewolucyjnym Badiou¹⁵ i Slavoj Žižka¹⁶. Ostatecznie namysł filozoficzno-socjologiczny przełomu XX i XXI wieku naznaczyła konstatacja, że „to, co teologiczne” – jako odczarowane, zsekularyzowane, upolityczone, przemieszczone, wyparte – powraca i wzywa na nowo do refleksji nad nowoczesnością.

Na poziomie metanarracji myśl postsekularną określają dwie wielkie debaty: nad tezą sekularyzacyjną oraz koncepcją teologii politycznej. W szerszym planie obie dotyczą refleksji nad związkami tego, co społeczne, z tym, co religijne, i w tym sensie odsyłają do pism „klasyków” nowoczesności: Maksa Webera, Karla Löwitha, Carla Schmitta, Erica Voegelina, Erika Petersona oraz Hansa Blumenberga. Jak wskazują autorzy wprowadzenia do *Drzewa poznania...*, spory na temat związków religii i nowoczesności sytuują się w ramach trójkąta, którego wierzchołki wyznaczają stanowiska Schmitta (wszystkie istotne pojęcia z zakresu nauki o państwie stanowią zsekularyzowane pojęcia teologiczne)¹⁷, Löwit-

¹¹ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001. Wyd. pol.: idem, *Wierzyć i wiedzieć...*

¹² J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć...*, op.cit., s. 105; por. idem, *Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society*, „New Perspectives Quarterly” 2008, vol. 25, s. 17–29.

¹³ *La religione a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo*, Bari 1995. Wyd. pol.: *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris [et al.]*, Warszawa 1999.

¹⁴ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993. Wyd. pol.: idem, *Teologia polityczna św. Pawła*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010.

¹⁵ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997. Wyd. pol.: idem, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.

¹⁶ S. Žižek, *Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, Cambridge 2003. Wyd. pol.: idem, *Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006.

¹⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922. Wyd. pol.: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór i przeł. M. A. Cichocki, Kraków 2000.

ha (historia nowożytna jest chrześcijańska z pochodzenia i antychrześcijańska w rezultacie)¹⁸ oraz Blumenberga (teza sekularyzacyjna jest błędna, a uprawomocnienie nowoczesności nie czerpie z dziedzictwa teologicznego)¹⁹. Jednocześnie zaznaczają, że „wyodrębnienie myśli postsekalarnej jako osobnego alternatywnego kierunku refleksji okaże się funkcjonalne o tyle, o ile jej przedstawiciele próbować będą przekroczyć ten trójkąt – albo przez wymknięcie się z fundującego go systemu praw i opozycji, albo przez podanie w wątpliwość samej zasady jego konstrukcji”²⁰. Myśl postsekalarna sygnuje zatem „to, co stanowiłoby sprzeciw wobec redakcyjnego postrzegania współczesnych społeczeństw i społecznej myśli wyłącznie w kategoriach świeckich”²¹.

Oczywiście w zależności od reprezentowanej pozycji metodologicznej, ale również światopoglądowej, w różnych ujęciach dyscyplinowych alternatywność myśli postsekalarnej oraz jej subwersyjność są odmiennie przyjmowane i wykorzystywane. Do zbudowania mapy tego heterogenicznego nurtu posłużą mi zatem typologie polskich autorów (przywołane w cytowanej już antologii *Drzewo poznania...*, ale na potrzeby wywodu odwrócone)²².

Ze względu na stosunek do religii w epoce nowoczesnej myśl postsekalarną można podzielić na trzy modele²³: „powrotu religii” (Habermas, Milbank), całkowitego wyczerpania źródeł religii (Agamben, Blumenberg) oraz całkowicie nowej relacji między tym, co religijne, a tym, co świeckie (J.-L. Nancy, Badiou). Ze względu na zajmowane pozycje światopoglądowe (polityczne) można mówić o czterech nurtach²⁴: dialogu późnej derridiańskiej dekonstrukcji i teologii w latach 90. XX wieku (Derrida, Vattimo, Caputo); lewicowym „drugim froncie” (Badiou, Agamben, Žižek); Radykalnej Ortodoksji (Milbank) oraz myśli feministycznej, która podejmuje i rozwija dorobek „późnego Lacana”. Mając natomiast na względzie obszary badawcze, można wskazać pięć głównych tematów: tradycję judaistyczną, tezę o sekularyzacji, renesans „teologii politycznej”, katolicki modernizm oraz obecność argumentów postsekalarnych we współczesnej myśli lewicowej²⁵.

¹⁸ K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949. Wyd. pol.: idem, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.

¹⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966. Książka nie została jeszcze przetłumaczona na język polski. Zob. wydania poświęcone Blumenbergowi: „Kronos” 2013, nr 2 (25); *Mit. Metafora. Sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. R. Marszałek, Warszawa 2013. Zob. też A. Gniazdowski, *Polityka poza historią*, „Teologia Polityczna” 2004/2005, nr 2, s. 312–325.

²⁰ P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania...*, op. cit., s. 31.

²¹ *Ibid.*, s. 38.

²² Zob. *ibid.*, s. 32–33.

²³ P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekalarna*, [w:] A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007, s. 135–140.

²⁴ K. Mikurda, *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekalarna*, „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 292–293.

²⁵ Zob. Zespół do Badań nad Myślą Postsekalarną w IFiS PAN pod kierownictwem Agaty Bielik-Robson: http://www.ifispan.waw.pl/index.php?lang=pl&m=page&pg_id=187 [data dostępu: 1.12.2014].

Warto dłużej zatrzymać się zwłaszcza na ujęciu Agaty Bielik-Robson – obecnie głównej przedstawicielki i propagatorki tej myśli na gruncie polskim, choć – o czym należy pamiętać – w specyficznym kostiumie. Formułuje ona poręczną tezę, że „wszystkie filozoficznie poważne dyskusje na temat religii prowadzone w perspektywie postsekularnej krążą wokół interpretacji tego jednego, wzorcowo nowoczesnego motywu: *śmierci Boga*”²⁶. Co istotne jednak, w tym kontekście broni ona obecności transcendencji, chociaż w formie „śladowej”, jako że filozofia postsekularna ma się sytuować w „dialektycznym pomiędzy”, znajdującym się między religią objawioną w sensie dogmatycznym a zupełnym wytarciem śladu transcendencji²⁷. W konsekwencji postsekularyzm to teologia minimalna, immanencja otwarta na „to, co religijne”, gdyż to ono może i powinno uczestniczyć w przemianie doświadczenia. Polska filozof śpieszy jednak zaznaczyć, że religia jest tu pojęta szczególnie: to zawsze religia *nowoczesna* albo przynajmniej „kooperująca z oświeceniem”²⁸.

W konsekwencji przyjęcia takich ram pojęciowych postsekularyzm w projektującej definicji Bielik-Robson to fenomen związany głównie z kręgiem myślicieli żydowskich wyrosłych pod wpływem Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga, a także autorów tzw. wczesnej Szkoły Frankfurckiej: Waltera Benjamina, Maksa Horkheimera i Theodora Adorno, a więc wielkich spadkobierców myśli Georga W.F. Hegla (a w konsekwencji i Karola Marksa)²⁹. Dlatego też pierwszym dziełem postsekularnym ma być *Dialektyka Oświecenia*³⁰. Nurt postsekularny dostrzega element religijny w samym Oświeceniu, więc nie walczy z nowoczesnością, ale broni Oświecenia przed nim samym, jako że to jest ufundowane na niejawnym (i zgubnym) konflikcie dwóch „wrażliwości sakralnych”, grecko-mitologicznej i żydowsko-mesjańskiej³¹. Pierwsza to tragiczna egzystencja w warunkach mitycznych powtórzeń wskutek zanurzenia w Naturze; druga to doświadczenie wygnania. W rezultacie analiza postsekularna polegać ma na deszyfracji antagonistycznych horyzontów religijnych – ich wzajemnego ścierania od czasów Oświecenia. Ma więc odsłaniać to, co wyparte i nieświadome, w kulturowym horyzoncie nowoczesności³². Chodzi o odkrycie niejawnego modelu myślenia, nazwanego przez Bielik-Robson kryptoteologią³³. Nawiązując bowiem do słynnej alegorii Waltera Benjamina o ukrytym pod stołem garbatym karle, który pociąga za sznurki kukły³⁴, polska filozof głosi, że u podstaw każdego, nawet najbardziej

²⁶ A. Bielik-Robson, *Przedmowa*, [w:] *Deus otiosus...*, op. cit., s. 8.

²⁷ *Ibid.*, s. 11.

²⁸ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć...* op. cit.; A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 7.

²⁹ Por. A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.

