

EWELINA DRZEWIECKA
Instytut Sławistyki PAN

Myśl postsekularna w badaniach sławistycznych. 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 sławistyki.

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 proveniencji. 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; poczynawszy 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 „odczarowania” świata za wzajemnie się warunkujące i dlatego postępujące równoległe⁶. 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 Jürgen 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 Burdziej, 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» – wyłączenie 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, *Przeszłość 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, upolitycznione, 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 postsekularnej 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 postsekularna 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 postsekularnej 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 postsekularną 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 postsekularnych 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 postsekularna*, [w:] A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007, s. 135–140.

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

²⁵ Zob. Zespół do Badań nad Myślą Postsekularną 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. Formuluje 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, Derridańskie 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 kukłą 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 hegłowskie «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 Slavojka 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 hegłowskiej 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. „Mesjańską” 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 zewnętrżności*, 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? Scholemowa 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 zewnętrżności 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 zaprzeszłej 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 subtelny dualizmu, gdzie „Bóg (jeszcze) nieobecny” walczy z „Księciem Tęgo 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 naukową „renaturalizacją” człowieka, a zarazem wzmacniają to, co najcenniejsze: choćby ideał jednostkowej autonomii moralnej. Religia interpretowana i przyswajana w bardziej swobodny, nieortodoksyjny sposób może być lekarstwem na bolączki 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; 10; S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?...*, op. cit., s. 94–100.

literaturoznawców. Dlatego też odsłonę 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 Hegłowskiej 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 redukcjonizmom – ma też potencjał pozytywny, stając się przesłanką za sprobrematyzowaniem 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 odsłonę 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-Gyłybowej 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/islamizmu 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 nieuwikłane bezpośrednio w dyskusję 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-Gyłybowa, *O slawistyce, myśleniu i polityce* (tekst wystąpienia na organizowanej w Krakowie w dniach 7–8 kwietnia 2014 roku konferencji naukowej pt. *Tradycja i wyzwania. Metodologia badań slawistycznych XX i XXI wieku*).

⁵⁹ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania 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”. Chociaż 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 postsekularnej 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 postsekularna 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 postsekularnej. Oczywiście problem ten sam w sobie dopiero czeka na gruntowne opracowanie. Zwłaszcza nowoczesne i ponowoczesne niejawne uwikłanie w tradycję religijną (i teologiczną) na tym gruncie domaga się nowego spojrzenia, uwolnione z różnorakich – 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 postsekularnej, 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 przykładach 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 sławistyka. 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.