
Religia a dyskursy literaturoznawcze w perspektywie postsekularnej

Ewelina Drzewiecka

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 60–81

DOI: 10.18318/td.2025.6.4 | ORCID: 0000-0001-7092-3140

Prolog

Problem doświadczenia religijnego i jego artykulacji literackiej w warunkach nowoczesności należy do wciąż dyskutowanych, a przy tym szczególnie obecnych w humanistyce polskiej. Swoistym podsumowaniem dotychczasowych poszukiwań teoretyczno-interpretacyjnych jest dwutomowa monografia *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*¹, która nie tylko pokazuje różnorodność podejść, ale też sytuuje je na tle praktyk charakterystycznych dla innych tradycji badawczych, stawiając tym samym pytanie o relację „literatura – religia” w perspektywie wielu świeckości i wielu nowoczesności. W tym świetle pytanie o sekularyzację i ateizację kultury polskiej w XX wieku okazuje się prowokować do podjęcia rozważań na temat wpływu narodowych narracji na dyskurs literaturoznawczy. Karina Jarzyńska twierdzi, że postawienie pytania o „reakcję literatury polskiej na «wielką opowieść»

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.

1 *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020.

sekularyzacyjną” pozwoli dowiedzieć się „czegoś na temat długiego trwania religii w kulturze polskiej, zwłaszcza przemian poszczególnych denominacji pomiędzy okresem przednowoczesnym a ponowoczesnym”². Piotr Bogalecki mówi o potrzebie rozwijania ujęć porównawczych, zwłaszcza w odniesieniu do tak zapoznanego w kategoriach religijności regionu, jakim jest tak zwana Europa Wschodnia³. W tym kontekście myśl postsekularna jawi się wciąż obiecująco. Chodzi bowiem o uwrażliwienie na różnorodność punktów wyjścia, zmienność ram pojęciowych, a także uświadomienie sobie (wciąż na nowo), że sami badacze również są uwikłani konfesyjnie, co w perspektywie postsekularnej bynajmniej nie znaczy, że reprezentują konkretne wyznanie czy wiarę religijną.

W niniejszym artykule nakreślę podejście, które jest postsekularne w tym sensie, że nie tylko wychodzi z założenia o kryptoteologicznym podłożu myślenia i poznania, ale też szuka sposobów na uchwycenie (niejako pierwotnego) współistnienia kategorii „religijne – świeckie”, na zawieszenie nowoczesnych konceptualizacji⁴. Jednocześnie jednak otwarte jest na użycia pojęć teologicznych, chociaż z przesunięciem – w trybie parafrazy jako „powtórzenia w ramach krytycznego dystansu”⁵ lub „pokornego przedstawienia”⁶. Co istotne, moja interpretacja będzie dotyczyła sposobu rozumienia i klasyfikowania tego, co religijne, w samym środowisku naukowym. Kieruję swoją myśl ku literaturoznawcom, gdyż ich pracę (pojęciową) traktuję jako możliwy wyraz „teologicznych ucieczek od teologii”⁷, zdolny do powiedzenia czegoś więcej (albo inaczej) o lokalnym doświadczeniu i artykułowaniu przez elity intelektualne

2 K. Jarzyńska, *Bywaliśmy świeccy. Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną*, w: „Szkoda, że Cię tu nie ma”. *Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018, s. 121.

3 P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, s. 547. Użycie tu przez mnie pojęcie „Europa Wschodnia” (jako określenia Europy nie-zachodniej) ma charakter umowny i służy podkreśleniu silnej opozycji „Wschód – Zachód”, jaka w pewnym sensie organizuje myślenie o tym, co religijne.

4 Por. M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019, s. 49.

5 A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 265-268.

6 P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia*.

7 Por. A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamin*, Universitas, Kraków 2012, s. 36.

„wielkiej narracji” o zachodniej (świeckiej, zsekularyzowanej, sekularystycznej) nowoczesności. Ponadto postsekularny namysł nad dyskursem literaturoznawczym posłuży mi do wykazania potencjału tej perspektywy hermeneutycznej dla badań z zakresu historii idei i historii humanistyki.

Interesuje mnie historia badań nad „literaturą a religią”, w centrum mojej uwagi są sposoby klasyfikowania przedmiotu badawczego, praktyki analityczne, stosowane słowniki oraz ich geneza. To w nich ujawnia się stosunek do zjawiska i „pojęcia sekularyzacji”, a także rama pojęciowa, która z jednej strony jest indywidualna, czyli każdorazowo wytwarzana (stosowana) przez badacza, z drugiej – kolektywna, to znaczy wpisuje się we wspólnotowe matryce poznawcze i tradycje akademickie. Otwiera się w efekcie przestrzeń na poszukiwanie kryptoteologii, tj. niekoniecznie uświadamianych uwikłań w dane światopoglądy i motywowane konfesyjnie paradygmaty kulturowe⁸. W tym ujęciu celem postsekularnej refleksji jest uchwycenie pojęć: „tego, co religijne”, „religii”, „religijności” zarówno w świetle autorskich deklaracji, jak i sensów dekonstruowanych⁹.

Podejście to pokażę na przykładzie wiodących tradycji badawczych w humanistyce polskiej i bułgarskiej, nawiązując tym samym do moich wcześniejszych analiz o charakterze porównawczym¹⁰. Zestawienie tych dwóch przypadków uznaję za istotne, gdyż reprezentuje wspólne społeczno-polityczne doświadczenie Europy Wschodniej, ale odnosi się do odmiennych kontekstów konfesyjnych i kulturowych. Wyraźne różnice ujawniają się zarówno w trajektorii rozwoju obu wspólnot narodowych i państwowych, pozycji Kościoła, jak i sposobach konceptualizowania tożsamości religijnej, a także samym miejscu problematyki badań nad „literaturą a religią” w polu lokalnej humanistyki, co czyni polsko-bułgarskie zestawienie szczególnie wymownym. Ponadto uczynienie przedmiotem uwagi dyskursów spoza kręgu zachodnioeuropejskiego pokazuje, że ujęcie postsekularne można stosować do doświadczenia ukształtowanego poza zachodnim (wyrosłym na gruncie

8 A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 7-10.

9 Cudzysłowy stosowane w niniejszym tekście obficie wyrażają mój dystans i mają na celu zasygnalizowanie konwencjonalności sensów oraz ich użyc w odniesieniu do interesującej mnie problematyki. Przedmiotem uwagi jest właśnie konstruowany i rzekomo transparentny charakter pojęć i podejść badawczych.

10 E. Drzewiecka, *Literatura a religia. Polskie i bułgarskie tradycje badawcze w perspektywie kulturowej konfrontacji*, „Konteksty Kultury” 2024 nr 21 (1), s. 78-97.