³⁰ M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947. Wyd. pol.: M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

³¹ A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, [w:] *Deus otiosus...*, op. cit., s. 337–339.

³² *Ibid.*, s. 337.

³³ Eadem, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 7–10.

³⁴ „Opowiadano historię o pewnym automacie, który był skonstruowany w taki sposób, że mógł prowadzić zwycięską rozgrywkę szachową, odpowiadając na każde posunięcie przeciwnika. Kukła

świeckiego (zsekularyzowanego) ujęcia świata znajduje się ukryty wybór natury teologicznej.

W świetle postsekularnym nowoczesność ma stanowić epokę, „w której dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, gdzie stawką jest ocalenie ludzkiej wolności”³⁵. Potencjał negocjacyjny nosi zaś religia, która – zgodnie z ideałem Hegla – uległa „zniesieniu”³⁶ i w rezultacie pojmowana jest już nie jako „archaiczny zestaw dogmatów”, lecz wielka krytyczna spekulacja, w tym wypadku ufundowana na tradycji heglo-marksistowskiej. Należy tu wszakże pamiętać, że u podstaw takiej koncepcji leży założenie, iż (judeochrześcijański) Bóg to wielki Suweren, pan i władca, który nakazuje ślepe posłuszeństwo i w tym sensie zniewala. W tym ujęciu reinterpretacja Bielik-Robson opiera się na nowożytnym odczytaniu religii, wychodzącym od filozoficznych zarzutów wobec Kościoła katolickiego. Dlatego też „osłabiony” Bóg postsekularystów to *deus otiosus* – ślad, który niczego nie legitymizuje, a jedynie orientuje. Dlatego też ewokujące go figury to Benjaminowski karzeł, Derridiańskie widmo³⁷ oraz Lévinasowska pra-

w tureckim stroju i z fajką w ustach siedziała nad szachownicą umieszczoną na dużym stole. System luster tworzył złudzenie, że stół ten jest widoczny ze wszystkich stron. Tak naprawdę jednak pod stołem siedział mały karzełek, będący szachowym ekspertem, i poruszał kukłę za pomocą sznurków. Można sobie wyobrazić filozoficzną analogię tego urządzenia. Kukła zwana «materializmem historycznym» ma wygrywać za każdym razem. Zadanie to nie byłoby niewykonalne, gdyby na swe usługi wzięła teologię, która dzisiaj, jak wiadomo, jest brzydka i trzeba trzymać ją w ukryciu”. Cyt. za: W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór H. Orłowski, Poznań 1996, s. 413. Filozoficznym odpowiednikiem kukły i karła miałyby być materializm historyczny oraz teologia. Jednak ich relacja pozostaje niejasna, a nawet sprzeczna, można by rzec – dialektyczna. O powstałych interpretacjach tej alegorii, ale i w ogóle Benjaminowskich tez o pojęciu historii zob. np. R. Różanowski, „*Garbaty karzeł*”. *Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamin*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 281–310. O Benjaminie zob. też A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamin*, Kraków 2012.

³⁵ A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 12.

³⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 18. Zob. komentarz Bielik-Robson: „Czy to heglowskie «zniesienie religii w filozofii» oznacza, że transcendencja istotnie znika, a człowiek budzi się całkiem wolny – i sam – w świecie nieskończonej immanencji? Oto pytanie, wokół którego toczy się spór. Dla jednych, jak dla Slavoj Žižka, śmierć Boga na krzyżu oznacza realny koniec myślenia w kategoriach transcendentnych; całkowite unieważnienie perspektywy tego Wielkiego Oka, które patrzy na nasze poczynania z zaświatów, dokonując ich surowej i sprawiedliwej oceny. Oznacza pełne zanurzenie w historyczności, we wnętrzu bytu, który odtąd człowiek może przekształcać w sposób wolny i swobodny, nie oglądając się na wyższą instancję opatrnościowo-sądowniczą. Dlatego, powie Žižek w swojej postsekularnej interpretacji Hegla, «chrześcijaństwo jest ateizmem», ponieważ od samego początku jest «religią śmierci Boga». To jednak nie jest jedyne możliwe odczytanie heglowskiej tezy. Lektura subtelniejsza i bardziej dialektyczna [czyli samej autorki i jej „nauczycieli” – E.D.] wskazuje na nieco inne intencje: Bóg, umierając w swej postaci ojcowsko-tradycyjnej, opiekuńczo-sądowniczej, nie umiera jednak całkiem, pozostawia wyraźny ślad, który zarazem stanowi punkt orientacji w świecie nieskończonej immanencji”. Cyt. za: A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 8–9.

³⁷ Por. J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993.

pamięć³⁸, a więc metafory wyrosłe niejako w łonie dziedzictwa Izaaka Lurii³⁹. W rezultacie filozofia postsekalarna ma dać „materialistyczny antynaturalizm”, hipostazowany w refleksji Bielik-Robson przez „mesjański witalizm”. Projektowana przez polską filozof „religia” jest zatem gnostycka, choć – raz jeszcze – nie w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Chodzi bowiem o *parafrazę*⁴⁰ – i w konsekwencji – rewaloryzację gnostyckiego dualizmu jako alternatywy dla pooświeceniowego monizmu ontologicznego, choć może ze względu na awersję dyskursu ponowoczesnego do mocnego słownika określeń metafizycznych należałoby może mówić o monizmie *egzystencjalnym*⁴¹. Jednocześnie opiera się ona na fundamentalnej dla starożytnego gnostycyzmu niechęci do Natury i jej zniewalającego (i kompensacyjnego) działania, tyle że przefiltrowanej przez oświeceniową krytykę Mitu. „Mesjańska” alternatywę naznacza zatem teza, że „«autentyczna» religijność nowoczesna jest albo gnostycka, albo nie ma jej wcale”⁴².

³⁸ Por. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961. Wyd. pol.: idem, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998. Por. A. Bielik-Robson, *Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 535–555.

³⁹ A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 36.

⁴⁰ Eadem, *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?*, [w:] eadem, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 265–268. Należy zaznaczyć, że operacje semantyczne, jakim poddaje Bielik-Robson filozoficzną (i teologiczną) tradycję, mają charakter *clinamen*, a więc w myśl koncepcji Harolda Blooma (*Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002) okazują się „poetycką błędną interpretacją”, przesunięciem, odchyleniem, właśnie taką *para-frazą*. Por. A. Bielik-Robson, *Sześć dni stworzenia. Harolda Blooma mitologia twórczości*, [w:] H. Bloom, *Lęk przed wpływem...*, s. 201–239; eadem, „*Na pustyni*”..., op. cit.

⁴¹ Por. J. Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford 2009; idem, *Walter Benjamin – marcjonista współczesny? Scholema interpretacja Benjamina przebadana ponownie z punktu widzenia dziejów religii*, przeł. A. Lipszyc, [w:] idem, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Warszawa 2013, s. 187–202. Por. A. Bielik-Robson, *Mesjański witalizm...*, op. cit., s. 33–37. Zgodnie z koncepcją Taubesa, przekształcenie pogańsko-tragicznego świata w mesjański świat historii możliwe jest wskutek rekonstrukcji realnego dualizmu. Żądanie takie – określone jako (proto)gnostyckie (A. Bielik-Robson, *Mesjański witalizm...*, op. cit., s. 33–37; J. Taubes, *Walter Benjamin...*, op. cit.) – stanowi apel o ponowne ustanowienie różnicy, a więc niehomogeniczność egzystencji, przy czym, jak podkreśla Bielik-Robson, domaganie się mocnego odniesienia do zewnątrzności nie oznacza powołania „świata prawdziwego” kosztem zdetronizowanego świata pozornego (czyli zwrotu ku gnostyckiemu eskapizmowi), a pragnienie nadania immanencji rangi eschatologicznej (J. Taubes, *Occidental Eschatology...*, op. cit., s. 7; A. Bielik-Robson, *Mesjański witalizm...*, op. cit., s. 48–49). Chodzi więc o *parafrazę* gnostycyzmu, swoisty *clinamen* względem źródła. Por. komentarz Bielik-Robson: „Wielu postsekalarnych czytelników Hegla – jak choćby Karl Löwith czy Jacob Taubes – dostrzeże w tym „śladowym” zachowaniu transcendencji schemat gnostycki, gdzie iskra – ślad zaprzęskiej boskości, życia lepszego, radośniejszego i bardziej swobodnego niż życie ziemskie – już tylko mgliście pamięta o swym transcendentnym pochodzeniu. Niewykluczone, że ten gnostycki model doświadczenia religijnego – model subtelnego dualizmu, gdzie „Bóg (jeszcze) nieobecny” walczy z „Księciem Tego Świata” na planie Historii – okazuje się w nowoczesności wzorcem dominującym. To on bowiem zwykle wyznacza krzywe szlaki tak zwanych „religii nienormatywnych” (Harold Bloom), czyli wysoce spekulatywnych teorii filozoficznych i poetyckich, w których o *clinamenie* od wyznania dogmatycznego prawie zawsze decyduje taki czy inny moment gnostycki”. A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 9.

