

Przeciw „postsekularyzmowi”, za humanistyką postsekularną. Pozycje i pojęcia

Ewelina Drzewiecka, Tomasz Wiśniewski

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 21–41

DOI: 10.18318/td.2025.6.2 | ORCID: Ewelina Drzewiecka: 0000-0001-7092-3140
Tomasz Wiśniewski: 0000-0002-1795-4009

Wprowadzenie

We współczesnej humanistyce i naukach społecznych „postsekularyzm” często rozumie się w kategoriach „powrotu religii”, związanego z ponownym odkrywaniem „transcendencji” bądź otwieraniem się na „duchowość”. Jako zwrot badawczy, którego pierwszym patronem został Jürgen Habermas, miał on sygnować nowe warunki możliwości doświadczenia i artykulacji podmiotowości, a także refleksji naukowej w społeczeństwie (późno)nowoczesnym. W słowniku akademickim jako „postsekularne” zaczęto etykietować kulturę, literaturę, społeczeństwo czy epokę¹ – i to w sensie zarówno deskryptywnym, jak i preskryptywnym. Choć w zależności od dyscypliny zwrot postsekularny przejawiał się w różny

1 Przykładowo: J. McClure, *Post-Secular Culture. The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature*, „Cross Currents” 1997, t. 47, nr 3; J. Habermas, *Notes on Post-Secular Society*, „New Perspectives Quarterly” 2008, t. 25, nr 4; J. Habermas i in., *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Polity Press, Cambridge 2010.

Artykuł powstał częściowo dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2021/41/N/HS3/01810).

Ewelina Drzewiecka – dr, adiunktka w Instytucie Sławistyki PAN, docentka w Centrum Badań Cyrylometodejskich przy Bułgarskiej Akademii Nauk. Kulturoznawczyni, teolożka, slawistka. Interesuje się problematyką religijną w warunkach nowoczesności, historią humanistyki, literaturą i kulturą bułgarską. Kontakt: ewelina.drzewiecka@ispan.edu.pl.

Tomasz Wiśniewski – badacz doktorski na Wydziale Historii UAM. Interesuje się szeroko rozumianą teorią historii, teologią i filozofią polityczną oraz historią intelektualną nowoczesności. Obecnie rozwija projekt historii postsekularnej. Kontakt: twisniewski@amu.edu.pl.

sposób i w różnym natężeniu, to docelowo właśnie sproblematyzowanie lub/i zawieszenie granic między nimi należeć miało do istotnych stawek owej perspektywy. Dziś rozwój myśli postsekularnej – rozumianej jako luźna formacja intelektualna oraz zbiór praktyk badawczych, powstałe w efekcie postsekularnego zwrotu – (auto)legitymizuje się wypełnianiem kolejnych nisz dyscyplinowych i poszukiwaniem sposobów takiego wykorzystania narzędzi dostępnych na danym polu, by jak najskuteczniej dać wyraz źródłowemu impulsowi stojącemu za jej wyłonieniem się.

W Polsce trajektoria recepcji zwrotu postsekularnego, niezależnie od różnic kontekstu kulturowego i społeczno-politycznego ostatnich dwóch dekad, pozostaje analogiczna do trajektorii globalnej². Najszybciej wyzwaniem podjęty filozofia i socjologia, w ślad za nimi – szeroko rozumiane literaturoznawstwo, różne perspektywy kulturoznawcze (w tym filmoznawstwo), antropologia, wreszcie historia; czekamy jeszcze na archeologię. Mniej uchwytnie, w zasadzie efemeryczne były próby instytucjonalizacji perspektywy postsekularnej oraz wpływ tak powstałych instytucji na dalszy rozwój badań. Na przykład powołany w 2010 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk Zespół do Badań nad Myślą Postsekularną³ istnieje do dziś, ale w postsekularnym polu badawczym raczej nie jest rozpoznawany jako byt sprawczy. Głęboki wpływ na kształt dyskursu wywarła raczej Agata Bielik-Robson – kierowniczka Zespołu – jako badaczka indywidualna⁴. Z kolei

2 Wśród tekstów uchwytyjących momenty wstępne rozwoju dyskursu postsekularnego w polskiej humanistyce warto zwrócić uwagę na: M. Warchalą, *Co to jest postsekularyzm? (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13; P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna*, w: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2007; K. Mikurda, *Jaka kukła, jaki karzeł? Żizek, psychoanaliza i myśl postsekularna*, „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14; S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?*, „Studia Socjologiczne” 2010, t. 197, nr 2; P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, w: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art, Uniwersytet Śląski, Katowice 2012; K. Jarzyńska, *Postsekularyzm. Wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 12; A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

3 Zob. <https://ifispan.pl/filozofia/zespol-do-badan-nad-mysla-postsekularna> (11.05.2025).

4 Spośród wielu jej prac warto wymienić następujące: A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000; też, *„Na pustyni”. Kryptoteologia późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008; też, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

w roku akademickim 2011/2012 na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie uruchomiono studia w zakresie filozofii postsekularnej, po których dziś trudno odnaleźć jakikolwiek ślad⁵. Jak w przypadku każdego innego obszaru badawczego, tak również w przypadku refleksji postsekularnej decydująca okazuje się przede wszystkim wola twórcza poszczególnych autorów. Nieudane próby „ujarzmienia” nowej perspektywy stanowią ponadto potwierdzenie intuicji, że historia pojęcia „postsekularyzm” nie pokrywa się z historią zjawiska, które ma ono sygnować.

Źródeł intelektualnych postsekularyzmu i jego pochodnych można doszukiwać się między innymi w dyskusjach na temat sacrum, sekularyzacji czy teologii politycznej, w ramach których funkcjonują różne konceptualizacje i wartościowania badanych zjawisk. Ponadto jedną z cech charakterystycznych dyskursów postsekularnych jest otwarcie na genealogiczne przesunięcia i wtórne waloryzacje pewnych zjawisk jako antycypacji nurtu, chociażby w szeroko pojętym romantyzmie czy w dziełach jego konkretnych przedstawicieli, jak na przykład – na gruncie polskim – Adama Mickiewicza⁶. Filiacje te nie przyjmują formy linearnego rozwoju, lecz mają charakter raczej transversalny i retroaktywny. W ich trajektorie zazwyczaj wpisane są istotne przemieszczenia, a nawet wyparcia. Kwestią założeń poznawczych jest odróżnienie tak utwierdzanych rodowodów od twórczych (re)interpretacji; Czesława Miłozsa i Leszka Kołakowskiego można uznać za „postsekularystów” *avant la lettre*⁷, lecz przecież równie dobrze można widzieć ten akt jako ćwiczenie intelektualne, anachronizm, a nawet hermeneutyczną przemoc.

Badania spod znaku myśli postsekularnej stanowią przedsięwzięcie naznaczone nieusuwalnym rysem konstruktywizmu, a przy tym uwikłane w trudności wynikające z płynności samego pojęcia. Z racji jego nieokreśloności każdy wywód uważający się za postsekularny musi przede wszystkim dowieść swojej własnej „postsekularności” i – eksplikując logiczne

5 Taki ślad – możliwe, iż jedyny – można odnaleźć na samym końcu hasła „postsekularyzm” na polskiej Wikipedii: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Postsekularyzm> (11.05.2025).