„protestanckim”) wyobrażeniem o „sekularyzacji”. Nie chodzi tylko o postulat José Casanovy, aby to zjawisko historycyzować i kontekstualizować¹¹, ale też przyjęcie konsekwencji wynikających z faktu, iż w epoce świeckiej zmiana warunków wyznawania wiary¹² przejawia się także w zmianie sposobów jej dyskursywizacji. Przedmiotem mojej refleksji będzie zatem naukowe rozumienie członów pary: „religia – literatura” w ramach określonej – jak pokażę – zachodniocentrycznej matrycy poznawczej.

Metodologiczne kryptoteologie

W polskim literaturoznawstwie za tradycję wiodącą uznaję rozwinięte w latach osiemdziesiątych XX wieku podejście spod znaku „sacrum w literaturze”. Jest ono fundacyjne, ponieważ określiło obszar badawczy na polskim gruncie w sensie metodologicznym i instytucjonalnym, a dziś wciąż stanowi istotny punkt odniesienia¹³. W perspektywie postsekularnej jest ciekawe także dlatego, że wyłoniło się w trudnym dla nauki okresie ograniczeń światopoglądowych i w pewnym sensie było formą ideologicznego wybiegu, umożliwiającą podejmowanie tematów religijnych. Ponadto swoją fenomenologiczną podstawą wywołało odpowiedzi o charakterze quasi-teologicznym. O ile w badaniach nad relacją „sacrum – literatura” – jako swoistego kryptoniemu dla zagadnienia „literatura a religia” – dominował nurt „religioznawczy”, sygnowany przez Stefana Sawickiego i Marię Jasińską-Wojtkowską, o tyle udział w tym polu miał również nurt „kerygmacyjny”, wyrażający się w idei Mariana Maciejewskiego – czytania tekstów w perspektywie jawnie chrześcijańskiej, a także nurt „ekumeniczny”, odsyłający do stanowiska Jana Błońskiego, nastawionego na lekturę, w ramach której „sacrum” realizuje się jako porozumienie autora z czytelnikiem ze względu na wspólnotę znakową. Wszystkie te odсылony wskazywały wszakże na ten sam – w gruncie rzeczy rzymskokatolicki – punkt wyjścia nie tylko w sensie konkretnego kontekstu historycznego, ale też konkretnej formacji kulturowej wraz z wpisanymi w nią matrycami poznawczymi.

11 J. Casanova, *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective*, w: *Religion, Globalization, and Culture*, red. P. Beyer, L.G. Beaman, Brill, Leiden, s. 101-120.

12 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Boston 2007.

13 Więcej o polskich tradycjach w tym zakresie zob. M. Nowak, *Badania na relację literatury i religii w Polsce po roku 1945. Geneza – krystalizacja – dziedzictwo*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, s. 71-108. Zob. też E. Drzewiecka, *Literatura a religia*.

Konkretne uwikłania epistemologiczne odsłania już samo pojęcie „sacrum”. Odsyła ono do tradycji fenomenologii religii i ma (mieć) charakter uniwersalistyczny, pozakonfesyjny, w domyśle umożliwiający opis zjawisk wywodzących się z różnych kontekstów kulturowych. Jak przekonywał Sawicki, w interpretacji tekstu nie chodzi o to, czy „sacrum” istnieje obiektywnie. Rozumiane jako „hasło wywoławcze dla różnorodnych elementów sakralnych, związanych bliżej z religijną postawą, z tym, co nadnaturalne”, ujmowane było „w całym swym konkretnym bogactwie i odrębności, a także w swych historycznych uwarunkowaniach”, choć w praktyce sprowadzało się do „sacrum chrześcijańskiego”¹⁴. Podobnie Błoński twierdził, że to kategoria nadteologiczna, bo decydujące jest „doświadczenie sacrum, nie zaś jego racjonalizacje”, ale przyznawał, że „znaczna większości jego przejawień musi być z konieczności w Europie chrześcijaństwem naznaczona”¹⁵, co w domyśle otwierało na ideę Boga osobowego. Ujawnia się tu utrzymane w duchu substancjalizmu założenie co do treści, jaka ma wypełniać (zakamuflowane) pojęcie religii. „Religijna postawa” nie tylko łączyła się bezpośrednio z „tym, co nadnaturalne”, ale też wymagała relacji osobistej z obiektem kultu. Chrześcijański kod kulturowy określa zatem zarówno korpus badanych tematów i artykulacji, jak i same kategorie interpretacyjne.

Gdyby szukać kryptoteologicznej proveniencji fenomenologii religii, zapewne należałoby wskazać na konteksty protestanckie, niemniej istotne znaczenie dla badań nad „sacrum w literaturze” – niezależnie od ich deklarowanej genealogii – ma także horyzont sensotwórczy (polskiej) wspólnoty katolickiej. Ujawnia się on w dwóch aspektach. Po pierwsze, badacze zajmujący się „sacrum w literaturze” unikali, zwłaszcza w okresie przed 1989 rokiem, przyporządkowywania postawy twórcy lub wymowy ideowej dzieła określonego wyznaniu albo prądowi religijnemu, co wynikało zapewne z programowego odcinania się od religijnych uwikłań w sytuacji narzuconego ateizmu. Fakt, iż związki z teologią były przemilczane lub wręcz negowane, mimo że odnosiły się do tradycji (zachodnio)chrześcijańskiej, można też wyjaśnić formalnie świeckim charakterem literaturoznawstwa. Nie bez podstaw byłoby twierdzenie, że istniał też pewne ciche założenie katolickiego fundamentu wszelkich pisarskich eksploracji, a także wyobrażenie na temat narodowego kanonu. Wydaje się jednak, że szczególnie wpływ mógł mieć ideał ekumeniczny, inspirowany postanowieniami Soboru

14 S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 14.

15 J. Błoński, *Ekumenizm a literatura*, w: *Sacrum w literaturze*, s. 35.

Watykańskiego II oraz działalnością Jana Pawła II. Drugim aspektem, który wskazywałby na istotną rolę polskiego rzymskiego katolicyzmu z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, jest sposób przyswojenia przez polską humanistykę myśli Mircei Eliadego¹⁶, którego ówczesna popularność opierała się na ujęciu selektywnym i zdekontekstualizowanym. Wynikało to rzecz jasna z ograniczeń wydawniczych w Polsce, a także problemów ówczesnego religioznawstwa, niemniej na uwagę zasługuje to, iż szerokie zainteresowanie jego dziełem odzwierciedlało wyobrażenia o proveniencji wyznaniowej. Postrzegany jako obrońca nadprzyrodzoności, Eliade odczytywany był jako intelektualny sprzymierzeniec w walce o duchową odnowę świata. Pojęcie „sacrum” stało się słowem-kluczem, które sytuowało się w opozycji do zagrażającego egzystencji „profanum”, ale też uniwersalizowało artykulacje konfesyjne (tu: rzymskokatolickie), przede wszystkim te ekumenizujące i mocno osadzone w imperatywie moralnym. Ogniwem łączącym miało być dzieło Jana Pawła II. W tym kontekście postawiłabym wręcz tezę, że metaramą określającą myślenie spod znaku „sacrum w literaturze” była konfesyjnie motywowana (i rozumiana) kategoria świętości¹⁷; to ona – jak się wydaje – nadawała sens zideologizowanego w polskich warunkach przeciwstawienia „sacrum – profanum”.