⁴² A. Bielik-Robson, *Przedmowa...*, op. cit., s. 9. W kluczu gnostyckim nowożytność odczytuje także Eric Voegelin (E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago 1952. Wyd. pol.: idem, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992), ale należy tu wyraźnie podkreślić, że jego ujęcie ma zarówno przeciwstawną waloryzację, jak i różną podstawę filozoficzną.

W tej perspektywie projekt Bielik-Robson dopełnia, a wręcz poszerza, ustawiając w nowym świetle genealogię myśli postsekularnej zaproponowaną przez Michała Warchałę⁴³. W jego ujęciu postsekularyzm to podskórny nurt zachodniej nowoczesności, zapoczątkowany przez pierwsze fazy romantyzmu niemieckiego (*frühe Romantik*) i brytyjskiego (*High Romanticism*). Charakteryzuje się on poczuciem zmierzchu religii instytucjonalnej, ale i przekonaniem, że religijne pojęcia mimo wszystko warto zachować, włączając – co istotne – w nowej formie do walki z redukcjonistycznym przejawem oświeceniowej ideologii. W tym sensie to korekta nowoczesności w trzech odsłonach: „religia romantyczna”, „konstelacja modernistyczna” (wrosłe w kontekście nauki społecznej Webera i Durkheima: teologia polityczna zapoczątkowana przez Carla Schmitta, myśl żydowska spod znaku Benjamina i Rosenzweiga oraz psychologia doświadczenia religijnego Williama Jamesa) oraz postsekularyzm współczesny⁴⁴. W tym świetle myśl postsekularna ma charakter głęboko problematyzujący, jako że transcendencja jawi się jako wyzwanie, a nie zagrożenie. Jak stwierdza Warchała:

Można projektując zdefiniować postsekularyzm jako połączenie dwóch tez. Pierwsza głosi, że sekularyzacja (przynajmniej w zachodnioeuropejskim kręgu cywilizacyjnym) jest po prostu faktem dokonany i żaden powrót do religii jako podstawowego czynnika organizującego formy społeczne i nadającego im „właściwy” sens nie jest już możliwy. (...) Tezę pierwszą dopełnia jednak druga, zgodnie z którą pewne pojęcia, symbole czy intuicje zawarte w tradycji religijnej mają na tyle dużą i unikalną „artykulacyjną moc”, że powinny mieć zapewnione miejsce w zsekularyzowanej sferze publicznej – pozwalają bowiem „neutralizować” negatywne aspekty nowoczesnego rozwoju, związane ze wspomnianą wcześniej nauką „renaturalizacją” człowieka, a zarazem wzmacniać to, co najcenniejsze: choćby ideał jednostkowej autonomii moralnej. Religia interpretowana i przyswajana w bardziej swobodny, nieortodoksyjny sposób może być lekarstwem na bóle sekularnej nowoczesności, czynnikiem jej swoistej autokorekty⁴⁵.

Myśl postsekularna stawia zatem pytanie o projekt nowoczesny *par excellence*, nie tylko o jego zasięg i znaczenie, ale również ramy pojęciowe. Złożoność tej kwestii widać w opisie nowej specjalności akademickiej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, nazwanej „religią w filozofii postsekularnej”. W myśl zaproponowanej tam typologii postsekularne filozofowanie można sprowadzić do odpowiedzi na dwa fundamentalne pytania: o własny stosunek do nowoczesności oraz miejsce, jakie powinna w niej zajmować religia. Pierwsze zarysowuje trzy perspektywy: premodernistyczną (John Milbank, Catherine Pickstock, Krzysztof Mech), modernistyczną (Jurgen Haber-

W tym ujęciu chodzi bowiem o krytykę nowożytnych ruchów rewolucyjnych dążących do całkowitej immanentyzacji treści eschatologicznych. Gnoza spod znaku Taubesa jawiłaby się zaś „trzecią drogą”, drogą pomiędzy dwiema wynikającymi z krytyki (zastanego) świata postawami: absolutnie bierną (wycofanie ze świata) a absolutnie aktywną (destrukcja świata). Gnoza dialektyczna neguje świat w całości po to, żeby go uratować, a nie zniszczyć.

⁴³ M. Warchała, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia romantycznego*, [w:] *Deus otiosus...*, op. cit., s. 167–188; idem, *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 2(5), s. 75–92.

⁴⁴ Idem, *Postsekularne konstelacje nowoczesności...*, op. cit., s. 76–77.

⁴⁵ Ibid., s. 78–79.

mas, Charles Taylor, Richard Rorty) oraz postmodernistyczną (Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion, Gianni Vattimo). Zgoda na obecność religii we współczesnym świecie prowadzi zaś do potrzeby ratowania religii: albo przed nowoczesnymi zarzutami o heteronomię oraz ponowoczesnymi zarzutami o absolutyzm (Charles Taylor, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion), albo też przed nią samą – poprzez wskazanie jej możliwej roli jako działalności zupełnie świeckiej, nieodniesionej do żadnej ewentualnie teistycznej postawy (Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Derrida). Pozostaje – mimo wszystko – kwestią sporną, czy mesjański witalizm Bielik-Robson stanowi wcielenie drugiego członu alternatywy, czy też jest to wariant pośredni, choć z typowym tu „przesunięciem” semantycznym. Wydaje się natomiast, że w kręgu takich niewątpliwych „parafraz” będą się sytuować próby połączenia socjologii i teologii, dążące do wzmocnienia nauk społecznych przez dopuszczenie perspektywy religijnej⁴⁶. Na tym poziomie refleksja filozoficzna i socjologiczna się spotykają, co potwierdza, że myśl postsekularna przebiega niejako w poprzek współczesnych debat nad doświadczeniem nowoczesnym.

Przedstawione wyżej „mapy” ilustrują fundamentalną cechę myśli postsekularnej jako spektrum różnorodnych zainteresowań i punktów widzenia. Ujawnia się ona zarówno w socjologii i filozofii, jak i antropologii, ale też literaturoznawstwie, przy czym nigdy nie stanowi metody *par excellence*, ale raczej podejście badawcze, pewną perspektywę. W konsekwencji okazuje się zasadne zaproponowanie innego rodzaju typologii – typologii, która mogłaby być użyteczna z punktu widzenia pytania o rolę tego nurtu w sławistyce.

Wydaje się, że podejście postsekularne ujawnia się obecnie w trzech odsłonach. Pierwsza – którą umownie można nazwać tematyzacją – skupia się na przejawach religii w (po)nowoczesności, traktowanych zazwyczaj w kategorii „powrotu”, stąd też widoczne jest tu szczególne zainteresowanie dla religijności alternatywnej, w tym współczesnych fundamentalizmów. O ile w przypadku socjologii czy filozofii przedmiotem namysłu są wielowymiarowe uwarunkowania tych zjawisk, o tyle w literaturoznawstwie chodzi o interpretację ich świadectw tekstowych, w tym gier kodami religijnymi (a więc parafraz).

Badania w ramach odsłony drugiej wychodzą z założenia, że religia/teologia (to, co religijne / to, co teologiczne) leżą u podstaw każdej myśli świeckiej, tj. jawnie lub nie nawiązują do wspomnianej już tezy Benjamina o karle pod stołem. W praktyce polega to na tropieniu religijnych paradygmatów, co widoczne jest zwłaszcza w filozofii (w Polsce postawę tę reprezentuje Bielik-Robson w swej książce *Na pustyni...*), ale także w naukach społecznych, w których to w ostatnim czasie zauważalne jest zainteresowanie dla własnych uwikłań w różnego rodzaju nieświeckie (pozanaukowe) dyskursy. W tej perspektywie wielki potencjał ma literaturoznawstwo, które mogłoby się zwrócić ku badaniom nad tłem światopoglądowym nie tylko pisarzy oraz krytyków literackich, ale i samych

⁴⁶ Por. M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom postseklarny*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 2(5), s. 8–11; S. Burdziej, *Socjologia postseklarna?...*, op. cit., s. 94–100.

literaturoznawców. Dlatego też odsłone tę – umownie nazwaną dekonstrukcyjną – należy uznać za szczególnie cenną z punktu widzenia historia idei.