6 M. Warchala, *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2013, t. 2, nr 5; tenże, *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*, „Logos i Ethos” 2014, t. 20, nr 1; A. Bednarek-Bohdziewicz, *Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2019.

7 K. Jarzyńska, *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłozsa w perspektywie postsekularnej*, Universitas, Kraków 2018; J. Iwanicki, *Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, w: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość, tradycja, obecność*, red. P. Grad, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

konsekwencje tak czy inaczej rozumianego pojęcia – zaprojektować horyzont swojej refleksji. W obliczu proliferacji wszelkiego rodzaju „postpojęć” nasuwa się podejrzenie, że w istocie takie dyskursy przede wszystkim pasywnie nasuwają się na głębszych i stabilniejszych strukturach, którym można przypisać walor „długiego trwania”⁸. Skoro Charles Taylor ustalił, iż od XV wieku aż do dziś w obrębie świata zachodniego trwa „epoka świecka”, w której strukturę wpisane są dialektyczne zmiany, przemieszczenia i przewartościowania dostępnych zasobów sensu⁹, to proklamowanie jakościowo nowej kondycji postsekularnej może zakrawać na pretensjonalny patos.

Na polskim gruncie ukonstytuowanie perspektywy postsekularnej w sensie nie ograniczającym się do „prostego powrotu religii”, lecz jako „rekonfigurowanie doświadczenia religijnego”¹⁰, przyniosły między innymi dwa zbiory studiów *Drzewo poznania* (2012) oraz *Deus otiosus* (2013). Problematyka postsekularna w końcu stała się uznanym elementem polskiego życia intelektualnego, o czym świadczą rozliczne dyskusje toczone w poszczególnych gronach dyscyplinowych i nie tylko¹¹. W połowie drugiej dekady XXI wieku

-
- 8 Zob. *Post-Everything. An Intellectual History of Post-Concepts*, red H. Paul, A. van Veldhuizen, Manchester University Press, Manchester 2021.
- 9 Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2007.
- 10 T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*, w: *Drzewo poznania*.
- 11 Prócz wielu artykułów literaturoznawczych, dominujących w polskiej humanistyce, autorstwa przede wszystkim K. Jarzyńskiej i P. Bogaleckiego, należy też wskazać następujące ujęcia (choć mamy świadomość, że każda enumeracja ma charakter wybiórczy, a nawet przemocowy): M. Lubańska, A. Ładykowska, *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud” 2013, nr 97; E. Drzewiecka, *Mysł postsekularna w badaniach sławistycznych. Próba spojrzenia*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2014, t. 9, nr 1; A. Mitek-Dziemba, *Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach secular criticism*, „Er(r)go” 2018, t. 37, nr 2; P. Grad, *Post-Secular Philosophy. Between Theory and Ideology*, „Perspektywy Kultury” 2018, t. 21, nr 2; P. Popiołek, *Powrót do myślenia teologicznego w ponowoczesności. Postsekularyzm i radykalna ortodoksja*, w: *Mit – religia – nowoczesność. Cena emancypacji*, red. T. Majewski, M. Kuster, Wydawnictwo UJ, Kraków 2019; T. Szymański, *Postsekularne oblicza francuskiego romantyzmu: Pierre Leroux, Edgar Quinet i „religia uniwersalna”*, w: *Mit – religia – nowoczesność*; T. Wiśniewski, *Hayden White i postsekularna krytyka wyobraźni historycznej*, w: *Hayden White w Polsce. Fakty, krytyka, recepcja*, red. E. Domańska, E. Skibiński, P. Stróżyk, Universitas, Kraków 2019; M. Lubańska, *Perspektywa postsekularna w badaniach nie-miejsca pamięci. Przypadek powojennych mordów w podkarpackim lesie Dębrzyna*, w: *Nie-miejsca pamięci 2. Nekrotopologie*, red. R. Sendyka, A. Janus, K. Jarzyńska, K. Siewior, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2020; A.M. Piskorska, *Poświęcić niepewność –*

pojawiło się kilka monografii, które stanowią nie tylko przykłady realizacji postsekularnych założeń i postulatów, lecz również wyznaczniki nowych modeli interpretacji¹².

Wobec tak ukształtowanego krajobrazu mogłoby się wydawać, iż określenie aktualnego stanu badań, różnych odmian oraz choćby częściowej rekapitulacji dotychczasowej refleksji jest koniecznością, tym bardziej że krytyka, z jaką mierzy się postsekularyzm na polu badawczym, a w efekcie i narosłe wokół niego wyobrażenia i uprzedzenia – motywowane zarówno metodologicznie, jak i światopoglądowo – są szczególnie wymowne i wpisują się w aktualny kryzys humanistyki. Okazuje się bowiem, że postsekularyzmowi zarzuca się nie tylko skupianie się wyłącznie na przejawach religii nie-tradycyjnej, nie-ortodoksyjnej, lecz również wytwarzanie „religii bez religii”, wyrażające jakoby sprzeciw wobec władzy dogmatów i instytucji religijnych; nie tylko brak zastosowania do zjawisk nie-zachodnich (gdyż wyrósł on na gruncie doświadczenia zachodnioeuropejskiego), lecz również rozmywanie nazbyt wielu granic i sensów. Wskazuje się też, że jest to li tylko modna, nadużywana, w istocie pusta formuła, która albo służy akademickiej karierze, albo ogniskuje konkretne – nierzadko przeciwstawne – stanowiska światopoglądowe lub/i zabiegi ideologiczne¹³.

prol gomena do badań nad kinem postsekularnym, „Images” 2021, t. XXX, nr 39; E. Bilska-Wodecka, *Postsekularyzm w badaniach geograficznych*, „Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna” 2021, nr 54.

12 J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014; P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Universitas, Kraków 2016; M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Universitas, Kraków 2017; K. Jarzyńska, *Literatura jako ćwiczenie duchowe*; M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019; M. Puczydłowski, *Atlasowa podszewka. Co nam zostaje po religii*, Znak, Kraków 2024. Na uwagę zasługują m.in. tomy zbiorowe: *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, red. T. Garbol, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017; *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera, JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018; *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019, a także numery tematyczne czasopism: „Stan Rzeczy” 2013, t. 5, nr 2, „Wielogłos” 2015, t. 24, nr 2; „Prace Kulturoznawcze” 2017, t. 21, nr 1; „Perspektywy Kultury” 2018, t. 21, nr 2.

13 Na kontrowersje w kontekście polskim wskazują chociażby ankiety eksperckie, a zwłaszcza odpowiedź na pytanie nr 5 zamieszczone w monografii *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody* (red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020),

Zaryzykujmy pytanie z innego porządku. Czy na obecnym etapie rozwoju refleksji postsekularnej w całej jej różnorodności można mówić o istnieniu „humanistyki postsekularnej”? Co w ogóle oznacza takie sformułowanie? Po pierwsze, może ono wskazywać na pewną jedność perspektyw postsekularnych, które mimo wszelkich różnic poczuwałyby się do jakiejś wspólnoty. Po drugie, może implikować przeobrażenie współczesnej humanistyki przez kondycję postsekularną i związane z nią wyzwania. Warto się zastanowić, w jakim stopniu i na jakie sposoby humanistyka postsekularna może realizować się w świecie akademickim, życiu intelektualnym i nie tylko. Czy możliwe jest wykrzesanie z niej jakichś bardziej integralnych ideałów lub/i imperatywów? Tego rodzaju jedność dostrzegła Ewa Domańska¹⁴. Oczywiście, chodzi tu o pewien projekt, potencjalność, do których realizacji mogą zmierzać konkretni badacze indywidualnie bądź zespołowo.