W literaturoznawstwie bułgarskim tradycje badawcze dotyczące zagadnienia „literatury a religii” są nikłe¹⁸. W pewnym sensie wynika to z funkcjonującego na gruncie bułgarskim przekonania, iż wątków religijnych w rodzimej literaturze nie ma (lub że są one nieliczne). Wiąże się to bezpośrednio z międzywojenną praktyką odczytywania dzieł literackich w świetle autostereotypu o religijnym indyferentyzmie Bułgara, który świadczy o aporiach generowanych przez ambiwalentne doświadczenie modernizacji kultury w kręgach lokalnych elit intelektualnych¹⁹. Znaczenie mają również inny

16 Por. B. Skarżyńska, *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Neriton, Warszawa 2009. Autorka w tej książce skupia się na kontekstach religioznawczo-teologicznych, zdradzając przy tym związki z konkretnym środowiskiem konfesyjnym, niemniej publikacja jest dobrym wprowadzeniem do problemu recepcji.

17 Nie chodziłoby tu o konkretną kategorię teologiczną, a pewnie postsekularne spektrum konotacji rozumiane w kluczu kryptoteologicznym. Wymaga to rozwinięcia w oddzielnym studium. Sygnalizuję tylko kierunek myśli.

18 Historia myśli literaturoznawczej, w tym badań nad „literaturą a religią” w Bułgarii nie ma jeszcze opracowania.

19 Zagadnienie to jest przedmiotem mojego projektu badawczego „Sekularyzacja i literatura. Elity intelektualne w Bułgarii wobec problemu religii (1892-1944)”, finansowanego przez NCN (2019/35/D/HS2/00544).

model konfesyjnej zażyłości w prawosławnej kulturze bułgarskiej, odmienna rola Kościoła w społeczeństwie, a także różnice w lokalnej recepcji marksizmu oraz realizacji idei komunistycznych w ramach państwowego socjalizmu. O próbach teoretyzacji można mówić dopiero po 1989 roku i to właśnie badania nad „Biblią w literaturze,” zainicjowane w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez Dimitra Efendułowa i Iwana Radewa, można uznać za metodę wiodącą, po pierwsze dlatego, że otworzyła ona horyzont poznawczy w interesującym mnie polu badawczym, po drugie – naznaczyła kolejne modele czytania tekstów. Łączył się z nią imperatyw nadrobienia zaległości i skatalogowania „specyficznych dla kultury narodowej form estetyzacji obrazów, wątków i motywów z Pisma Świętego”²⁰. Przedmiotem uwagi była relacja z tekstem kanonicznym, ale brakowało odniesień do tradycji liturgicznej czy hymnograficznej, które dla funkcjonowania narracji biblijnej w kulturze prawosławnej są nie do przecenienia. W tym sensie można mówić o lekturze niejako zubożonej, mimo że sam prawosławny punkt wyjścia był jawny – tyle że wyrażał się on w nawiązaniach do znaczeń i praktyk z życia codziennego motywowanych tradycją ludowo-cerkiewną²¹.

W tak zaprojektowanym ujęciu „Biblia” jawiła się jako wyznacznik tożsamości chrześcijańskiej i miała odegrać rolę w procesie odnowy kultury rodzimej, naznaczonej upadkiem moralnym wskutek panowania ideologii komunistycznej. Stawiane na tym tle na nowo – bo w warunkach wolności światopoglądowej i otwarcia na alternatywne formy przeżycia religijnego – pytania o wymiar duchowy i egzystencjalny pisarskich poszukiwań, tym razem w jawnym kontekście konfesyjnym, nie tylko potwierdzały wizję literatury jako nośnika wartości wyższych, ale też wpisywały się w trwały w bułgarskim literaturoznawstwie paradygmat czytania dzieła w ścisłej relacji ze światopoglądem autora²². Ujawnia się tu ciekawe napięcie w bułgarskim polu badawczym dotyczącym kwestii „literatury a religii”. Z jednej strony widoczne jest założenie, że treści religijne odsyłają do tego, co mistyczne,

20 И. Радев, *Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература*, w: *Библия, фолклор, литература*, red. И. Радев, Абагар, Велико Търново 1996, s. 79-86.

21 Specyfikę bułgarskich badań nad relacją literatura – religia oraz tematykę Biblii w literaturze opisuję w szerszym kontekście społeczno-kulturowym w moim artykule *Literatura a religia*.

22 Uznaję to za lejtmotyw bułgarskiego dyskursu literaturoznawczego, zob. np. E. Drzewiecka, *Reception of the Bible in Modern Bulgarian Culture. The (Post)Secular and the National*, w: *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 144-164.

duchowe, związane z zaświatami, z drugiej – ważna jest praktyka kultyczna jako przejaw wyznawanej wiary. Fundacyjne dla dyskursu literaturoznawczego przekonanie na temat niereligijności Bułgarów wydaje się stać w sprzeczności z faktem, że tradycja chrześcijańska występuje w literaturze bułgarskiej dość obficie, tyle że zazwyczaj w sztafażu ludowym.

Stygmatyzacja doświadczenia ludowo-cerkiewnego jako zabobonnego lub powierzchownego wskazuje na rozumienie religii jako relacji osobistego zaangażowania i spójnego nastawienia ducha. Kryptoteologiczna proveniencja takiego ujęcia jest określana jako „protestancka”²³, niemniej decydujące znaczenie dla badań nad „Biblią w literaturze” ma horyzont sensotwórczy (bułgarskiej) wspólnoty prawosławnej. Prawosławną matrycę poznawczą widziałabym w niejawnej dominacji pojęcia tradycji cerkiewnej, co przejawia się w dwóch aspektach. Po pierwsze, „religijność” ujmowana jest w odniesieniu do funkcjonowania instytucji Kościoła (prawosławnego), a więc praktyk kultycznych. W centrum uwagi stoi tematyka życia chrześcijańskiego, które manifestuje się w rytuałach oraz znajomości tradycji, przy czym ujmowanie tego zjawiska w kategoriach religii kulturowej bynajmniej nie oddaje racji lokalnym specyfikom identyfikacyjnym, co najwyżej wskazuje na epistemiczne uwikłania „protestanckie”²⁴. Po drugie, na konteksty prawosławne wskazywałyby dwa ważne dla literaturoznawstwa bułgarskiego utożsamienia, tj. religijne to cerkiewne, a chrześcijańskie to ludowo-cerkiewne, które współgrając z tendencją do unikania jednoznacznych klasyfikacji konfesjonalnych czy racjonalizacji doświadczenia, odsyłają poza intelektualny wymiar tożsamości. Ostatecznie kluczową opozycją hermeneutyczną jawi się „religijność – niereligijność”.