W odsłonie trzeciej dochodzi do zastosowania języka religijnego do świeckiego dyskursu (i odwrotnie), co odsyła do Heglowskiej idei „zniesienie religii w filozofii”. W nauce przejawia się to w użyciu pojęć teologicznych/metafizycznych, chociaż zawsze z semantycznym przesunięciem, tj. nie w sensie ortodoksyjnym, ale zdekontekstualizowanym. Celem ma być „trzecia droga”, nierzadko wszakże prowadząca do zlania dyskursów. W rezultacie zyskuje ona charakter projekcyjny. W filozofii postawę tę reprezentuje na przykład Bielik-Robson w książce *Mesjański witalizm*. W naukach społecznych takie próby podejmują autorzy szukający dróg skontaminowania (w różnym stopniu) socjologii i teologii, w imię społecznego/religijnego zaangażowania, jak na przykład Kieran Flanagan⁴⁷ czy – w innym kontekście – Zygmunt Bauman⁴⁸. Również w literaturoznawstwie pojęcia religijne w warstwie językowej stają się nie tylko przedmiotem uwagi, ale i samym narzędziem opisu, co z jednej strony umożliwia uchwycenie dotychczas marginalizowanych fenomenów, z drugiej jednak – grozi utratą ostrości granic między podmiotem i przedmiotem badania.

Tendencja do rozmywania utrwalonych dystynkcji jest jednak niejako wpisana w podejście postsekularne i – jako skutek sprzeciwu wobec różnego typu redukcjonizmów – ma też potencjał pozytywny, stając się przesłanką za sprobematyzowaniem na nowo zastanych pojęć. W konsekwencji myśl postsekularna umożliwia wyjście poza już wyjałowioną – jak się wydaje – dychotomię „religijne–świeckie”. Oferuje ożywcze spojrzenie na doświadczenie „dialektyki Oświecenia” nie tylko w ujęciu socjologicznym, ale także historii idei. Jak wskazuje Bielik-Robson, uruchamia ona potencjał negatywności⁴⁹. Uwikłana w dyskurs (o)nowoczesności, stawia zatem pytanie o skutki modernizacji. W ten sposób wiąże się z rozwijanymi współcześnie koncepcjami przekładu lub adaptacji/transferu kulturowego właśnie w kontekście badań nad procesem modernizacji – a w tym sensie (rzekomej) sekularyzacji – kultur Dalekiego Wschodu (na przykład Indii czy świata arabskiego). W tym świetle na pierwszy plan wysuwa się pytanie o specyfikę funkcjonowania wzorców zachodnich w odmiennych kontekstach religijnych, zwłaszcza islamskim. Szczególny wkład w tę problematykę mają studia z jednej strony Arjuna Appaduraia⁵⁰, z drugiej – Talala Asada⁵¹. Badania te stanowią swego rodzaju odsłone czwartą myśli postsekularnej, pojętą jako pochodną trzech pierwszych, ogniskującą je przez pryzmat dyskursu postko-

⁴⁷ K. Flanagan, K. Tester, *Refleksja zarówno socjologiczna, jak i teologiczna: rozmowa z Kieranem Flaganem*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 5, s. 151–172.

⁴⁸ Z. Bauman, *Seeking in Modern Athens an Answer to the Ancient Jerusalem Question*, „Theory, Culture & Society” 2009, nr 26, s. 71–91. Por. M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom postseklarny...*, op. cit., s. 9–10; S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?...*, op. cit., s. 98–99.

⁴⁹ A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy...*, op. cit., s. 343.

⁵⁰ A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996. Wyd. pol.: idem, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.

⁵¹ T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*, Stanford 2003.

lonialnego. W rezultacie uwikłana w najbardziej aktualne problemy współczesnej antropologii (szeroko rozumianej) wydaje się stawiać pytanie także o kultury Europy (południowo-)wschodniej⁵². W tym świetle jej znaczenie dla slawistyki okazuje się decydujące.

W perspektywie postsekularnej pytanie o (lokalną) nowoczesność to bowiem także pytanie o kontekst religijny. W tej właśnie perspektywie teza sekularyzacyjna wydaje się najbardziej problematyczna, a proces modernizacyjny – idiosynkratyczny. Dlatego też współczesna refleksja antropologiczna nad *modernitas* problematyzuje kwestię dystynkcji. I tu myśl postsekularna staje się przesłanką za reorganizacją, ale i rewaloryzacją badań nad kulturami słowiańskimi, zwłaszcza tymi na Bałkanach (ze względu na specyficzną drogę rozwoju, w tym doświadczenie bizantyńskie i osmańskie). Formułuje ona postulat wyjścia poza partykularyzmy narodowe, a więc poza tendencje do szukania unikalności w opozycji do Zachodu jako centrum, a zatem w wyniku doświadczenia „urazu adaptacyjnego”⁵³. Jeśli nowoczesność zdefiniować szeroko, uniwersalistycznie, to w badaniach nad „małymi kulturami” można wyjść poza model „wzór–kopia (nieudana)” czy „centrum–peryferie (zacofane)”⁵⁴.

Wydaje się, że szansę na takie dowartościowujące ujęcie fenomenów lokalnych, sytuujących się poza kręgiem zachodnim daje propozycja Anthony Giddensa (2008), który widzi w nowoczesności refleksyjne działanie w stanie czasowo-przestrzennej dystancjacji, czy też koncepcja Arjuna Appaduraia, który kładzie nacisk na hybrydyzację i indygenizację kulturową. Jeśli proces enkulturacji uznać za zderzenie dwóch imaginariów społecznych (jako sposobów wyobrażania sobie życia we wspólnocie)⁵⁵, to użyteczna okazuje się teza Charlesa Taylora, że „nowe imaginarium nie tyle po prostu wypiera dawne, ile dokonuje reinterpretacji najważniejszych wartości starszej tradycji, zachowując jednocześnie poczucie z nią związku”⁵⁶.

W tym kontekście ze zdwojoną siłą ujawnia się zachodniocentryczny charakter dotychczasowego dyskursu naukowego, a w rezultacie – konieczność wytworzenia adekwatnych narzędzi badawczych, tj. takich, które by uwzględniały specyfikę lokalną, a tym samym kontekst religijny. W przypadku kultur południowo- i wschodniosłowiańskich chodzi więc nie tylko o lekturę prac badaczy zachodnich w duchu hermeneutyki podejrzeń, ale również o podjęcie refleksji nad prawosławiem z punktu widzenia antropologii, a w konsekwencji wypracowania

⁵² Stosowane tu określenie jest oczywiście umowne. Jego celem jest oznaczenie różnicy w stosunku do kultur zachodnioeuropejskich z pominięciem kwestii określeń geokulturowych, jak na przykład Europa Środkowa.

⁵³ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 63–82.

⁵⁴ W tym kierunku zmierzają podjęte ostatnio w Instytucie Slawistyki PAN badania nad ideami wędrownymi na słowiańskich Bałkanach, pod kierownictwem dr hab. prof. IS PAN Grażyny Szwat-Gylybowej które obecnie prowadzone są już w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr UMO-2014/13/B/HS2/01057..

⁵⁵ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 209.

nowego warsztatu naukowego⁵⁷. Równocześnie należy pamiętać, że na Bałkanach problem modernizacji stawia również pytanie o substrat islamski.

Skoro slawistyka stanowi specjalizację definiowaną geojęzykowo⁵⁸, i w tym sensie jest to konglomerat metod i narzędzi, to pytanie o użyteczność podejścia postsekularnego odnosi się do poszczególnych dyskursów realizowanych w badanych slawistycznych; nie tylko wedle tradycyjnego podziału na języko- i literaturoznawstwo (a następnie kulturoznawstwo), ale również w szerszym ujęciu wszelkich badań dotyczących regionu: historycznych, socjologicznych, politologicznych. W ujęciu transdyscyplinarnym badania slawistyczne spod znaku myśli postsekularnej mogą się przejawiać jako: 1) analiza i interpretacja obecności alternatywnych form religijnych (odsłona pierwsza); 2) deszyfracja kryptoteologicznych uwikłań użytkowników kultur oraz (ich) projektów ideologicznych (odsłona druga); 3) wprowadzenie tradycji pojęciowej prawosławia/islam do okcydentalistycznie zorientowanej antropologii (odsłona trzecia); 4) badanie religii i jej roli przy adaptacji w procesie przekładu kulturowego (odsłona czwarta).