Celem niniejszych rozważań nie będzie zatem rekapitulacja dziejów postsekularyzmu w humanistyce (polskiej), choć jego lokalny rozwój i różnicowanie się w związku z odmiennymi praktykami dyscyplinowymi stanowią przedmiot naszej uwagi i niezbędny punkt odniesienia. Problematyzacja różnych rodzajów rozumienia i oddziaływania postsekularyzmu wiąże się z namysłem nie tylko nad sposobami konceptualizowania jego założeń, ale też nad konsekwencjami przyjęcia i uprawiania takiego podejścia. Nasz punkt widzenia kształtowany jest na bazie doświadczeń i pozycji dyscyplinowych oraz metodologicznych, które sytuują się niejako na peryferiach dominującego nurtu rozważań okołopostsekularnych (sławistyka, teoria historii). Pytanie, które stawiamy, brzmi zatem: czy dziś, po niemal trzydziestu latach od swego wyłonienia się, „postsekularyzm” nadal stanowi wyzwanie intelektualne lub/i poznawcze, a jeśli tak, to w jaki sposób można go na nowo uruchomić, ażeby wyłamał się z utrwalonych schematów myślowych?

Nasz sprzeciw wobec postsekularyzmu jako idei dziś nierzadko zapoznanej (a nawet zaprzepaszczonej) będziemy argumentować na podstawie krytyki zgłaszanych w jej kontekście (nie)jawnych pretensji uniwersalistycznych.

skądinąd szczególnie ważnej dla pola literaturoznawczego, a także wypowiedź Pawła Grada w dziele *Stanowiska*.

¹⁴ Patrz opis autorskich zajęć Ewy Domańskiej pt. „Post-Secular Humanities: Religion and Spirituality in the Contemporary World”, prowadzonych na Uniwersytecie Stanforda wiosną 2016 roku (http://ewa.home.amu.edu.pl/syllabus_Anthro_340A_Spring_2016.html), zaadaptowanych w 2017 r. do warunków potrzeb studentów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu jako „Humanistyka postsekularna” (http://ewa.home.amu.edu.pl/Humanistyka_postsekularna_2017.html) (11.05.2025).

Pokażemy, że odsłonięcie poznawczego impasu, jaki generuje powierzchowne zastosowanie założeń postsekularnych, bynajmniej nie jest ogłoszeniem jego końca. W naszym przekonaniu bowiem należy dążyć do trwałego podważenia paradygmatu epistemicznego, który oparty jest na opozycyjnych kategoriach binarnych znaturalizowanych w kontekście świeckiego dyskursu naukowego. Spróbujemy więc rozstrzygnąć, czy i jak można myśleć o humanistyce postsekularnej jako konstruktywnym i efektywnym projekcie intelektualnym.

W moim początku jest mój kres

Myślenie postsekularne, rozwijające się w dziejowej koniunkturze otwartej przez wydarzenia 11 września 2001 roku, odpowiada na mniej lub bardziej dyskretne przemiany, jakie odczuwane były w Akademii z końca XX wieku wraz ze swoistym „powrotem metafizyki” i wkroczeniem do dyskursu publicznego i naukowego języka o proveniencji religijnej. Chociaż wyłoniony w efekcie nurt badawczy służyć miał oddaniu sprawiedliwości temu, co religijne, a nawet przededefiniowaniu utrwalonych sensów i relacji, zdążył obrosnąć w stereotypy, a nawet skostnieć, obciążony ograniczeniami własnej genealogii. Dziś problematyczne okazuje się już samo określenie „postsekularyzm”. Przypominając – przynajmniej powierzchownie – inne znane kategorie współczesnej humanistyki, okazuje się wpisany w linearne schematy rozwoju myślenia, sygnowane przez prefiks „post-”, a także podporządkowane pretensjom konotowanym przez sufiks „-izm”.

Jak sugeruje Jan Kieniewicz, w kondycję człowieka zachodniego niejako wpisane jest ryzyko stania się niewolnikiem własnych pojęć:

Terminy używane w europejskich opisach świata zawsze były narzędziem kontroli, przekształcały poznawaną rzeczywistość przez jej werbalne podporządkowanie. [...] Gdy brak nam nowych idei, stając wobec nowych wyzwania, usiłujemy dostosować nasz aparat pojęciowy za pomocą znaczących przedrostków, na przykład właśnie „neo-” i „post-”¹⁵.

Jak twierdzi polski historyk, „obecnie powstające formy: «neo-», «anty-», «post-», «trans-», «kontr-», «sub-» mają jedną wspólną właściwość – ich celem jest podtrzymanie wrażenia ciągłości w świecie zupełnie

15 J. Kieniewicz, *Imperializm, kolonializm, globalizm. Stare idee, nowe wyzwania*, „Miscellanea Post-totalitariana Wratislaviensia” 2020, nr 8, s. 152.

nieliniowym”¹⁶. Tymczasem w przypadku interesującej nas perspektywy postsekularnej błędem byłoby uznać prefiks „post-” za oznaczenie następstwa w czasie, choć często użycie pojęcia „postsekularyzmu” do tego się właśnie sprowadza. Co więcej, sugerowane przez nie założenie o istnieniu podejść kontestujących, podważających ustabilizowane dyskursy, nierzadko okazuje się li tylko deklaratywne. Ponadto „postsekularyzm” pozostaje uwikłany w ambiwalentne oddziaływanie sufiksu „-izm”. Choć zgłasza pretensje do destabilizacji utrwalonych dyskursów, za jednym zamachem dokonuje także swoistego „domknięcia” destabilizowanych kategorii.

Problematyczność pojęcia postsekularyzmu polega na tym, że pozornie przekracza ono „sekularyzm”, gdy tymczasem pozycja tej ostatniej kategorii wcale nie jest taka jednoznaczna, jak mogłoby się wydawać. Chodzi bowiem o krytyczny bilans „sekularyzacji” rozumianej dwójako: jako pewien proces historyczny oraz jako konceptualizująca ów proces – a w istocie zakładająca go – teoria. Tak samo, jak nie istnieje jedno uprzywilejowane ujęcie sekularności i sekularyzmu (ma on wiele twarzy w zależności od kontekstu kulturowego, chociaż zazwyczaj kojarzony jest z genealogią zachodnioeuropejską)¹⁷, tak też nie istnieją jeden ogólny proces sekularyzacji ani jedna teoria tego zjawiska.

Przyjmujemy, że o ile sekularyzm ustanawia sekularność (świeckość) na płaszczyźnie synchronicznej, rozdzielając rzeczywistość na dwie odrębne domeny, świecką i religijną, o tyle idea sekularyzacji dokonuje tego samego na płaszczyźnie diachronicznej, to znaczy jako historyczny proces przejścia od jakości religijnej do jakości sekularnej, ustanawiając sekularność (świeckość) jako pożądaną ideał. Co istotne jednak, rozdział służy asymetrycznej marginalizacji, wykluczeniu czy też wyparciu tego, co religijne. Sekularyzm ustanawia to, co sekularne, jako centrum wszelkiej rzeczywistości kulturowej, politycznej czy społecznej. Staje się „fantazmatem hegemonicznym” czy też „historycznym *a priori*”¹⁸. Powstałe w wyniku tego zmistyfikowanego epistemologicznego cięcia dwie rzekome domeny ontologiczne – to, co religijne, i to, co świeckie – okazują się przygodnymi historycznie fikcjami. Co więcej,

¹⁶ Tamże, s. 159.