Fundamentalne różnice między polskim i bułgarskim polem badawczym w odniesieniu do kwestii „literatura – religia” można sprowadzić do problemu różnic kontekstu kulturowego. Twierdzę jednak, że spojrzenie na te przypadki przez pryzmat możliwych kryptoteologii pozwala wyjść poza

23 Należy to rozumieć w kategoriach typu idealnego czy pewnej zakładanej genealogii myśli, a nie jednoznacznej atrybucji konfesyjnej, dlatego też stosuję cudzysłów. Więcej zob. niżej.

24 Kategoria religii kulturowej często używana jest do ujęcia sytuacji identyfikowanej jako przynależność bez wiary, co w przypadku prawosławnych wspólnot narodowych na Bałkanach, również w kontekście bułgarskim, urasta do rangi przesądu. Opiera się to na założeniu, że w takim przypadku religijność jakoby sprowadzona została do praktyk społecznych i wyznacznika tożsamości narodowej, tzn. nie jest (już) wyrazem wewnętrznego zaangażowania w wiarę. W kontekście bułgarskim piszę o tym w: E. Drzewiecka, *Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo*, „Studia Religioznawcza” 2023, nr 56 (3).

redukcjonistyczne ramy narodowe i otwiera na myślenie w kategoriach głębszych powinowactw ideowych, te zaś uruchamiają zupełnie inny porządek klasyfikacji zjawisk. Przyjmuję, że polonocentryczny bądź bułgarocentryczny (i w tym sensie „rzymskokatolicki” czy „prawosławny”) charakter badań nie tylko odsyła do konkretnych kryptoteologii, ale też determinuje konkretny sposób definiowania przedmiotu badawczego. Można zaryzykować stwierdzenie, że rozumienie tego, co religijne, odsyła w analizowanym polskim przypadku do pytania o świętość i kontakt z nadprzyrodzonym, w bułgarskim zaś – o związek z tradycją i prawidłowe praktykowanie wiary. Stawiam tezę, że obie tradycje literackie reprezentują wszakże ten sam – „zachodni” – sposób identyfikacji i badania religii, który polega na skupieniu się na relacji z domniemanym źródłem, w sensie prototypu narracyjnego i/lub doktryny.

Estetyka reprezentacji

Zarówno w polskiej, jak i bułgarskiej tradycji badawczej w zakresie dyskursu krytycznoliterackiego i literaturoznawczego okazuje się dominować nastawienie epistemiczne, które można określić jako mentalistyczne (lub też semiotyczne). Opiera się ono na mocnym rozróżnieniu niematerialnych znaczeń od materialnych ekspresji i jako takie charakteryzuje nowoczesną humanistykę i nauki społeczne. W odniesieniu do tego, co religijne, skupia się ono w badaniach na stanach wewnętrznych oraz wierze deklarowanej, i to w związku z oficjalną doktryną, na sceptycznym traktowaniu praktyk kultycznych i w ogóle materialnego wymiaru religii. Oczywiście twierdzenie to ma charakter upraszczającego uogólnienia; chodzi o wskazanie pewnego modelu identyfikowania rzeczywistości, który w literaturze przedmiotu kojarzony jest z genealogią „protestancką”²⁵.

25 Należy raz jeszcze podkreślić, że mowa tu o pewnym ustaleniu typologizujących. Dzieje myślenia teologicznego i praktyk religijnych są o wiele bogatsze i mniej jednoznaczne niż utwierdzone obrazy tradycji chrześcijańskiej, do których odnoszą się niniejsze rozważania. Twierdzenia dotyczące różnic między konkretnymi wyznaniem mają charakter nawyków myślowych, często zresztą wyrosłych w toku silnej artykulacji różnicy. Co więcej, wiele stereotypowych kwestii podlega aktualnie reinterpretacjom i podważeniu. Dlatego też chociaż Webb Keane wprost wskazał na proveniencję kalwińskie nowoczesnego myślenia o materii, sprawczości i „tym, co religijne” (zob. W. Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007), w świetle kryptoteologicznym mówienie o „protestanckiej” ramie stanowi przede wszystkim zabieg heurystyczny, służący zwróceniu uwagi na pewne dominanty, przy jednoczesnym uznaniu postsekularnego przesunięcia.

To, że korzenie współczesnego rozumienia religii, w tym podstawowej dla projektu nowoczesności opozycji „religijne – świeckie”, wiążą się z konkretną sytuacją historyczną (po) reformacji, pokazał Talal Asad²⁶. Skutkiem kontrowersji katolicko-protestanckich było stopniowe zanikanie z religijnej ramy pojęciowej konotacji rytualnych na rzecz osobistej pobożności. Za tym „przesunięciem w stronę wiary” – czy zjawiskiem „ekskarnacji” (odcieleśnienia życia duchowego) w ujęciu Charlesa Taylora²⁷ – kryły się kluczowe problemy nowoczesności. Jak pokazał Webb Keane, wynalezienie kategorii „religia” odbyło się w związku z procesem dematerializacji „ja”, rozumianym jako uwolnienie ludzkiej sprawczości z wszelkiego pośrednictwa, i było związane z „protestanckimi wysiłkami, by uciec od niektórych implikacji osadzenia bytów ludzkich w świecie społecznym i materialnym”²⁸. Celem tej pracy puryfikacji miało być „oddzielenie” tego, co ludzkie, od tego, co nie-ludzkie, na podstawie silnie wartościowanej opozycji „duch – materia” jako metonimii związku „prawda – fałsz”²⁹. Chodziłoby o nadanie tej opozycji statusu uniwersalnej konceptualizacji kreślącej wszelkie linie demarkacyjne. Skutkiem tego od-różnienia było ujęcie sfery religijnej jako autonomicznej i uniwersalnej.

Postreformacyjne uwikłanie wyobrażeń na temat tego, co religijne, miało fundamentalne skutki dla rozwoju badań naukowych, gdyż doprowadziło do trwałego przesunięcia uwagi z dyscypliny rytualnej na prywatne – w tym sensie wiarygodne czy autentyczne – przekonania. Co więcej, religie stawiające (rzekomo) na pierwszym miejscu zewnętrzne wyrażenia i formy miały pod względem intelektualnym i moralnym sytuować się niżej niż te, które cenią przede wszystkim treść, znaczenie i uczucia wewnętrzne³⁰. Wartościowanie to pierwotnie odnosiło się do wewnętrznych polemik zachodniego chrześcijaństwa, z czasem jednak zaczęło być adaptowane na potrzeby

26 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1993. Aktualnie literatura przedmiotu poświęcona „protestanckiej” ramie interpretacyjnej jest bardzo bogata i różnorodna. Zob. np. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York–Oxford 2000; J.C.D. Clark, *Secularization and Modernization. The Failure of a „Grand Narrative”*, „The Historical Journal” 2012, nr 55 (1).