W tym miejscu jednak pojawia się ze zdwojoną siłą pytanie o granice stosowalności pojęcia „postsekularny”, zwłaszcza wobec jego różnych punktów odniesienia, a w rezultacie ryzyko rozplynięcia się w wielogłosowym, często i mglistym dyskursie ponowoczesności. Równocześnie stawiany jest w tym kontekście zarzut anachronizmu. Wydaje się, że problem ten występuje w przypadku ujęcia tematyzującego, kiedy „postsekularność” staje się etykietą dla *przedmiotu* badań (np. postsekularne społeczeństwo, postsekularna powieść). Jako ściśle związane historycznym kontekstem swego powstania okazuje się ono wyczerpujące, ale i ograniczające do zjawisk tzw. późnej nowoczesności. Uniknięcie tego typu kłopotów, jak się wydaje, niesie odniesienie postsekularności do samego podejścia badawczego, które odsyłając do określonych założeń socjologiczno-filozoficznych, staje się perspektywą oglądu (przejawów) nowoczesności w ogóle. Oczywiście nie przestaje być ona dyskusyjna, co widać zwłaszcza w naukach społecznych, ale jednocześnie okazuje się bardziej obiecująca. Problematyczność pierwszego ujęcia oraz potencjał drugiego warto pokazać w odniesieniu do literaturoznawstwa, które jako niewykłane bezpośrednio w dyskusje nad naturą nowoczesności, wydaje się dobrym papierkiem lakmusowym.

Jak wskazała Karina Jarzyńska, myśl postsekularna stanowi dla niego jako dla dyscypliny wyzwanie⁵⁹. Jako takie może ono odpowiedzieć poprzez przemyślenie swych korzeni, włączenie perspektywy religijnej w dyskurs akademicki oraz

⁵⁷ Taki cel postawił sobie zespół badawczy Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem przy Instytucie Etnologii i Antropologii kulturowej UW, kierowany przez dr Magdalenę Lubańską i organizujący cyklicznie specjalistyczne seminaria naukowe. Projekt ten sfinansowano ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS3/01620: <http://www.etnologia.uw.edu.pl/www/orthodox> [data dostępu: 1.12.2014].

⁵⁸ G. Szwat-Gylybowa, *O slawistyce, myśleniu i polityce* (tekst wystąpienia na organizowanej w Krakowie w dniach 7–8 kwietnia 2014 roku konferencji naukowej pt. *Tradycja i wyzwanie. Metodologia badań slawistycznych XX i XXI wieku*).

⁵⁹ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2, s. 294–307.

problematyzację pojęć „świeckości” i „religijności”⁶⁰. Przejawia się to zarówno w języku opisu, nasyconym pojęciami ze słownika teologicznego, jak i przedmiocie badań, definiowanym ze względu na tematykę religijną. W tym miejscu – jak zauważa autorka – ujawnia się ryzyko lektury anachronicznej i przykładanie kategorii postsekularyzmu do tekstów sprzed połowy XX wieku⁶¹.

Jak już wspomniano, argumentem przemawiającym przeciwko posługiwaniu się tym pojęciem w odniesieniu do całej nowoczesnej kultury jest fakt, że postsekularyzm jest perspektywą interpretacyjną uwarunkowaną historycznie, wyrastającą z problemów filozoficznych i społecznych, które nabrały ostrości w drugiej połowie XX wieku. Z innej strony ponowoczesność, która go wydała, pozostaje właśnie radykalizacją czy też kolejnym stadium nowoczesności pojętej szeroko, jako kulturowa reakcja na oświeceniowy projekt. Zaletą anachronicznej praktyki reinterpretacji wcześniejszych dzieł jako postsekularnych byłoby zatem dostrzeżenie ciągłości pomiędzy dziełami problematyzującymi relacje religijne/świeckie i zainteresowanymi perspektywą życia i śmierci, mądrości czy nawrócenia na przestrzeni całego *modernitas*, co z kolei mogłoby doprowadzić do nowego spojrzenia na historię literatury ostatnich dwustu lat⁶².

Referując zachodnich badaczy zajmujących się tekstami literackimi, które ilustrują ponowoczesne niejako zjawisko tzw. nowej duchowości, Jarzyńska opisuje jednak ujęcie tematyzujące. Oczywiście wskazuje ona na potrzebę nowego spojrzenia, a nawet swoistej rehabilitacji marginalizowanych dotąd utworów z wcześniejszych okresów, ale sytuuje je w perspektywie „problematyzacji relacji religijne/świeckie i zainteresowania perspektywą życia i śmierci, mądrości czy nawrócenia”. Choć przyznaje pośrednio, że kryterium anachroniczności jest definicja nowoczesności, to całą kwestię umieszcza w kontekście prób rewizji „modernistycznego kanonu”⁶³.

Bardziej produktywnie wydaje się wszakże uznanie tekstów literackich jako źródła dla badań nad związkami religii i nowoczesności w ogóle, tj. podjęcie problemu nie tyle tematyzacji, ile kryptoteologii. Wtedy „postsekularyzm” jawi się jako podejście badawcze, ale i przedmiot badań, jeśli definiować go jako „doświadczenie sekularyzacji”⁶⁴. W ramach kulturoznawczo pojętego literaturoznawstwa można potraktować myśl postsekularną jako postulat do podjęcia nowych badań, takich, które doprowadzą do: 1) rewaloryzacji stereotypów na temat literatur (kultur) narodowych (na przykład co do obecności i znaczenia wątków religijnych, użycia kodu religijnego); 2) reinterpretacji spuścizny twórców dotąd marginalizowanych lub też jakoby bezspornie już zaklasyfikowanych; 3) zwrócenia uwagi na uwikłania kryptoteologiczne zarówno autorów (pisarzy, krytyków), jak i badaczy, a w konsekwencji na „lokalne” doświadczenie nowoczesności. Zwłaszcza Benjaminowska teza o karle teologii pod stołem wydaje się

⁶⁰ Ibid., s. 296.

⁶¹ Ibid., s. 302.

⁶² Ibid., s. 304.

⁶³ Ibid., s. 306.

⁶⁴ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć...*, op. cit. Por. M. Warchała, *Postsekularne konstelacje nowoczesności...*, op. cit., s. 76.

dla literaturoznawstwa użyteczna. Badanie światopoglądów okazuje się bowiem niezwykle owocne, chociaż nie chodzi tu o świadomie przyjęty i wyznawany zespół przekonań, jakiś system ideologiczny, ale o kryjące się za nimi „teologiczne” podstawy, przy czym – zgodnie z kluczowym dla myśli postsekalarnej przesunięciem znaczeń – to, co religijne, definiowane jest nie tyle jako to, co boskie, w sensie tradycyjnym, a to, co poza/nieludzkie⁶⁵, tj. definiowane w ścisłym związku do ludzkiej kondycji, ale na zasadzie opozycji.

Chociaż myśl postsekalarna dopiero wchodzi w krąg zainteresowań (polskich) slawistów (literaturoznawców)⁶⁶, funkcjonują już tu badania, które mimo iż nie artykułują wprost zadłużenia w tym nurcie, *de facto* podejmują problematykę relacji „religia–nowoczesność”, zarówno na materiale literackim, jak i w szerszej perspektywie kultury narodowej. Przykładem takiego literaturoznawczo-kulturoznawczego ujęcia są monografie Doroty Gil⁶⁷ i Grażyny Szwat-Gyłybowej⁶⁸. Stanowiąc poważny wkład w poruszaną problematykę, okazują się one swoistym wzorem badań nad nowoczesnością w krajach słowiańskich w perspektywie postsekalarnej. Oczywiście problem ten sam w sobie dopiero czeka na gruntowne opracowanie. Zwłaszcza nowoczesne i ponowoczesne niejawnie uwikłanie w tradycję religijną (i teologiczną) na tym gruncie domaga się nowego spojrzenia, uwolnionego z różnorodnych – także sekularyzacyjnych – prze(d)sądów⁶⁹.

Tak zorientowana perspektywa badawcza w szerszym planie uwrażliwia z jednej strony na pozór ideału obiektywności czy też przezroczystości narzędzi. Z drugiej jednak należy również pamiętać o rodowodzie i kontekstach samej myśli postsekalarnej, a w rezultacie – uważać na niebezpieczeństwa mieszania języków/dyskursów. Szczególny nacisk kładzie na to Elżbieta Hałas, która, pisząc o problemach wynikających z „transmutacji świeckiej nauki o zjawiskach społeczno-kulturowych w teologię lub na odwrót – z transmutacji teologii w wie-

⁶⁵ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*, [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 16.