¹⁷ Por. *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Jurgensmeyer, J. Vanatwerpen, Oxford University Press, New York 2011; M. Wohlrab-Sahr, Ch. Kleine, *Historicizing Secularity. A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective*, „Comparative Sociology” 2012, t. 20, nr 3.

¹⁸ R. Schürmann, *Broken Hegemonies*, przeł. R. Lilly, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2003; M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

kierując się rozważaniami Bruno Latoura na temat imperatywu dystynkcji wymuszającego pracę puryfikacji¹⁹, przedsięwzięcie nowoczesnego „sekularyzowania” można uznać za nieudane, bo pozostawiające na placu boju rozliczne nieczyste „hybrydy”, umykające jednoznacznej kategoryzacji. Rozpięte między fikcjami i wyjątkami, pojęcia sekularyzmu i teorii sekularyzacji wymagają dogłębnej i wielostronnej krytyki²⁰, także w świetle rewizji mechanizmów i schematów pojęciowych nowoczesnego myślenia historycznego²¹.

Twierdzimy zatem, że kondycję postsekularną można rozumieć jako nową kondycję historyczną. Z jednej strony wskutek takich wydarzeń, jak irańska rewolucja islamska z 1979 roku, konsekwencje rozpadu Związku Sowieckiego w 1991 roku, zamach na World Trade Center w Nowym Jorku w 2001 roku czy też katastrofa smoleńska z 2010 roku, można mówić w pewnym sensie o „powrocie religii” lub/i jej nowej widzialności w sferze publicznej w wielu różnych regionach świata. Chodzi również o nową wrażliwość poznawczą, wychodzącą naprzeciw żywiołowo rozwijającym się różnorodnym „postsekularnym reżimom historyczności”, wymykającym się sekularnym normom poznawczym i politycznym²². W tym kontekście zarysowana przez Johannesa i Sharon Merzów idea „ontologicznego półcienia” jako „przestrzeni, w której ja i inny, niewiedza i pewność, jak również to, co świeckie, i to, co religijne,

19 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

20 Por. T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore–London 1993; G. Anidjar, *Secularism*, „Critical Inquiry” 2006, t. 33, nr 1; M.W. Kaufmann, *To, co religijne, to, co świeckie, i badania literackie. Jak wymyślić na nowo narrację o sekularyzacji w historiach dyscypliny*, przeł. M. Warchala, niniejszy tom „Tekstów Drugich”, s. 244; J. Merz, S. Merz, *W sferze ontologicznego półcienia. Ku postsekularnej i teologicznie zorientowanej antropologii*, przeł. W. Szwebs, niniejszy tom „Tekstów Drugich”, s. 211; W.E. Arnal, R.T. McCutcheon, *The Sacred is the Profane. The Political Nature of „Religion”*, Oxford University Press, New York 2013.

21 Por. A. Abeysekera, *The Politics of Postsecular Religion. Mourning Secular Futures*, Columbia University Press, New York 2008; K. Davis, *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008; M. Kennel, *Postsecular History. Political Theology and the Politics of Time*, Palgrave Macmillan, Cham 2022.

22 Przykłady takich postsekularnych reżimów historyczności, praktykowanych w postsocjalistycznej Azji Wewnętrznej przede wszystkim na bazie lokalnych wierzeń szamańskich i buddyjskich (Ałtaj, Tuwa, Buriacja, Mongolia), analizuje Zbigniew Szymt w pracy *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020.

spotykają się, zachodzą na siebie i przeplatają się”²³, stanowi nie tylko interesujący postulat metodologiczny, ale też diagnozę rzeczywistości.

Pragnąc wyjść poza fundowane przez dotychczasowy słownik nawyki poznawcze z intencją uchylenia się od pułapki podtrzymywania wrażenia ciągłości i domknięcia, decydujemy się mówić o postsekularności jako pewnej przestrzeni niedookreślenia. Opowiadamy się nie tylko przeciwko pojęciu postsekularyzmu, ale też przeciwko pewnym kojarzonym z nim praktykom, które w naszym rozumieniu zdradzają głębokie aporie dyskursu.

(Post)sekularne aporie

Krytyka sekularyzmu, jaka kojarzona jest z myślą postsekularną, odsłania w różnym stopniu mechanizmy i schematy pojęciowe nowoczesnego, w założeniu świeckiego myślenia naukowego. „Powrót religii” na poziomie instytucjonalnym i dyskursywnym odbywa się w odniesieniu do dyscyplin, które wyrosły na narracji sekularyzacyjnej, przyswoiły ją, znaturalizowały i teraz operują pozornie z pozycji neutralnej względem filozoficznych sporów o wielką narrację (o) nowoczesności. Odczytywany jako „powrót” właśnie, potwierdza rozpoznanie, iż epoka świecka oznacza również zmianę warunków rozumienia wiary. Intensywnie rozwijające się w ramach socjologii, antropologii, literaturoznawstwa, filmoznawstwa, studiów miejskich czy nad pamięcią badania stanowiłyby nie tylko wyraz prostych zmian zainteresowań i przesuwania perspektyw, ale też wyraz oporu, jaki generują przedmioty ich oglądu²⁴. Postsekularność w myśleniu ujawniałyby się jako nowa jakość w procesach interpretacji i klasyfikacji zjawisk, a zatem jako fundamentalne od-różniające się założenie epistemiczne. Pojęta jako doświadczenie, byłaby zatem punktem w y j ś c i a.

Okazuje się jednak, że badania postsekularne wpadają w pułapki, które odsyłają do praktyk i podejść kontestowanego przez nie sekularyzmu, i to niezależnie od deklarowanych intencji przekroczenia nowoczesnych aporii. W tym kontekście szczególnie wymowne są próby uzgodnienia praktyk społecznych i dyskursów intelektualnych. Wyrażają się one zwłaszcza w poszukiwaniach form współistnienia tego, co religijne, i tego, co świeckie, w życiu wspólnotowym. Skupienie się na równoczesności i równorzędności zjawisk,

23 J. Merz, S. Merz, *W sferze ontologicznego półcienia*, s. 211.

24 B. Latour, *When Things Strike Back: A Possible Contribution of „Science Studies” to the Social Sciences*, „British Journal of Sociology” 2000, t. 51, nr 1, s. 116.

które tradycyjnie klasyfikowane są jako przeciwieństwa światopoglądowe, wzbudza poczucie hybrydyczności i dominuje – jak się wydaje – w publikacjach cieszących się autorytetem w zachodniej Akademii, co oczywiście samo w sobie jest świadectwem specyficznego sekularystycznego punktu wyjścia²⁵. Postulat równości fenomenów religijnych i świeckich w sensie czasowym, czy też właściwych im sposobów interpretacji, buduje wrażenie uwspółcześnienia tego, co religijne, jako zabiegu o charakterze kompensacyjnym. Koresponduje to z przekonaniem, jakie niekiedy patronuje gestom interwencyjnym, że „świecka” nowoczesność jest z natury „zła”, a wszechobecny jakoby sekularyzm wymaga naprawy.