27 Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 771.

28 W. Keane, *Christian Moderns*, s. 5.

29 Tamże, s. 23.

30 B. Meyer, *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*, Universiteit Utrecht, Utrecht 2012, s. 10.

dyskusji wokół statusu odkrywanych przez europejskich misjonarzy „religii” niechrześcijańskich. Doświadczenie wielości kultów i systemów wierzeń wymagało wypracowania nowych sposobów racjonalizacji. Punktem wyjścia było wszakże nowe – mentalistyczne – rozumienie religii. Projekt opisania religii naturalnej uprzywilejował podobieństwo, często wyrażane przez twierdzenia o uniwersalności lub wrodzoności; wyjaśnienie różnicy było zaś głównie historyczne. Podwójna genealogia ramy pojęciowej – quasi-teologiczne spory w łonie chrześcijaństwa w Europie Zachodniej oraz naukowe ambicje komparatystyczne – skutkowałą zatarciem różnic między pytaniami o prawdę a pytaniami o pochodzenie³¹. Ostatecznie rozumienie tożsamości religijnej w kluczu apolitycznego stanu wewnętrznego uczyniło religię pojęciem transhistorycznym i transkulturowym, co umożliwiło kodyfikację nowej dyscypliny naukowej – religioznawstwa. Ono zaś stało się subtelnym narzędziem opresji w ramach europejskiego kolonializmu³². Co ciekawe, chrześcijańska genealogia pojęcia tego, co religijne, przyniosła dewaluację chrześcijaństwa jako przedmiotu refleksji naukowej. Paradoks polegał na tym, że było ono uznane za fenomen podejrzany właśnie ze względu na (rzekomą) absolucyzację wymiaru wiary prywatnej. Jednocześnie uprzedzenie mentalistyczne uczyniło w konsekwencji niższymi formami religijności zarówno „rytualistyczne” chrześcijaństwo wschodnie, jak i „zabobonna” religijność ludową³³.

W odróżnieniu od nauk społecznych w naukach o literaturze wątki odsyłające do języków religijnych nie zostały zepchnięte na margines naukowego zainteresowania. Wydają się one zajmować wręcz istotne miejsce. Wynika to z jawnej religijnej (judeochrześcijańskiej) genealogii literackiej hermeneutyki i roli przełomu romantyczno-modernistycznego, wynoszącego

31 J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious*, w: *Critical Terms for Religious*, red. M. C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 272.

32 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*. Zob. też tenże, *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford University Press, New York 2007. W tym kontekście istotne są też uwikłania samej tradycji fenomenologicznej. Zob. G.D. Alles, *Rudolf Otto, Cultural Colonialism and the „Discovery” of the Holy*, w: *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*, red. T. Fitzgerald, Routledge, London 2007, s. 193-210.

33 Kwestia mentalistycznego uwikłania tradycji fenomenologicznej wymaga namysłu i rozwinięcia, w tym miejscu sygnalizuję tylko pewną ogólną ramę myślenia o religii, rozpiętego między postreformacyjnymi przesunięciami a nowożytnym doświadczeniem wielości. Kluczem wydaje się podejście do praktyk religijnych i w tym sensie klasyfikowanie sfery materialnej/rytualnej jako wtórnej czy podrzędnej.

literaturę w nowoczesnych warunkach (rozumienia religii) do rangi nośnika wartości duchowych czy środka do indywidualnego kontaktu z bóstwem. Niemniej zasługuje to na ponowne przemyślenie w świetle samozwrotnych ustaleń nauk społecznych, zwłaszcza wobec obowiązującej mocy imperatywu świeckiego literaturoznawstwa, o jakim pisze Michael W. Kauffmann³⁴. Ideał sekularystyczny wyraża się nie tylko w instytucjonalnym pozycjonowaniu dyscypliny, ale też w formułach produkowania kanonu literatury narodowej, w efekcie – problemach z zaklasyfikowaniem takiego zjawiska jak „literatura chrześcijańska”.

Tradycje badawcze niemiecko- i francuskojęzyczne, a także anglosaskie potwierdzają, że w odniesieniu do zagadnienia „literatura a religia” związek z chrześcijaństwem (zachodnim) jest wyraźny, choć w zależności od środowiska mniej lub bardziej eksponowany³⁵. Różnice w podejściu do przedmiotu badań wskazują na modele poznawcze wynikające z uwikłań konfesyjnych, a zwłaszcza stosunku do Biblii i jej (indywidualnej) interpretacji, ale znaczenie konkretnych proveniencji teologicznych wydaje się niedoceniane. W granicach Bloku Wschodniego związki z tym, co religijne, w dyskursach literaturoznawczych były rzecz jasna przemilczane lub przeformułowane, co mogło wyrażać się w poszukiwaniach słownika w „bezpiecznych” dyscyplinach nauki, jak na przykład (ateistyczne) religioznawstwo lub też w metodologicznych ucieczkach w retorykę i poetykę historyczną. Niezależnie jednak od konkretnej formy (nie)obecności problematyki „literatura a religia” uprzedzenie mentalistyczne w badaniach jest zasadnicze, a przy tym znaturalizowane, sprowadzone do zasady estetycznej.

O semiotycznym uprzedzeniu – i dalej w tym kontekście o ontologii reprezentacji – mówi Magdalena Lubańska, kiedy w kontekście mentalistycznych praktyk badawczych nauk społecznych, w tym antropologii religii, zastanawia się nad sposobem interpretowania kultu ikon³⁶. Charakteryzując to podejście, odsyła nie tylko do popularnego wśród antropologów ujęcia Ferdinanda de Saussure’a, ale również Charlesa S. Peirce’a, twierdzi bowiem, że każde ujęcie semiotyzujące opiera się na konkretnym poszukiwaniu relacji

34 M.W. Kauffmann, *The Religious, the Secular, and Literary Studies. Rethinking the Secularization Narrative in Histories of the Profession*, „New Literary History” 2007, nr 38 (4).

35 Więcej zob. E. Drzewiecka, *Literatura a religia*.

36 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019, s. 21-61.

między znaczącym i znaczonym, niezależnie od sposobu konceptualizowania i multiplikowania ewentualnych pośredników i zmiennych³⁷. Zdematerializowany znak lingwistyczny postawiony w opozycji do materialnej rzeczywistości jawi się tu jako pośredni efekt przełomu reformacyjnego. Wspominany już Keane wskazuje, że uznanie przedmiotu jako tekstu lub kodu stanowi historyczną specyfikę i manifestuje się w pracy puryfikacji w rozumieniu Bruno Latoura³⁸. Badacz wprowadza więc pojęcie ideologii semiotycznej na określenie historycznie zmiennego sposobu rozumienia i organizowania materialności form semiotycznych³⁹. Podobnie jednak jak Lubańska, uważam, że niezależnie od tego, iż kategoria ideologii semiotycznej odnosi się do wszelkich form potencjalnie znaczących, powieła zachodni przedśąd poznawczy związany z projektem (świeckiej) nowoczesności. O ile bowiem ideologia semiotyczna opiera się na opozycji „forma (znak) – znaczenie” czy „wnętrze – zewnątrz”, o tyle zakłada w gruncie rzeczy ten sam sposób identyfikowania i badania tego, co religijne – w perspektywie doświadczenia materialności i sprawczości.