⁶⁶ Z racji kompetencji badawczych Autorki niniejszego artykułu uwaga zwrócona jest tu ku slawistycznemu literaturoznawstwu i kulturoznawstwu. Można jednak z pewnością wskazać prowadzone współcześnie badania na gruncie językoznawstwa, które dotyczą kwestii funkcjonowania w języku tradycji religijnej. Ilustracją tego typu zainteresowań jest zorganizowana w Instytucie Slawistyki PAN w 2010 roku międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Wokół religii i jej języka*: <http://ispan.waw.pl/default/pl/konferencje/archiwum-konferencji-is-pan/73-wokol-religii-i-jej-jezyka> [data dostępu: 1.12.2014].

⁶⁷ D. Gil, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005.

⁶⁸ G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości narodowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

⁶⁹ W tej perspektywie sytuuje się również moje badanie bułgarskich literackich parafraz biblijnych (obecnie przygotowywane do publikacji w formie monografii pt. *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*). Wychodząc bowiem od autostereotypu literatury narodowej jako pozbawionej wątków religijnych, deszyfruje ono światopoglądowe uwikłania bułgarskich pisarzy, a w konsekwencji ilustruje na przykładzie bułgarskim problematyczność doświadczenia nowoczesności, zawsze niejako związanego z „religijnie” pojętymi ramami pojęciowymi. Zob. też E. Drzewiecka, *Koniec eschatologii? Poszukiwania modus existendi w świetle (po)nowoczesnych apokryfów bułgarskich*, „Slavia Meridionalis” 2014, nr 14, s. 1–16.

dzę zsekularyzowaną⁷⁰, przestrzega wprost przed – jak to nazywa – „dyskursem niejednoznaczności i sofistycznych symulacji wiedzy i wiary”⁷¹. Obarczony ryzykiem „niejednoznaczności umożliwiających ukryte przejścia i płynność granic odmiennych perspektyw poznawczych”⁷² dyskurs postsekularny niewątpliwie jest przeznaczony „dla zaawansowanych”, niejako wtajemniczonych w języki zarówno teologii, jak i filozofii oraz nauk społecznych.

Wydaje się jednak, że – przyswojona w sposób refleksyjny – myśl postsekularna służy wyjściu z impasu projektu/autowizerunku nowoczesności – i na tym polegałoby jej „ratujące niebezpieczeństwo”⁷³. Daje ona szansę na jej ujęcie w różnorodności fenomenów kulturowych. W sytuacji antropologizacji humanistyki jako takiej, ale i coraz wyraźniej ujawniającej się (potrzebie) transdyscyplinarności, może ona posłużyć wzbogaceniu badań nad kulturami słowiańskimi, a tym samym wyjściu z impasu, w jakim znalazła się ostatnio slawistyka. Poszerzenie horyzontu interpretacyjnego oraz uruchomienie potencjału negatywności, a w rezultacie sprobematyzowanie utrwalonych ram pojęciowych oraz zweryfikowanie przesądów na temat relacji między europejskimi Wchodem i Zachodem – oto ewentualne owoce przyjęcia perspektywy postsekularnej na gruncie slawistycznym. Wiążące się z tym ryzyko doświadczenia płynności granic okazuje się tu zatem możliwe do akceptowania.



⁷⁰ E. Hałas, *Między odrzuceniem religii a zbawieniem świata: itineraria socjologii i postsekularnej teorii społecznej*, „Stan Rzeczy” 2014, nr 2(5), s. 15.

⁷¹ Ibid., s. 26.

⁷² Ibid., s. 18.

⁷³ Por. T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*, [w:] *Drzewo poznania...*, op. cit., s. 9–24.

TOWARD A POSTSECULAR LITERARY CRITICISM: EXAMINING RITUAL GESTURES IN ZADIE SMITH'S "AUTOGRAPH MAN"

Author(s): Magdalena Mączyńska

Source: *Religion & Literature*, Vol. 41, No. 3 (autumn 2009), pp. 73-82

Published by: The University of Notre Dame

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25746544>

Accessed: 06-06-2016 22:58 UTC

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

http://www.jstor.org/stable/25746544?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



The University of Notre Dame is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Religion & Literature*

drafts and revisions, a vigorous exchange of ideas on our discussion board was sustained throughout the process.

So the essays in this forum are the end result of a genuinely dialogic process, a serious and challenging discussion between the disciplines of literary studies and religious studies. We have, to a small extent, attempted to preserve some evidence of this discussion in the final essays. In general, there is a certain amount of back-and-forth cross referencing, and in particular, some essays refer to material in earlier drafts that may no longer be explicitly present in the final form. These individual traces of the discussion, and the results of the roundtable forum as a whole, indicate—at least from my vantage point—a process of genuine listening and learning, one that demonstrates the great potential for interdisciplinary exchange, and one that was a great pleasure to witness.

Temple University

TOWARD A POSTSECULAR LITERARY CRITICISM: EXAMINING RITUAL GESTURES IN ZADIE SMITH'S *AUTOGRAPH MAN*

Magdalena Mączyńska

The recent emergence of the term “postsecular” in disciplines across the humanities carries the mixed blessings that come with concepts capacious enough to capture the dynamics of cultural change but loose enough to elude precise definition. The prefix “post” introduces the first set of problems, familiar from debates about the meaning of the postmodern: is “the postsecular” a period designation, pointing to that which comes *after* “the secular”? A corrective force *within* the momentum of secularism? Or, does the term refer not to a temporal period at all but a critical or interpretative *perspective*?

These terminological difficulties are compounded by the divergent ways postsecularism has been conceptualized across disciplines. Contemporary sociologists of religion acknowledge the need for revising the narrative of secularization dominant in twentieth-century social sciences, replacing it with more nuanced (and less Eurocentric) analyses of the role that religious discourses and practices play in the construction of modern sociocultural space. (See for, example, the work of Hent de Vries, Rodney Stark and Wil-

liam Bainbridge, José Casanova, and Peter Clarke.) This project, however, is not a call for abandoning the modern secular sphere as a common ground for legitimate public debate. Rather, following the lead of Jürgen Habermas, the postsecular turn in sociology is viewed as a necessary methodological corrective within a field firmly committed to the project of modernity. Similarly, Tracy Fessenden's study of the interconnections between American literary and religious histories or Michael Kaufmann's revisionist history of the discipline of English studies expose the secular myths underpinning modern academia without positing a return of repressed religious paradigms. Such work offers an adjustment of perspective that allows us to see in a new light what has always already been there. On the other hand, some contemporary theologians perceive the current theoretical critique of modernity's secularizing regime as a possible opening towards a new, transcendent (Christian) theology returned to its pre-modern roots. (See Graham Ward, John Milbank, and Philip Blond.) Ward terms such a project "postmodern *theology*," differentiating it from the more radically immanent "*postmodern* theology" of Mark C. Taylor or John Caputo. It is precisely the latter two thinkers, however, who are of greatest interest to the emergent field of literary postsecularism: their grounding in post-structuralist theory, which underpins their rejection of nostalgic philosophical realism, as well as their desire to move beyond the secular/religious binary opposition, align their work with the ambivalent approach to religion found in contemporary writing. Likewise, the work of philosophers interested in exploring the transformations of religious concepts in a post-metaphysical era (Jean-Luc Marion's "God without being," Rorty and Vattimo's "weak religion," Derrida's "religion without religion") provides literary scholars with useful tools for the exploration of twenty-first-century spirituality as it appears in recent works of imaginative fiction.

This brief overview makes immediately apparent several key challenges posed by the category of the postsecular: the impossibility of stabilizing the meaning of the term itself; its shifting ideological implications; and its reliance on the outdated language of "religion" and "secularism," which continues to burden us with its historical baggage even as we strive to transcend the binary paradigms inherited from Western modernity. Accounts of the postsecular moment are also impeded by the problem of vocabulary: allied words like "religious," "sacred," "spiritual," "transcendent," or "numinous" not only raise daunting problems of definition but also are often employed interchangeably, complicating the already complex semantic field of conversation. Any discussions of "postsecular culture" in general, and "postsecular literature" or "postsecular criticism" in particular, are thus inevitably caught up in a network of theoretical, ideological, and semantic

entanglements.

Situating postsecularism within literary studies introduces yet another set of definitional challenges. On the one hand, if the word is to denote a new kind of contemporary writing, one must demonstrate how exactly “postsecular” texts differ from the work of earlier writers interested in religious questions. If, on the other hand, the term indicates a new kind of critical perspective, one needs to differentiate it both from the already existing practice of studying the relationship between religious and literary discourses, the vitality of which can be attested to by this very journal as well as the many academic programs dedicated to “literature and religion,” and from religiously-inflected approaches to reading literature, several of which are seeking to carve out a niche in contemporary scholarship. Only by paying careful attention to these various sets of questions can we hope to map the emergent field of postsecular literary studies.