Interesujący przykład tego założenia można znaleźć w *The Routledge Handbook of Postsecularity*, w którym redaktorzy tomu, Justin Beaumont i Klaus Eder, proponując triadyczny model rozumienia zmiany kulturowej („przedsekularność – sekularność – postsekularność”), szukają narzędzi transformacji społecznej²⁶. O ile główny ich argument dotyczy „postsekularyzmu w praktyce”²⁷, który dąży do wzajemnego zrozumienia między różnymi światopoglądami i jako taki nawiązuje do słynnej debaty między Jürgenem Habermasem a Josefem Ratzingerem²⁸, o tyle wyparta zostaje fundamentalna kwestia skutków rozpoznania opozycji „religijne – świeckie” jako fałszywej. Chociaż celem jest wyobrażenie sobie radykalnie pluralistycznej i refleksyjnej przestrzeni dla zaangażowania intelektualnego i politycznego, zachodnie doświadczenie sekularyzmu uważa się za niejako modelowe, kategoria postępu zaś nadal określa zasady organizujące narrację. Na uwagę zasługuje ponadto założenie, że historia Europy jest monolityczna i jako taka – jest ona różna od jej (wschodniego) Innego, który konceptualizowany jest przy tym przez jakże wymowną triadę „Rosja – Indie – Azja”. Pojęcia w rodzaju „sekularyzm”

25 Zob. np. J.A. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016; *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political and the Urban*, red. A. Molendijk, J. Beaumont, Ch. Jedan, Brill, Leiden 2010; M. Ratti, *The Postsecular Imagination. Postcolonialism, Religion, and Literature*, Routledge, New York–London 2013; *The Routledge Handbook of Postsecularity*, red. J. Beaumont, Routledge, London–New York 2018.

26 J. Beaumont, K. Eder, *Concepts, Processes, and Antagonisms of Postsecularity*, w: *The Routledge Handbook of Postsecularity*, red. J. Beaumont, Routledge, London–New York 2020, s. 4.

27 Por. S. Obirek, *Wiara dobra, niewiara dobra. Eseje z antropologii myśli postsekularnej*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2024.

28 J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, przeł. B. McNeil, Ignatius Press, San Francisco 2006.

i „religia” funkcjonują jako terminy uniwersalne, co podważa projekt denaturalizacji (zachodnio) europejskiego horyzontu intelektualnego. Stwierdzenie, że postsekularność to „przełomowy i innowacyjny środek radzenia sobie z najbardziej palącymi intelektualnymi, politycznymi i ogólnoludzkimi problemami naszych czasów (lub przynajmniej reagowania na nie w nowy, dotychczas pomijany i zapoznany sposób)”²⁹, wydaje się nieporozumieniem, a wręcz niesie znamiona intelektualnej przemocy, właśnie ze względu na operowanie w porządku pojęć zastanych i okrzepłych, na zanegowanie niezbywalnego napięcia aksjologicznego wynikającego z różnicy doświadczenia i artykulacji.

Również prowadzone w perspektywie postsekularnej poszukiwania nowego języka opisu nierzadko sprowadzają się do filtrowania dyskursu przy użyciu nowych słowników, co nie skutkuje jednak zmianą (binaryzującego) paradygmatu. W świetle sekularystycznego długu zachodniej nauki dowartościowanie tego, co religijne, odbywa się kosztem tego, co świeckie, a deklaracja przesunięć sensów okazuje się resemantyzacją na potrzeby retoryki i akademickiego marketingu. Konsekwencje pewnego utknienia między symbolicznymi władzami tego, co religijne, i tego, co świeckie, jako dwoma jakoby wykluczającymi się porządkami, ilustrują próby antropologów społecznych, by zasilić swą dyscyplinę słownikami teologicznymi³⁰. Z jednej strony przedsięwzięcie to jest niewątpliwie ożywcze, nawet jeśli odnosi się do ram pojęciowych teologii chrześcijaństwa zachodniego, względem którego nauki społeczne są podwójnie zadłużone: genealogicznie w nie uwikłane, ale wypierające ten fakt ze swojego pola widzenia, a nierzadko nastawione antagonistycznie³¹. Jak pokazuje Magdalena Lubańska, potencjał uczynienia zachodniej epistemologii bardziej inkluzywną niosą ze sobą teologie, które oferują alternatywne względem niej przeświadczenia ontologiczne. W omawianym przez nią przypadku, dotyczącym religijnej materialności, sensotwórcze okazują się konceptualizacje wywiedzione z tradycji chrześcijaństwa wschodniego³². W tym kontekście na uwagę zasługuje fakt, że

29 J. Beaumont, K. Eder, *Concepts, Processes, and Antagonisms of Postsecularity*, s. 4.

30 Podobne – kontrowersyjne – wysiłki mają miejsce w filozofii, socjologii czy literaturoznawstwie. W odniesieniu do polskich praktyk literaturoznawczych warte uwagi są rozpoznania w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020.

31 M. Lubańska, A. Ładykowska, *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”?*

32 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*.

prawosławie, chociaż oferuje modele interpretacji alternatywne względem epistemologicznych nawyków zachodnich antropologów, a przy tym stanowi kryptoteologiczny fundament dla wielu istotnych projektów intelektualnych (jak na przykład semiotyka szkoły tartusko-moskiewskiej czy historia religii Mircei Eliadego, ale też słowianofilstwo czy ostatnio *ruskiej mir*), wciąż pozostaje poza głównym nurtem namysłu³³.

Z drugiej jednak strony pragnienie wyłamania się z opresji zachodniego sekularyzmu prowadzi do zarzucenia metodologicznego agnostycyzmu i przyjęcia realnej możliwości istnienia i oddziaływania porządku, który w świecie zachodnim uchodzi za ponadnaturalny. Radykalne otwarcie się badacza na doświadczenia interpretowane w perspektywie wiary stawia pod znakiem zapytania warunki możliwości opisu naukowego i komunikacji międzyludzkiej, niemniej – jak się wydaje – problem leży gdzie indziej. W założeniu celem jest „nawiązanie głębokich powiązań z prawdziwą innością w świecie”³⁴, co w przypadku antropologii mogłoby oznaczać zbliżenie do mistyki i czerpanie inspiracji z teologii apofatycznej, chroniące przed esencjalizowaniem rzeczywistości³⁵. Jak jednak wskazuje Lubańska, problem polega na tym, że „antropolodzy wierzący w boskie objawienie na ogół wierzą w jego konkretną reprezentowaną przez teologię danej religii postać, co grozi monologizacją dyskursu i [...] monizmem poznawczym”³⁶. W nowej postsekularnej praktyce ponownie nadreprezentowana jest teologia zachodniochrześcijańska.

Wydaje się, że perypetie antropologii (post)sekularnej mają charakter pogładowy i można je co do zasady odnieść do innych dyscyplin zaangażowanych w postsekularne debaty. Mierzą się one z pułapką homogeniczności i ryzykiem odwrócenia relacji, zamiast wyjścia poza samą ich opozycyjność. Tymczasem postulowane przez myśl postsekularną otwarcie na różnorodność teologii i tego, co religijne, przywraca pytaniu o ontologię ciężar, co

33 Zob. C. Hann, *Eastern Christianity and Western Social Theory*, „Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums” 2011, nr 10; C. Hann, H. Goltz, *Introduction. The Other Christianity?*, w: *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, red. C. Hann, H. Goltz, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2010; V.N. Makrides, *Orthodox Christianity and Economic Development. A Critical Overview*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 2019, nr 185.