W przypadku dyskursu literaturoznawczego jako przejawu tak skonceptualizowanej estetyki reprezentacji widzę wszelkie ujęcia referencyjne i semiotyczne, a więc tematyzację, w polu odniesień do źródeł (pierwowzoru tekstowego i/lub doktryny). Pragnę podkreślić, że nie twierdzę tym samym, że ten tryb analizy stanowi błąd poznawczy. Istotne jest to, że praktyka ta łączy się z założeniem stałego sensu i zakresu obu członów zestawienia. Wykraczałoby to poza kwestię wpływów lingwistyki strukturalnej i semiotyki, a dotyczyło sedna rozumienia języka i komunikacji, a także „ja” nowoczesnego (i w tym sensie samej istoty ludzkiego poznania). W przypadku badań nad „sacrum w literaturze” przejawiałoby się to w koncentrowaniu się na wątkach z Biblii i wielkich tematach teologicznych, a także wewnętrznych przeżyciach podmiotu. Mam tu na myśli uprzywilejowanie stanów „ducha” i znaczeń w odniesieniu do zewnętrznego źródła, co prowadzi do skupienia uwagi na twórczości poetyckiej. Ostateczne chodzi o (ukryte) chrześcijańskie rozumienie tego, co religijne (stosunek człowieka do tego, co nadnaturalne, a więc niestworzone), przy jednoczesnym użyciu religiologicznego, transhistorycznego pojęcia „sacrum”. Co więcej, chodzi

37 Tamże, s. 30-32.

38 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

39 W. Keane, *Christian Moderns*, s. 1-34.

o interpretowanie przez referencyjne badanie w odniesieniu do doktryny, źródła, tradycji, a więc z założeniem, że sens i warunki rozumienia i odbioru są stałe (i zwykle zdeterminowane przez monolityczną koncepcję doświadczenia katolickiego, zarówno katolickiego korpusu tekstów, jak i wyobrażeń). W przypadku badań nad „Biblią w literaturze” zasady estetyki reprezentacji wyrażałyby się już w samym dążeniu do tematycznej inventaryzacji motywów poprzez odwoływanie się do tekstów źródłowych, a także w konfesjonalizacji interpretacji tekstu nawiązującej do doktryny czy tradycji. Zakłada to bowiem, że znaczenie jest wspólne i – co istotne – weryfikowalne. Semantyczny podział: „religijny versus ludowo-cerkiewny” odnosi się do ideału wewnętrznego jako cechy wiary religijnej i w tym sensie odzwierciedla wygenerowany w zderzeniu z paradygmatem protestanckim autostereotyp, że literatura bułgarska jest niereligijna, gdyż pozbawiona mistycyzmu i głębi ducha⁴⁰. Odejscie od pojęcia religijności czy światopoglądu w badaniach literaturoznawczych w kierunku idei duchowości byłoby zresztą dalszą radykalizacją „starej” postawy epistemicznej, naznaczonej zachodnioeuropejskim sposobem myślenia o religii w kategoriach wiary i koherencji.

Można by zatem postawić pytanie, czy tego typu rama nie przynależy z definicji do badań wątków religijnych w literaturze. Czy samo zagadnienie „religii w literaturze” nie jest z założenia zachodniocentryczne, oparte na estetyce reprezentacji i imperatywie referencyjności? Czy możliwe jest inne podejście? Jak wskazuje Michael Puett, problem nie polega na tym, że protestanckie kategorie są z natury nieprzydatne, wręcz przeciwnie – oferują duże bogactwo sensów: „Problem polega na tym, że stały się one w analizie domyślnymi założeniami, a nie podejściami, które można zakwestionować za pomocą teorii i praktyk z innych obszarów. Co więcej, i co zapewne ważniejsze, praca z teoriami, podejściami i pytaniami pochodzącymi z odmiennych kultur może być pomocna”⁴¹. Postsekularne spojrzenie na przypadki polski i bułgarski pozwala zauważyć, jak „protestancka” kategoryzacja może być punktem wyjścia, ale nie punktem dojścia.

⁴⁰ Sądzę, że ten zasługuje na uwagę także w perspektywie pewnego (auto)stereotypu, jaki funkcjonuje w odniesieniu do prawosławia jako religii akcentującej sferę mistyczną. Byłby to niejako rewers negatywnego wyobrażenia tego wyznania jako zrytualizowanego i (w efekcie) zacoфанego. W tym kontekście istotną rolę odegrały pisane dla zachodniego odbiorcy (w kluczu polemicznym) prace teologów prawosławnych z Instytutu św. Sergiusza w Paryżu.

⁴¹ M. Puett, *Religion*, „History of Humanities” 2024, nr 9 (1), s. 37.

Teologie uobecnienia

Jak pokazuje Lubańska, etapem w procesie metodologicznego samodystansowania jest wyjście poza estetykę reprezentacji. W swoich badaniach nad odprawianymi przez bułgarskich prawosławnych rytuałami w intencji zdrowia antropolożka religii widzi sposób na przekroczenie mentalistycznego uprzedzenia w zastosowaniu potencjału hermeneutycznego wschodniochrześcijańskiego rozumienia ikony, w ramach którego zasypana zostaje przepaść między ciałem/materią i duchem, znaczeniem i formą, wnętrzem i zewnętrzem, wierzeniem/wiarą i praktyką/rytuałem. Ponieważ w moim przypadku chodzi o metarefleksję nad interpretacjami naukowymi w sferze badań nad „literaturą – religią”, a nie analizę praktyk „religijnych”, pytanie o ontoteologiczny status rzeczywistości, do której ludzie się odnoszą, jest wtórne, jeśli nie bezpodstawne, gdyby brać pod uwagę sekularystyczne ambicje dyscypliny. Dlatego też adaptuję wskazaną przez nią kategorię epistemologii uobecnienia inspirowanej prawosławną teologią ikony, tj. teologią (opartą na idei) obecności (a nie podobieństwa)⁴² z – jeszcze jednym – postsekularnym przesunięciem. Decyduję się mówić w tym kontekście o „teologiach uobecnienia”, a nie epistemologii, ponieważ widzę w pojęciu teologii (w liczbie mnogiej) większy potencjał sensotwórczy, i to nie tylko ze względu na postsekularne przyzwolenie na używanie słownika religijnego. Chodzi o położenie akcentu na potencjał ewokowany przez etymologię, ale też podkreślenie, że poznanie „dzieje się” w perspektywie tego, co religijne.