The pioneering figure in the field is John McClure, whose work traces “narratives of religious awakening, remaking, or revisionary return” in contemporary American writing (“Postsecular Culture” 341). McClure draws on the writings of Don DeLillo, Thoman Pynchon, Toni Morrison, N. Scott Momaday, Leslie Marmon Silko, Louise Erdrich, and Michael Ondaatje to identify a body of “postsecular fiction” whose characteristics include unorthodox religious turns in the lives of secular protagonists, ontological fictional structures that disrupt “secular constructions of the real,” and a commitment to progressive, liberal values (*Partial Faiths* 3). The paradigm of “revisionary return” underlying McClure’s *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison* applies both to novelistic characters, whose initial rejection of religion is replaced by tentative gestures of “partial faith” and to the narrative of Western fiction (and culture) in general: following the Enlightenment negation of the religious, postmodernity continues the romantic project of welcoming religion’s transformed, non-hegemonic (re)incarnations. This model is essentially dialectic—McClure posits the return of a weakened form of belief, well-positioned to meet the needs of contemporary subjects who “refuse to accept the old choices between secularism and spirituality: those for whom aspects of both religious and secular thinking are ‘internally persuasive’” (“Postsecular Culture” 9). The imaginative fiction examined in McClure’s study both depicts and enacts this gesture of contemporary synthesis.

As is often the case with work that seeks to introduce new directions in critical thought, McClure’s study has been accused of excessive catholicism in its key definitions and selection of primary texts. The book’s governing paradigm—the narrative of partial return—compounds the impression of conceptual looseness by privileging mimetic over formal considerations.

One fruitful direction for future postsecular criticism might be to offer more focus on the textual mechanisms involved in contemporary encounters between religious and novelistic discourses. McClure's own early articles on the subject point toward this type of investigation, listing such strategies of postsecular writing as "irreverent citation, genre-splicing, excess, caricature, and the grotesque" ("Postmodern/Postsecular" 149), the rejection of realist ontologies, playful exuberance, and the mixing of the esoteric and the demotic ("Postsecular Culture")—strategies largely derived from the formal repertoire of experimental postmodernist fiction.

In addition to examining nuances of fictional form, postsecular criticism might seek to develop a more flexible understanding of the relationship between "secular" and "religious" fictional modalities: rather than positing a resurgence of religious concerns in contemporary culture (conceptualized as a negation of the modern negation), it can more profitably question the very construction of the religious/secular binary, seeking flexible re-alignments based on the work of other theoretical subfields (feminist deconstruction of gender binaries, postcolonial questioning of "blackness" and "whiteness," etc.). Under this model, "the postsecular" would mean not "the neo-religious period following the dominance of modern secularism" but "a revision of the ways in which we have come to conceptualize the modern secular as the opposite of the religious." This shift opens critical thought toward alternative, non-Western modalities, as well as acknowledges the complex, dynamic interplay of secularism and religion throughout the history of Western culture. (As Charles Taylor reminds us, the very notion of secularism has its origin in Christian institutional structures.)

A focus on the critique of binary oppositions has the additional advantage of serving both as a method of critical analysis and as a tool for identifying "postsecular" writing, much like the term "feminist" can apply either to a theoretical approach or a textual canon that embodies the concepts and insights offered by the theory. Postsecular texts could thus be defined as narratives that openly question or destabilize the religious/secular dichotomy on the mimetic, formal, or metafictional levels by juxtaposing religious and secular discourses within the economy of the fictional construct. The related critical method would entail examining works of any period with an eye to uncovering what postsecular writing announces overtly. Such a definition allows us to differentiate between texts concerned with religious themes or characters (Marilynne Robinson's *Gilead* on the high end of the literary spectrum, the *Left Behind* series on the other) and postsecular texts that engage the reader in an open, often irreverent, reevaluation of the very concepts of the secular and the religious. Similarly, projects like John McClure's work on postmodernist representations of spiritual return can

be distinguished from the Christian criticism championed by Luke Ferretter or Brian Ingrassia. Dealing in dichotomies does, of course, carry its own conceptual dangers, such as the tendency to retroactively impose rigid binary structures on the studied material only to triumphantly deconstruct them—lamentably, a well-familiar gesture of twentieth-century literary criticism. In order to claim that a postsecular narrative subverts the religious/secular dichotomy, one must begin by affirming the very categories one seeks to undermine, a conundrum that can perhaps be resolved only by paying careful attention to the way the structures established by the text interact, dynamically and transformatively, with those of the implied readers, as well as the critic herself. (I set aside the fraught issue of personal belief, which will inevitably influence the academic work in question. The rules of modern secular academia traditionally confine matters of religious alliance to the realm of the private. While postsecular debates, following the example of identity politics, might change that convention, I for one do not find such disclosure necessary for productive intellectual exchange.)

To illustrate how the method of postsecular criticism outlined above might look in practice, I will now briefly examine the theme of ritual in Zadie Smith's *Autograph Man*. Smith's second work of long fiction is a meditation on the complexities of twenty-first-century religious identity, as well as an intertextual game in which the trajectory of the narrative is structured by borrowings from mystical Judaism and Zen Buddhism (particularly the texts of the *Zohar* and *Ten Bulls*). A full account of the novel's complex engagements with religious discourses would require a much lengthier exposition; here, I focus on Smith's rendition of ritual language and gestures. On the one hand, the novel's protagonist engages in truncated Jewish rites of mourning (a solitary as well as a communal recitation of the Kaddish) whose force is weakened, but not canceled, by the mourner's proclaimed atheism. On the other, the novel points to the presence of ritual structures in the secular context of urban street life. By drawing parallels between esoteric and profane gestures and replacing "pure" religious practices with their adulterated contemporary versions, Smith's novel explores the interpenetration of the secular, the sacred, the private, and the communal in a multicultural "secular age" (to borrow the central term of Charles Taylor's monumental study), in which adhering to the religion of one's parents is only one of many available choices.

In his canonical discussion of religious ritual, Mircea Eliade emphasizes its role in transporting the believer into an alternative time and space, with the purpose of reenacting the primeval divine gesture of creating order out of chaos. Language is a fundamental component of this cosmogenic act, which often involves the flawless recitation of mythical or sacramental

formulas. Eliade's model is based on a rigid dichotomy between what he calls the "sacred" order (found in traditional religion) and the desacralized "profane" order (represented by secular modern man). Traces of religious behavior found in the modern world are interpreted as "camouflaged myths and degenerated rituals," historical remnants of an earlier stage in the development of human culture (204-5). Eliade thus subscribes to the familiar linear narrative of secularization, which depends on a firm binary distinction that, from a postsecular perspective, can no longer serve as satisfactory explanatory model. In Smith's novel, ritual gestures, both verbal and non-verbal, are neither entirely profane nor entirely sacred; they are not channels of transcendence connecting the believer to a state of ontological fullness, but neither are they the debris of a bygone era floating through the spiritual void of a godless modernity. Rather, they function as incomplete but complex signs, whose signifiers are consciously and creatively appropriated from religious tradition, and whose signifieds remain enigmatic or absent. This absence, however, does not invalidate the signs altogether; rather, it points towards the possibility of meaning divorced from stable systems of religious belief or an ontology of divine presence.

Smith's protagonist, Alex, spends most of the novel resisting the pressure of his community to recite the Kaddish for his dead father. At the end of the narrative, however, and only after he has embraced his identity as an atheist, Alex is ready to perform the ritual. Even if the recitation is not capable of effecting discernible ontological outcomes in the realm of the transcendent, it is still endowed with spiritual significance in the contingent context of the protagonist's journey; it promises to liberate the young man from the prolonged inertia of his egocentric angst and reintegrate him into the community of friends he had done his best to alienate with his immature behavior. As Andrew Furman points out, "reciting the Kaddish is a meaningful (rather than cinematic) gesture—an act of will, if not faith," suggesting that "gestures, perhaps, just might be enough to sustain us in the end" (14). One of the novel's central themes, the importance of ritual gestures, is summed up by the protagonist's best friend Adam in his pronouncement that "rituals are their own benefit" (112).