34 J.D. Lemons, *New Insights from an Old Partner*, w: *Theologically Engaged Anthropology*, red. J.D. Lemons, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 20.

35 M. Lubańska, „Ani kapłani, ani błażni”. *Odstępy zwrotu postsekularnego w antropologii*, „Slavia Meridionalis” 2020, nr 20, s. 18.

36 Tamże, s. 19.

wymaga działania w trybie półcienia, a nie odwrócenia hierarchii. Dlatego też wyżej opisane gesty postsekularne zdają się mieć w istocie charakter preskryptywny.

Opisy jakoby nowej (lub na nowo skonceptualizowanej) rzeczywistości, opartej na zasadzie współistnienia tego, co religijne i świeckie, budują wrażenie wspólnoty ram, co stanowi kolejny obok ciągłości imperatywów rozumu naukowego. Tematyzacja porządków postsekularnych opiera się bowiem nierzadko na zaniechaniu w odniesieniu do kontekstualizacji samych pojęć i sensów, zarówno tych odsłanianych, jak i narzucanych w opisie. W efekcie postsekularne założenie o historyczności i dialektyczności pary „religijne – świeckie” ulega zawieszeniu. Również deklaracja porzucenia matryc zachodnich, w tym wielkiej narracji o postępie, traci swą operacyjność. Dominuje perspektywa linearna i w ukryciu pozostaje założenie stałych sensów nawet w ramach tego samego kontekstu i dyskursu.

Skoro zatem prowadzone pod egidą postsekularną badania mają tendencję do powielania błędów swych poprzedników, to jest odsłaniają stałość aporii myślenia w warunkach nowoczesności, to zasadnie powstaje pytanie, czy nie są one (kolejną) zakamuflowaną matrycą tejsze i w tym sensie nie wnoszą nic specjalnego w proces głębokiego rozkładania praktyk i dyskursów akademickich. Wśród powtarzających się zarzutów wobec postsekularyzmu jest ten o nieadekwatności tego narzędzia względem świata niezachodniego, jako że ma ono genezę zachodnioeuropejską i z założenia odnosi się do fenomenów „zachodnich”. Kryje się za tym zesencjalizowane rozumienie opozycji „Wschód – Zachód”, które – jak się okazuje – jest wygodne dla obu stron.

Podstawową i wciąż sensotwórczą ramę nadaje teza, że „sekularyzm jest definiowany w połączeniu z jego bliźniaczym pojęciem, religią, a sposób, w jaki myślimy o jednym z tych sparowanych pojęć, wpływa na sposób, w jaki myślimy o drugim”³⁷. Uznanie faktu, iż ugruntowane w naukach humanistycznych i społecznych konceptualizacje tego, co religijne, i tego, co świeckie, są anachroniczne i wymagają pilnej rewizji, nie prowadzi wszakże do zanegowania samego rozróżnienia. Rozróżnienie „religijne – świeckie” jest nadal obecne i legitymizujące, co Michael W. Kaufmann tłumaczy tym, że pozwala ono na ustalenie granic konkretnego, pojedynczego dyskursu³⁸. Stawką jest sama pozycja naukowca. Ostatecznie nie chodzi zatem o udowodnienie, że „świeckie”

37 C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, *Introduction*, w: *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford–New York 2011, s. 6.

38 M.W. Kaufmann, *To, co religijne, to, co świeckie, i badania literackie*, s. 244.

dyscypliny akademickie nadal mają „religijny” charakter lub że ich „religijne” pochodzenie było w gruncie rzeczy „świeckie”. Nie chodzi też o spotkanie tych dwóch perspektyw na polu badawczym. Samo dokonywanie takich kategorycznych rozróżnień jest nieuzasadnione i jako takie wymaga refleksji.

W moim końcu jest mój początek

Wydaje się, że myślenie postsekularne ujawnia największą moc krytyczną i samozwrotność o potencjale ożywym właśnie w odniesieniu do świata, który wymyka się wzorcom zachodnim. Istotne jest bowiem, że dekonstrukcja zachodniej kategorii świeckości oznacza również dekonstrukcję pojęcia religii i religijności. Jeżeli weryfikacja sądów na temat religii i świeckości w kulturach niezachodnich umożliwiona została przez krytyczne wskazania Talala Asada, Russella T. McCutcheona, Timothy’ego Fitzgeralda czy Tomoko Masuzawy³⁹, to należy kontynuować zaangażowanie w dyskursy post- i dekolonialne. Dyskursywne wychodzenie z sekularnej narracji poszczególnych dyscyplin stanowi proces dwutorowy, bo zarówno punktowy, jak i liniowy. „Nowe” spojrzenie na „stare” problemy badawcze odnoszące się do sfery religijnej jest wszakże obarczone fundamentalną dwuznacznością. Z jednej strony – przynajmniej deklaratywnie – dopuszcza do głosu alternatywne sposoby klasyfikacji swojego przedmiotu, z drugiej – zobowiązane jest do wzięcia pod uwagę uwikłania podmiotu w konkretną, historyczną formę rozumienia owego przedmiotu. Zgłasza pretensje do odwrotu i odrzucenia przed sądów, a uwikłane jest w niewydolność języka.

W tym świetle przypadek kultur „Europ nie-zachodnich”, w naszym przypadku tak zwanej Europy środkowo-wschodniej, odsłania habitusy zachodniej Akademii w sposób szczególnie. Jednym z modeli rozumowania, które działa jak szkło powiększające i umożliwia „dekonstrukcję od wewnątrz”, jest uznanie Europy nie-zachodniej za przestrzeń, w której wyłaniają się zupełnie nowe

39 Por. T. Asad, *Genealogies of Religion*; R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on *Sui Generis* Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 1997; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York–Oxford 2000; D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, przeł. W. Sayers, The John Hopkins University Press, Baltimore 2003 (oryginalne wydanie w języku francuskim: 1998); R.T. McCutcheon, *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London–New York 2003; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved In The Language Of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2005.

jakości, niosące szansę realizacji postulatów postsekularności. Przykładem może być odczytanie społeczeństw postradzieckich José Casanovy, zwłaszcza jego widzenie sytuacji Ukrainy jako potencjalnie modelowego społeczeństwa postsekularnego, to jest pluralistycznego w efekcie doświadczenia desekularyzacji⁴⁰. Niemniej takie podejście ma charakter projektujący. Bardziej operacyjną strategią wyjścia z akademickich habitusów wydaje się wstępne rozeznanie pęknięć, jakie powstają w efekcie analizy charakterystycznych jakoby dla regionu „kuriozów” w sferze tego, co religijne. Kwestią, która wciąż porusza (zachodnią) wyobraźnię badawczą, jest na przykład relacja władzy „świeckiej” i „religijnej” w społeczeństwach postsowieckich (w domyśle – prawosławnych), zwłaszcza Rosji. W dominującym w tym kontekście ujęciu socjologicznym i politologicznym celem jest uchwycenie nowych warunków funkcjonowania „tego, co religijne”, lecz punktem odniesienia są wartości i pojęcia kojarzone z (zachodnią) nowoczesnością, a linie ideologicznych podziałów zdają się być dyskursywnie trwałe i niepodważane, niezależnie od deklaracji uznania lokalności warunków⁴¹. Tymczasem to właśnie narzucające się dotychczas klasyfikacje zjawisk związanych z religią i religijnością, kwitowane etykietami w stylu „osobliwa religijność”⁴², „chrześcijaństwo peryferyjne”⁴³, „przyrodzona skłonność do nacjonalizmu”⁴⁴, albo też koncepcjami typu „sekularyzm symfoniczny”⁴⁵, „sekularyzm milletowy”⁴⁶ czy nawet „postsekular-

40 J. Casanova, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, „Politics and Religion Journal” 2015, t. 9, nr 2; 3 *Questions on Ukraine*. Eric Patterson and José Casanova, <https://www.youtube.com/watch?v=8Z84jOZtWs> (2.04.2025).