Interpretacja w duchu „teologii uobecnienia” odsyłałaby do postulatu wyjścia od języka i zawieszenia opozycji znaczonej – znaczący, a więc nawyku referencyjności. Częściowo byłaby zatem odpowiedzią na teolingwistyczny postulat Bogaleckiego, aby otworzyć się na „żywą mowę, kształtującą się w zróżnicowanych relacjach polityczno-społecznych”, na „wielość zawierzeń, poetyk i dyskursów, otwierających rozległe pola praktyk o sprawczym, performatywnym charakterze”⁴³. Od wewnątrztekstowej analizy strukturalistycznej różniłoby się to podejście uznaniem konstruowanego (polemicznego, hierarchicznego) charakteru pojęć „religijne – świeckie”, jak również sensów przypisywanych tak zwanym treściom religijnym w kulturze. Nie znaczy to, że analiza odbywałaby się bez odniesienia do uprzednich znaczeń, gdyż

42 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Mariańskie, Kraków 1999, s. 155. Więcej zob. M. Lubańska, *Praktyki lecznicze*, s. 59-60; 91-102.

43 P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Universitas, Kraków 2016, s. 25.

referencyjność niejako wpisana jest w problematykę „literatury a religii”, działałoby się to jednak bez pretensji do deszyfracji sensów zamierzonych czy nawet możliwych. Fundamentem byłoby uwzględnienie historycznej zmienności sensów, ale też własnych stylów interpretacji czy przedsądów (kryptoteologicznych). Naddatek względem istniejących tego typu zastrzeżeń w nurcie badań nad „sacrum w literaturze” widziałabym w zdekonstruowaniu samego pojęcia tego, co religijne. Nie byłaby to jednak lektura w ujęciu socjologicznym, gdyż akcent – zgodnie zresztą z duchem hermeneutyki egzystencjalnej – padałby na lekturę jednostkową, ucieleśnioną. O ile jednak poszukiwana przez literaturoznawcę „żywa mowa” funkcjonuje w formie literackiej (semiotycznej), o tyle chodziłoby o wyłam(yw)anie się z „immanentnych językowych ram naszych duchowych poszukiwań” w kierunku takiej analizy języka, która „decentruje go na inne wymiary i inne rejestry”⁴⁴.

Proponowane przeze mnie przeniesienie kategorii uobecnienia na grunt badań literackich nie ma służyć problematyzacji ideologii reprezentacji, o której pisał Michał Paweł Markowski w odniesieniu do praktyk pisarskich nowoczesności, polegających na „starannym budowaniu pustych reprezentacji, pozbawionych jakiegokolwiek przekładu na język e m p i r y c z n y c h doświadczeń”⁴⁵. Postsekularne rozumienie uobecnienia nie odnosi się też do wyróżnionego przez niego typu reprezentacji jako ponownego uobecnienia⁴⁶, gdyż opiera się na założeniu o wciąż aktualizowanym współlistnieniu. Nie chodzi również o mediację w ujęciu Birgit Meyer⁴⁷, jako że celem nie jest sensoryczne mediowanie. Pojęcie to nie oznacza również unii bytowej w sensie hermeneutycznym, jaki nadał mu Hans-Georg Gadamer⁴⁸, czy też ściśle teologicznym, jak u Paula Evdokimova⁴⁹, bo nie ma mowy o pierwotnym dualizmie ontologicznym. Idea literatury jako *locus communis* albo nawet *locus theologicus* zyskuje w tym świetle nowy sens. Utwór literacki staje się zapisem

44 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, przekład zbiorowy, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 8.

45 M.P. Markowski, *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 328.

46 M.P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza, słowo/ obraz terytoria*, Gdańsk 1999.

47 B. Meyer, *Mediation and the Genesis of Presence*.

48 H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Warszawa 1993, s. 149.

49 P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 155.

i świadectwem „bycia-razem” w rozumieniu Tadeusza Sławka. W tej perspektywie namysł literaturoznawczy odsyłałby do jego koncepcji „teo-filo-logii” jako rozważania sposobów tego współistnienia⁵⁰. Chodziłoby o depuryfikację poznania w rozumienia Latoura. W tym sensie przedmiotem uwagi byłaby interpretacja jednorazowa, pytanie zaś dotyczyłoby nie tego, co znaczy, a jak (potencjalnie) działa. Uchwycenie tego polegałoby na porzuceniu autorytarnych aspiracji nauki i przyswojeniu ideału krytyki literackiej. Jak pisał Błoński, w odróżnieniu od badacza krytykowi „zależy raczej na uchwyceniu nowości, niepowtarzalności, którą wnosi pisarz, dlatego też broni on wszystkiego, co literaturą nie jest, ale się stać się może”⁵¹. W postsekularnym świetle skłonność krytyki literackiej do „nieporządku i przekraczania granic nie tylko dyscyplinarnych, ale rodzajowych”⁵² wyraża się w przekroczeniu sekularystycznego dyskursu literaturoznawstwa.

Projekt czytania przez pryzmat „teologii uobecnienia” szedłby zatem w kierunku nieprzerwanej pracy depuryfikacyjnej i samodystansującej. Byłaby to samoświadoma i postsekularnie (samo)osłabiona, przestawiona historia (nie)receptji, odrzucająca uprzedniość sensów i uznająca konstruktywizm swoich własnych podstaw. W ten sposób głębokie powinowactwa ideowe okazują się prowadzić ku uznaniu radykalnej wielo-rodności, w ramach której przyrost wielości – na wzór kłacza Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego – nie redukuje bynajmniej zasad łączenia, a wręcz przeciwnie – otwiera na „różnicowane ustroje znakowe, ale i różnorakie stany rzeczy”⁵³. Sens „dzieje się” na płaskowyzu⁵⁴.

50 T. Sławek, „Jestem wszystkim, czego nie mam”. *Próba teo-filo-logiczna*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t 1, s. 758.

51 J. Błoński, *Ofiarny kozioł i koń trojański*, „Teksty” 1972, nr 2, s. 6-7.

52 Tamże.

53 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, s. 7. Za sugestią ulokowania mojego wywodu w perspektywie refleksji Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego dziękuję Tomaszowi Wiśniewskiemu.

54 Jak zasugerował T. Wiśniewski, można tu mówić o „rojeniu (się)” sensu, co odsyła do etymologii słowa *Schwärmerei* (zachwyty, fascynacja, marzenie), ale też otwiera na niejednoznaczność konotacji roju i urojenia. Byłoby to wszakże odniesienie nie tylko do oświeceniowo-romantycznych perypetii pojęcia *Schwärmerei* (jako Innego dla Rozumu), ale też uruchomienie całego spektrum problematyki epistemologicznej związanej ze sporami wokół podmiotu, fantazji i tworzenia sensu. Byłoby to ponadto użycie podwójnie postsekularne – ze względu na religijną genealogię pierwotnego użycia o charakterze pejoratywnym (polemika Marcina Lutra z anabaptystami) oraz nacisk na wywrotowy potencjał romantycznego przekraczania dualizmów. Temat będzie rozwinięty w innym miejscu.