By foregrounding the role of religious ritual, Smith moves beyond a Jamesian understanding of "religion" as individual experience towards an alternative model based on the concept of performativity. The novel juxtaposes the two positions in Alex's exchange with Rabbi Burston, who responds to the protagonist's anguished protestations ("But how does that work? I don't *feel* anything... I don't accept it... I can't sign on that line, I can't") with a startlingly pragmatic request: "Alex. I'm pretty busy, you know? Do me a favor. Turn up here at six and say what you've been asked to say and give

the gift" (336-8). This deflation of the modern (Protestant) obsession with inner conviction, which is also the domain of the novelistic, gives primacy to the gestural performance of communal identity that may be finally read as religious (as in *religare*, to bind, to tie), even if the protagonist decidedly rejects the belief in God. Such a privileging of performativity over creed is informed by the rabbinical and Buddhist sources upon which the novel is structured. Sigrun Meninig's insightful reading of *Autograph Man* emphasizes its grounding in the twin Jewish traditions of communal ethics and embodied cultural practice. Similarly, the ten Zen Koans that underpin the second part of the narrative focus on the attainment of knowledge through action rather than through the adoption of a belief system. If Smith rejects the modern Western concept of faith, however, it is not to replace it with a fully articulated alternative. The novel presents all religious gestures as inevitably incomplete, idiosyncratic, and fragmentary, suggesting that an unproblematic adherence to one spiritual tradition is no longer a possible, or even desirable, option for its contemporary subjects.

Alex's recitation of the Kaddish is preceded (and prompted) by a fiercely private experience: waking up after a night of drinking, he is shocked into a visceral awareness of death by the immobile sleeping figures of the two women he loves. Realizing the mortality of those nearest to his heart, the protagonist is overtaken by a violent fit of vomiting: "He found some spot where he could not be heard, hot and dry and full of towels, and said his Kaddish without gesture or formality—just a wet song into his hands" (325). This irreverent description, equating drunken sickness with a solemn rite, points to the difficulty of separating the immediacy of human emotion (the terrifying intimation of mortality) from the symbolic religious language developed to contain it. Alex's "song" is not valid as an official act of prayerful mourning, not least because he does not perform it in the presence of others, but it still possesses an internal validity, effecting a purging of the protagonist that prepares him for the final recitation (which is also the final section of the novel) in the communal setting of a synagogue. The epilogue of *Autograph Man* includes the full text of the Kaddish, interspersing the lines of the prayer with playful commentary on its participants. While Alex-Li Tandem performs the verbal gesture of praising a god he does not believe in, members of the seated congregation smooth out clothing, pick on skin, sniff, open and close eyes, yawn, swing their feet, and even, in the case of Alex's best friend Adam, give the protagonist a thumbs up. In one sense, this postmodern leveling of the high and the low weakens the seriousness of the occasion. The narrative's exuberance, however, precludes the interpretation of such a weakening as a loss. Rather, the novel offers a re-interpretation of religious ritual, personal as well as collective, that diminishes or cancels the

distance between the sacred and the profane. Neither the private breakdown in the bathroom, rich in experiential intensity but lacking a communal dimension, nor the public ceremony, which affirms the power of community but promises no spiritual commitment on part of the protagonist, represent a perfect fullness of religious experience. Both moments are, moreover, marked by the intrusion of trivial (if not outright disgusting) physicality recalling the playful debunking of Mikhail Bakhtin's serio-comic. This ambivalent tone, paired with their programmatic incompleteness, makes the twin ritual moments representative examples of contemporary postsecular sensibility.

If Smith consistently weakens the rituals she codes as religious, she simultaneously endows ostensibly secular gestures with quasi-religious meaning, once again playfully blurring the boundaries between the two types of orders. The epilogue containing the Kaddish, for instance, opens with a citation from Peter Handke's *The Weight of the World*, ascribing to trivial everyday motions a sustaining power similar to that the rite of mourning holds for the bereaved: "Suppose I weren't allowed the gestures people make *when they don't know what else to do*: clicking the buckle of my wristwatch strap, unbuttoning and rebuttoning my shirt, running my hands through my hair. In the end I'd have nothing to sustain me, I'd be lost" (341, emphasis mine). The contemporary subject, at a loss for stable explanations of reality, seeks solace in the performance of mundane motions that bring comfort precisely because of their familiar character. Secular rituals also serve the social function of establishing insider communities, as in the coded hand movements of New York teens observed by Alex on a subway platform: "two black boys made animated hand gestures at each other, different configurations of fingers, first three fingers divided from two, then one divided from four—Alex watched them and recalled diagrams he had seen, hand gestures of the high priests in the temple" (216-7). Once more, the use of blasphemous analogy effects a leveling of the sacred and the profane, bringing to light their common purposes and patterns. Smith's emphasis on the religious overtones of secular structures colors the reader's perception of the novel's gestural vocabulary, including the frequently invoked "International Gestures"—a playful, cross-cultural repertoire of non-verbal signals that structure the daily communications of its contemporary characters (the International Gesture for calm, the International Gesture for masturbation, the International Gesture for "Come again?" and so on). These sign systems, although not connected to any concept of the sacred, nevertheless repeat the structures of religious ritual, bringing solace through repetition, separating initiates from outsiders, and delineating the boundaries of an organized communal cosmos.

Smith's rendition of ritual moves between the high and low, the serious

and the playful, the sacred and the profane, questioning the validity of these binary categories within a multicultural urban milieu. In its search for a comprehensive representation of contemporary religious dilemmas, *Autograph Man* breaks away from the predominantly Christian bias of the Western novelistic canon and mocks neo-Orientalist searches for the “wisdom of the East.” Instead, Smith takes advantage of the postmodernist writer’s license to draw freely on available cultural repertoires by referencing and appropriating elements of Judaism and Zen Buddhism—without fully committing to either tradition. While *Autograph Man* clearly absorbs the religious teachings it references, the novel ultimately posits atheist materialism as the final outcome of the protagonists’ spiritual search. Smith’s overt use of religious language and imagery allows her to play with such ideas as conversion, ritual, and blasphemy, all of which depend on a clear distinction between the sacred and the profane; rather than sustaining the distinction, however, the novel weakens and subverts it. The result is a hybrid narrative that playfully acknowledges the protean nature of religious identity and the complex entanglements of belief and practice in a contemporary global world.

This kind of postsecular engagement with religion is the opposite of fundamentalism, valuing messiness over order and ambiguity over certainty; not surprisingly, the main proponents of postsecularism, including Mark Taylor and John Caputo, position themselves firmly in opposition to fundamentalist models of religiosity. Such a strategy is not free of dangers: by usurping and re-inscribing traditional religious discourses, postsecular fiction like Smith’s *Autograph Man* opens itself to accusations, not entirely unmerited, of superficiality and facile textual consumerism. In its most ambitious aspect, however, postsecular writing promises to develop new ways of thinking about the ineffable, beyond the compromised structures of traditional religious belief and the limiting binary language of modern secularism.

Marymount Manhattan College

WORKS CITED

Blond, Philip, ed. *Postsecular Philosophy. Between Philosophy and Theology*. New York: Routledge, 1998.

- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. William R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- Fessenden, Tracy. *Culture and Redemption: Religion, the Secular and American Literature*. Princeton: Princeton UP, 2007.
- Kaufmann, Michael. "The Religious, the Secular, and Literary Studies: Rethinking the Secularization Narrative in the Histories of the Profession." *New Literary History* 38.4 (Aut. 2007): 607-627.
- McClure, John. *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens: U of Georgia P, 2007.
- . "Postmodern/Postsecular: Contemporary Fiction and Spirituality." *Modern Fiction Studies* 41.1 (Spr. 1995): 141-163.
- . "Postsecular Culture: The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature." *Cross Currents* 47.3 (Fall 1997): 332-346.
- Meinig, Sigrun. "'What's more important than a gesture?': Jewishness and Cultural Performativity." *Anglophone Jewish Literature*. Ed. Axel Stähler. Routledge Series in Twentieth-Century Literature 6. New York: Routledge, 2007. 65-75.
- Smith, Zadie. *The Autograph Man*. New York: Vintage International, 2002.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap P of Harvard UP, 2007.
- Taylor, Mark. *After God*. Chicago: U of Chicago P, 2007.
- Ward, Graham, ed. *The Postmodern God: A Theological Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

DON DELILLO'S *UNDERWORLD* AND THE POSTSECULAR IN CONTEMPORARY FICTION

Kathryn Ludwig

Recent literary theory has increasingly referred to the "postsecular," a term that remains somewhat obscure. For some in literary studies, the term applies to a particular strain of works within contemporary fiction. In his seminal work *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, John McClure examines texts by contemporary writers who employ "a mode of being and seeing that is at once critical of secular constructions of reality and of dogmatic religiosity" (ix). For other scholars, the postsecular is a type of criticism, a theoretical perspective from which we may examine works from any time period and genre. In this capacity, the postsecular consists in readings that interrogate the very notion of the religious. While my own work has tended to support the former, my participation in this forum has introduced me to the latter, very fruitful terrain. And although my understanding of the postsecular has been constantly evolving, my interactions with the contributors of this forum prompt me seriously to revisit the question: what do I mean when I say "postsecular"?

The word "postsecular" contains the implication that this perspective