41 Por. *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, red. K. Stoeckl, M. Rosati, Routledge, London–New York 2016; *Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States*, red. K. Stoeckl, D. Uzlaner, Innsbruck University Press, Innsbruck 2020; K. Stoeckl, *Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values*, „State, Religion and Church” 2016, t. 3, nr 2.

42 W kontekście przesądu, że bułgarska religijność jest osobliwa por. E. Drzewiecka, *Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo*, „Studia Religiosa” 2023, t. 56, nr 3.

43 O przesądach względem prawosławia zob. M. Lubańska, A. Ładykowska, *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”?*

44 Na temat przesądu, iż Kościoły prawosławne mają skłonności do nacjonalizmu, zob. V.N. Makrides, *Why Are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and Even to Nationalism?*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 2013, t. 54, nr 3-4.

45 Por. K. Ghodsee, *Symphonic Secularism. Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria*, „Anthropology of East Europe Review” 2009, t. 27, nr 2.

46 Por. S. Evstatiev, *Milletic Secularism in the Balkans. Christianity, Islam, and Identity in Bulgaria*, „Nationalities Papers” 2019, t. 47, nr 1.

na Rosja”⁴⁷, pokazują ułomność dominującego horyzontu sensotwórczego, a przy tym wpisują się w dotychczasowe strategie eksplanacyjne. Co istotne, ograniczenia poznawcze obnaża również czynność odwrotna, to jest włączanie rzekomych osobliwości we wspólne ramy z kontekstem wyjściowym. Zасыpywanie różnic łączy się z narzucaniem słownika i homogenizacją pojęć, a przy tym potwierdza symboliczną władzę utwierdzonej terminologii.

Zapoznane fenomeny ze stref (jakoby) przejściowych, nie-czystych, zmuszone do funkcjonowania w reżimie *border thinking*, a więc myślenia za pomocą rejestrów i języków usytuowanych inaczej, kolonialnie zniekształconych i odziedziczonych⁴⁸, odsłaniają sytuację epistemiczną, którą można by odnieść do kondycji „świeckiego” badacza w ogóle, nie tylko (post)kolonialnych podmiotów z regionu⁴⁹. Dekonstrukcja reżimów ontologicznych i opartych o nie habitusów epistemologicznych „od wewnątrz” stanowi dla myśli postsekularnej zobowiązanie o charakterze radykalnie koniunkcyjnym. Chodziłoby o rozmontowanie słowników pojęciowych i wzięcie n a p o w a ż n i e konsekwencji, jakie wynikają z oporu generowanego przez przedmioty badań⁵⁰. To, co zostaje, to impuls do wynajdywania nowych metafor jako metafor właśnie⁵¹.

Dlatego też wciąż duży potencjał widzimy w odsłanianiu uwikłań kryptoteologicznych, o ile w toku analizy uznana zostanie idiosynkratyczność (a także niejednoznaczność) przypadku i języka; w skupianiu się na sensach dialektycznej pary „religijne – świeckie” w każdorazowym kontekście z uwzględnieniem dyskursów indygenicznych. Również projekt postsekularnej historii nauki i humanistyki mógłby przynieść korzyści na drodze ku samopodważeniu zachodniej Akademii⁵². Postsekularność otwiera bowiem na bytowanie poza ostrymi cięciami epistemologicznymi i ontologicznymi, poza wyłączością takich znaturalizowanych układów binarnych jak

47 Por. A. Agadjanian, *Russia's „Cursed Issues”, Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity*, w: *Multiple Modernities and Postsecular Societies*.

48 W.D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 5-6.

49 Por. M. Thośtanowa, *Postkolonialna kondycja, dekolonialna opcja i postsocjalistyczna interwencja*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2024, t. 343, nr 4.

50 B. Latour, *When Things Strike Back*.

51 Por. P. Ricoeur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1980, t. 54, nr 6.

52 E. Drzewiecka, M. Lubańska, *Is There a Need for a Postsecular History of the Humanities?*, „History of Humanities” (w druku).

„zewnątrzne – wewnętrzne”, „duchowe – materialne”, „prywatne – publiczne”, „religijne – literackie”, a nawet „ludzkie – nie-ludzkie”. Celem humanistyki postsekularnej nie jest „desekularyzacja” słowników świeckiej nauki, lecz przesunięcie myślenia w sferę ontologicznego półcienia, w której można przyjąć postawę „czułego badacza”⁵³, nastawionego na „odkrywanie w drobnych zdarzeniach całych konstelacji”⁵⁴, w zgodzie na szerokie i głęboko niejednoznaczne spektrum światłości.

Linie ujścia

Celem niniejszego numeru i zebranych w nim tekstów jest uwrażliwienie na fundamentalną niejednoznaczność i niewyłączność zasad i sensów przypisywanych temu, co religijne, i temu, co świeckie; zaproponowanie sposobów wykraczania poza wpisane w tradycje (zachodniego) myślenia binarne opozycje, a tak – poza założenie o świeckiej jakości naszych działań i sądów. W kontekście postsekularności właściwej nie chodzi już o – postulowane skądinąd wielokrotnie – otwarcie się świeckiego dyskursu na inność „z zewnątrz” (i w efekcie włączenie jej do systemu). Ostatecznie nie chodzi też o uznanie inności „wewnątrz”, choć stanowi to punkt wyjściowy w procesie destabilizowania nawyków myślowych. Celem jest radykalne udrożnienie „od wewnątrz” przy jednoczesnym uznaniu własnych ograniczeń i otwartości na to, co (jeszcze) niewyobrażone⁵⁵.

Jak pokazuje ankieta zaprezentowana w dziale *Stanowiska*, w mocy (na gruncie polskim) pozostają różnorodne punkty ciężkości oraz agendy, które mniej lub bardziej jawnie stoją za decyzją o przyjęciu postsekularnego słownika lub założeń myśli postsekularnej. Można wyróżnić kilka podstawowych orientacji. Akcent może być położony na sam postulat rewaloryzacji miejsca i znaczenia religii jako zjawiska społecznego i przedmiotu badań (jak to się dzieje u Zuzanny Bogumił), jak również na potrzebę wrażliwości na złożoność sensów i doświadczeń w szerokim spektrum „religijne – świeckie” (ku czemu skłania się Karina Jarzyńska) albo też głęboką świadomość dialektycznej genezy jego biegunów, skutkującą konsekwencjami o charakterze antropologicznym (co podkreśla Michał Warchał). Postsekularność może też wyrażać

53 O czułym badaczu (w nawiązaniu do słynnej metafory Olgi Tokarczuk) zob. E. Drzewiecka, *W stronę postsekularnej humanistyki?*, „Er(r)go” 2022, t. 45, nr 2.

