

# Karina Jarzyńska

---

## Postsekularyzm : wyzwanie dla teorii i historii literatury : rozpoznania wstępne

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (133-134),  
294-307

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Karina JARZYŃSKA

### Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)<sup>1</sup>

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*<sup>2</sup>, ukazując myśl postsekularną jako spektrum. Na jego „religijnym” końcu mieliby się sytuować Charles Taylor z książką *The secular age*<sup>3</sup> i Michel de Certeau w interpretacji przedstawicieli radykalnej ortodoksji<sup>4</sup>, zaś na

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> „Theory, Culture, Society” 2010 no. 4, s. 4.

<sup>3</sup> Określoną przez McLennana jako „monumentalny apel do transcendencji”, tamże.

<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup>. 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 poszukiwań<sup>6</sup>.

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

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

<sup>6</sup> 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*<sup>7</sup>. 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 przekonań religijnych” – i stwierdza, że filozofia nowoczesna jest zsekularyzowana tylko w tym sensie, iż nie może sobie już pozwolić na „naiwne” 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 ożywcze zderzenie z językiem, który zaprzatają bardziej „gardłowe” sprawy życia i śmierci, zbawienia i potępienia, martwego utknięcia w miejscu i twórczej wędrówki.<sup>8</sup>

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

<sup>7</sup> „New Literary History” 2007 no 38, s. 607-628.

<sup>8</sup> 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 zachęcała filozofka w książce *Inna nowoczesność*<sup>9</sup>. 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 reprezentacji<sup>10</sup>.

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*<sup>11</sup>, oskarża sekularyzm o etnocentryzm, autorytaryzm i klasowość. Według niego jest to „twór wykorzenionych elit, które porzuciły instynktownie religijny świat kulturowy mas”<sup>12</sup>. 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?*<sup>13</sup>, który podkreśla, że taka postawa nie przewiduje różnorodności, tym samym wchodząc w konflikt z pod-

<sup>9</sup> 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*.

<sup>10</sup> 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”.

<sup>11</sup> „India International Quarterly” 1995 no. 22:1.

<sup>12</sup> 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].

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

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 politycznym<sup>14</sup>. 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?<sup>15</sup> 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 literackich<sup>16</sup>? Wymienione teorie interesują się z jednej strony wszystkimi utworami, ze względu na sposób, w jaki w nich funkcjonują odpowiednie zagadnienia (np. płęć 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.

<sup>14</sup> 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*).

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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, injury, 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*<sup>17</sup> z 1995 roku, którego swoistym rozwinięciem powstałym po dwunastu latach jest książka *Partial faiths. Postsecular fiction in the age of Pynchon and Morrison*<sup>18</sup>. 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 elementu świata zachodniego. Najważniejszym symptomem tego zjawiska miałoby 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 dyskurs<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>. 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

---

<sup>17</sup> „Modern Fiction Studies” 1995 vol. 41 no. 1.

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

<sup>19</sup> 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*).

<sup>20</sup> J. McClure *Partial faiths*, s. IX.

projektu odkupienia. Wybiórczo interesują się ideami zmiany społecznej i dobrego życia<sup>21</sup>. 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”<sup>22</sup>. Innymi słowy, autorzy utworów tego typu w trybie narracyjnym renegotiują relacje między *sacrum* i *profanum* we współczesnym świecie poprzez przemiany bohaterów powieści, 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. Rorabaugh<sup>23</sup> i Justin Neuman<sup>24</sup>, 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 Kaufmanna<sup>25</sup>. Ich analizy dotyczą takich autorów, jak Thomas Pynchon, Toni Morrison, Don De Lillo, Zadie Smith, Michael Ondaatje, John Updike i Cormac McCarthy<sup>26</sup>. Interesującą propozycją jest także praca Normana W. Jonesa *Gay and lesbian historical fiction sexual mystery and post-secular narrative* (New York 2007)<sup>27</sup>.

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 współlistnieniu 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 Tonym Kushnerze i jego *Aniołach 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 DeLillo<sup>28</sup>. 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 specyficznie rozumianą transcendencją w obliczu rozpoznania własnej niesamowystarczalności.

Z kolei Magdalena Mączyńska<sup>29</sup> 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 doświadczenie 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 oddzieloną od stabilnych systemów wyznaniowych i ontologii boskiej obecności.<sup>30</sup>

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.

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 podkreślania 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 fikcjonalnej”<sup>31</sup>.

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 Morriseya<sup>32</sup>. Badacz

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 76.

<sup>32</sup> 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 wyprowadzać 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”<sup>33</sup>. 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”<sup>34</sup>.

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 Warchała na temat religii romantycznej<sup>35</sup>. 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 intelektualnym<sup>36</sup>. Jako źródło inspiracji wskazuje prace Meyera Howarda Abramsa *Natural supernaturalism*<sup>37</sup> oraz Hansa Blumenberga *Die Legitimität der Neuzeit* (‘Legitymizacja nowoczesności’)<sup>38</sup>, wskazujących na możliwości twórczego włączenia zsekularyzowanych kategorii teologicznych w emancypacyjny dyskurs nowoczesności zarówno przez filozofów, jak i poetów. Romantyczny sprzeciw wobec naturalizacji religii Warchała uznaje za pierwszą formę „dialektyki oświecenia”, propozycję „religii nowoczesnej”, „dalekiej od

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

<sup>34</sup> L. Morrisey *Literature and the postsecular*, s. 105.

<sup>35</sup> M. Warchała *Religia romantyczna. Kilka głównych wątków*, „Kronos” 2007 nr 1.

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

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

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

wszelkiej ortodoksji, a pragnącą zachować zasadnicze religijne intuicje, znajdując dla nich nowe symboliczne środki wyrazu<sup>39</sup>. 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 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 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 lat<sup>40</sup>.

### 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 sztafazu tradycyjnych denominacji. Najprostszą metodą dekonstrukcji tego, co religijne, jest profanacja, co w przestrzeni literackiej zazwyczaj oznacza umieszczanie wymienionych elementów w rejestrze komicznym, groteskowym bądź wulgarnym<sup>41</sup>. Podob-

<sup>39</sup> M. Warchala *Religia romantyczna*, s. 91.

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> Ten mechanizm można zauważyć m.in. w polskich powieściach ostatnich lat, takich jak *Ostatni złot 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”<sup>42</sup>. 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 zbliżyć do rozumienia profanacji przez Giorgio Agambena, który pisze, że „*religio* już nie przestrzegana, ale taka, z którą można igrzać, otwiera wrota użytkowania, a potęgę ekonomii, prawa i polityki, rozbrojone w zabawie, wiodą ku nowej szczęśliwości”<sup>43</sup>.

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 gier<sup>44</sup>.

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 mesjańskich<sup>45</sup>. 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 umożliwi mu

<sup>42</sup> M. Warchala *Co to jest postsekularyzm*, s. 179.

<sup>43</sup> 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).

<sup>44</sup> 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 orge*).

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

spełnienie jego człowieczeństwa i wyjątkowości, leży poza nim samym<sup>46</sup>. 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 nurtu<sup>47</sup>).

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 niedostrzeżenie 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.

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

<sup>47</sup> Co ciekawe, Walter Benjamin w swoim zainteresowaniu tekstami świętymi kierował się drugą stroną – próbował czytać jako święte teksty tradycyjnie waloryzowane jako świeckie, por. R. Różanowski „*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 Morrisey.