54 O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 412.

55 Por. M. Kruszelnicki, *Drogi i bezdroża francuskiej heterologii*, „Principia” 2008, nr 50.

się w ogólnej postawie epistemicznej, wymagającej nowego przemyślenia i przekroczenia relacji „wiara – wiedza” (co czego zaprasza Ewa Domańska). Wobec uwikłania w ograniczającą binarność i ostre dychotomie można wreszcie poszukiwać sposobów na współistnienie różnych słowników i przekonań co do dobra nadrzędnego (co postuluje Stanisław Obirek), odrzucić podziały i działać w „szarej strefie niedookreślenia” (Agata Bielik-Robson) lub też szukać formuł radykalnie przekraczających zastane horyzonty egzystencji (Tadeusz Sławek). Wciąż istotna pozostaje ponadto czujność na ideologiczne roszczenia formułowane nieraz pod hasłem postsekularyzmu (na co kładzie nacisk Paweł Grad).

Nasza uwaga skupia się na tematach, dyskursach czy problemach badawczych mniej rozpowszechnionych lub nieoczywistych, i to w relacji do dyscyplin czy ujęć spoza głównego nurtu humanistyki w Polsce, która w odniesieniu do myśli postsekularnej jest w dużej mierze polonocentryczna i tak – obciążona konkretną tradycją badawczą i konfesyjną w odniesieniu do tego, co religijne. Teksty zamieszczone w dziale *Szkiice* dokonują cząstkowego rozkładu epistemicznych habitusów, uruchamiają perspektywy Europy niezachodniej oraz Azji wschodniej. Wychodząc z założenia o historycznej kontekstualności podziałów i klasyfikacji odnoszących się do tego, co religijne, i tego, co świeckie, ich autorzy wskazują na możliwe ścieżki operacjonalizacji doświadczenia postsekularności w relacji do następujących przewrotów i odwrotów, także tych wewnątrz-postsekularnych. W efekcie dają świadectwo wieloznacznych potencjałów, jakie niosą praktyki myślenia granicznego. Okazuje się bowiem, że tak jak z pozoru neutralne – a przy tym moralnie zobowiązujące – pojęcie dziedzictwa kulturowego stanowi li tylko świecką projekcję (jak wykazuje Monika Stobiecka), tak sfera wyobrażeniowa i intencjonalna naukowców jest radykalnie nie-czysta czy też pierwotnie niewyłączna i inkluzywna, to jest obejmująca byty z jakoby sprzecznych porządków światopoglądowych i dyskursywnych (co na różnych poziomach pokazują teksty Magdaleny Lubańskiej, Piotra Popiołka i Marty Rogińskiej). Poszukiwania wyjścia z gnostyckiej niewoli dualizmu prowadzą zaś do postaw, które nie tyle należy nazywać post-sekularnymi, ile właśnie a-sekularnymi i a-religijnymi jednocześnie (co sugerują artykuły Aliny Mitek-Dziemby oraz – do pewnego stopnia – nasze własne).

To w tym kontekście najmocniej ujawnia się nasz sprzeciw wobec postsekularyzmu jako ujęcia, które w gruncie rzeczy utwierdza podziały w rodzaju „religijne – świeckie”, „tradycyjne – postępowe”, „wiedza – wiara”, „Wschód – Zachód” poprzez domyślne oparcie się na linearnej wizji dziejów

i uniwersalizacji kategorii wyrosłych w konkretnym regionie świata. Twierdzenie, że postsekularyzm czy myśl postsekularna nie oddają sprawiedliwości „nie-Zachodowi”, jest o tyle zasadne, o ile odnosi się do tego właśnie sposobu jego/jej praktykowania, który jest uwikłany w niedostatecznie krytyczny i refleksyjny stosunek do zachodniej nowoczesności. Twórczy i wywrotowy potencjał postsekularności wyciąga konsekwencje z dialektyczności i historycznej zmienności pojęć, sensów i kategoryzacji wiązanych z tym, co świeckie i religijne. W takim ujęciu punktem wyjścia jest lokalność i uznanie idiosynkratyczności, ostatecznie zaś – legitymizacja perspektywy indygenicznej.

Dlatego też nie można mówić o postsekularności inaczej niż jako o kategorii refleksyjnej, „ożywionej Derridiańskimi dekonstrukcjami opartymi na mechanizmie *différance*, odsłaniającej lukę otwierającą się w pozornie zwartej materii nowoczesnego świata”⁵⁶. Uruchomienie perspektywy postsekularnej umożliwia eksperymenty teoretyczne w polu humanistyki i nauk społecznych. Może też pełnić rolę interwencyjnego narzędzia intelektualnego, które uwrażliwia na niewidzialne funkcjonowanie tego, co religijne, w sferze publicznej i akademickiej oraz na pozorną neutralność sekularnych modeli wiedzy. Wyłaniając się z krytyki idei sekularyzacji, pojęcie to sygnalizuje konieczność fundamentalnego przewartościowania sensów i relacji w polu semantycznym „religijne – świeckie” oraz ujawniania ich współczesnych hybryd, napięć i przemilczeń. Postsekularność humanistyki postsekularnej odnosi się zatem przede wszystkim do instrumentarium, a nie samego przedmiotu czy warunków oglądu. Przemysłenie przejawów (post)sekularności w kulturze, nauce i sztuce, ustosunkowanie się do krytyki postkolonialnej, nowego animizmu czy zielonej teologii oraz inne tego rodzaju praktyki mogą prowadzić do rzeczywistej zmiany paradygmatu, pod warunkiem że będzie się to odbywać poza utartymi kategoriami i dystynkcjami, w b y c i u - r a z e m, w nastawieniu na doświadczenie całościowe, ale bynajmniej nie syntetyzujące⁵⁷. Ewa Domańska mówi tu o ruchu poza świeckość, dzięki któremu dojdzie do afirmatywnego otwarcia się humanistyki na „różne formy duchowości, alternatywną racjonalność i nienaukowe podejścia do badania rzeczywistości”⁵⁸. *Conditio sine qua non* jest zatem zgoda

56 T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*, s. 16.

57 Por. E. Drzewiecka, *W stronę humanistyki postsekularnej?*

58 E. Domańska, „Post-Secular Humanities”.

na umowność granic i sądów na ich temat. Otwarcie się na fakt uwikłania w nie nauk(i) ostatecznie czyni humanistykę postsekularną projektem ra-dykalnego „uchodzenia”.

Abstract

Ewelina Drzewiecka

INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Tomasz Wiśniewski

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Against "Postsecularism," in Favor of Postsecular Humanities: Positions and Concepts

The article critically examines the phenomenon of "postsecularism" and the postsecular turn, as well as their associated ideological and theoretical concepts and positions. The authors identify the problems and aporias in which the concept of "postsecularity" becomes involved. Moreover, the article offers suggestions for advancing postsecular research, aiming to develop the practice of postsecular humanities as not only sensitising to the discursiveness of the religious/secular distinction but also moving beyond the binary and binarising cognitive paradigm in (Western) academia. The proposed approach reflects a form of threshold thinking, which, from a postsecular perspective, could consider how academic practices (mis)conceive phenomena associated with the religious and situated in the context of Central and Eastern Europe, among other places.

Keywords

postsecularism, postsecularity, postsecular humanities, the religious, the secular, secularization, secularism, secularity