Lektura postsekularna byłaby zatem postulatem (moralnym) zarówno dla historyka literaturoznawstwa, jak i samego literaturoznawcy. Byłaby ona na tyle aferencyjna, na ile uznawałaby istnienie oporności w ujęciu Latoura. Chodziłoby o szukanie i uznanie „rzadkich, lokalnych, cennych, niesamowitych sytuacji”, w których można „uchwycić podmiot badawczy opierający się temu, co się o nim mówi, podmiot niepodporządkowany, niezdiscyplinowany i taki, który będzie stawiał własne pytania, stawiał własne warunki, a nie wpasowywał się w interesy, których nie podziela!”⁵⁵. Czy wówczas postsekularne literaturoznawstwo byłoby „triumfem przedmiotu opornego – opornego wobec języka, przedstawiania, opisanie, konceptualizacji”⁵⁶, o jakim pisze Ewa Domańska w kontekście projektu humanistyki nie-antropocentrycznej? Odczytanie dwóch skrajnych przypadków (polskiego i bułgarskiego) w świetle postsekularnym pokazuje, że możliwa jest nie tylko dekonstrukcja podejść badawczych, ich ulokowanie na kryptoteologicznej mapie, ale też wskazanie kierunku zmian.

Epilog

Okazuje się jednak, że jest jeszcze jedna ścieżka postsekularna, która niejako w poprzek przecina pola działania historyka nauki (humanistyki) i badacza literatury. Należy zauważyć, że ostateczną konsekwencją przyjęcia konstruowanego, polemicznego, kolonizującego, a nawet opresywnego charakteru pojęcia „religia” (w całej jej „protestanckiej” koherencji i referencyjności) jest całkowite zanegowanie jego użyteczności naukowej⁵⁷. Uniwersalizacja

55 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.

56 E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 21. Pytanie o zasadność stosowania w (postulowanym przez myśl postsekularną) świecie zawieszenia kategorii binarnych oraz dualizmów, takich jak „podmiot – przedmiot”, dotyczy problemu (nie)wydolności naukowego języka opisu. Pojęcie przedmiotu opornego należałoby opatrzyć cudzysłowem, jako że nie chodzi o zgodę na tradycyjny słownik, a jego perswazyjne użycie w celu zasygnalizowania ambiwalencji projektu nie-antropocentrycznego. Postawiłabym tezę, że stawką w rozważaniach jest rozumienie podmiotu, raczej jego „przedpodmiotowienie” aniżeli „upodmiotowienie” przedmiotu. Wymaga to rozwinięcia w oddzielnym studium.

57 Zob. W.E. Arnal, R.T. McCutcheon *The Sacred is the Profane. The Political Nature of „Religion”*, Oxford University Press, Oxford 2003. Por. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*; D. Dubois, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, przeł. W. Sayers, The John Hopkins University Press, Baltimore 2003.

i absolutyzacja wyzują go bowiem ze znaczenia. Szeroki transkulturowy i transhistoryczny sens uniemożliwia w praktyce badawczej uchwycenie specyfiki lokalnych zjawisk. Jak wskazują William Arnal i Russell T. McCutcheon, żadna definicja, ani substancjalistyczna, ani funkcjonalistyczna, ani kulturowa, nie odpowiada na problemy wynikające z różnorodności fenomenów, które tradycyjnie opisuje się w kategoriach religijnych, a które okazują się przekraczać zakres semantyczny istniejącej terminologii⁵⁸. Skoro więc „religia” jest dziś w istocie pojęciem pustym, w praktyce jednak używanym powszechnie na zasadzie „podobieństwa rodzinnego” (w rozumieniu Ludwiga Wittgensteina), to użycie formy przymiotnikowej staje się jedynie wybiegiem, choć pokazuje również to, że religijny czy też religioznawczy słownik jawi się jako niezastępowalny. Zachowanie tej terminologii w zgodzie na sztuczność potwierdziłoby, że jej użyteczność jako jednostki taksonomicznej jest jedynie funkcją trwałości w bardzo konkretnych, historycznie uwarunkowanych, „nowoczesnych, zachodnich zdroworoządkowych poglądach na ludzki wszechświat”⁵⁹. Jak przekonują dalej Arnal i McCutcheon, „akademicka przyszłość religii”⁶⁰ jest możliwa o tyle, o ile porzucony zostanie przedśąd, że pojęcie to ma jakąś odgórną treść, którą należy sprecyzować, a uwaga będzie skupiona na jego dekonstrukcji, a także analizie jego funkcji w dyskursie popularnym. Niewątpliwie badania nad funkcjonowaniem w różnych dyskursach, w tym naukowym, tego, co (uznane za) religijne, staje się ważnym punktem na mapie współczesnej humanistyki.

Dekonstrukcja pojęcia „religia” stawia jednak pod znakiem zapytania pracomocność badań nad „tym, co religijne, w literaturze”. W tym kontekście „szczęśliwa wina literatury” – jak się wyraża Bogalecki – polegałaby właśnie na jej wciąż na nowo konstytuowanym charakterze: „Nieusuwalna świeckość «zadziwiającej instytucji» literatury nieustannie podminowuje jej potencjalną teologiczność, na skutek czego literacka modalność wypowiedzi wydaje się najbardziej zbliżona do jednostkowego doświadczenia duchowego, każdorazowo zawieszzonego przeciwieństwem pomiędzy określonym, wyznaniowym scenariuszem kulturowym a niepowtarzalnością jednostkowego przeżycia”⁶¹. Uważam jednak, że skupienie się na tej problematyce w odniesieniu

58 W.E. Arnal, R.T. McCutcheon, *The Sacred is the Profane*, s. 17-30.

59 Tamże, s. 27.

60 Tamże, s. 28.

61 P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy*, s. 30.

do literaturoznawstwa może być równie owocne, jak ujęcie antropologiczne i posłużyć odpowiedzi na pytanie, dlaczego zdezakwuwane pojęcie religii ma się tak dobrze w swej „historycznej wytrzymałości, politycznej elastyczności i geograficznej mobilności”⁶². Używam celowo wersji przymiotnikowej, aby zasygnalizować charakter nadawany tej kategorii. Przedmiotem uwagi są bowiem praktyki interpretacji i dyskursywizacji „(nie)bycia-razem” tego, co religijne (święte), i tego, co świeckie (profaniczne). Perspektywa „teologii uobecnienia” ma ujawnić sztuczność tego stanu dywergencji, lokalizuje tę sztuczność i kontekstualizuje jej rozumienie jako każdorazowo konkretne i jednostkowe. W tym sensie odpowiada idei „pokornej”⁶³ lektury teo-filo-logicznej w ujęciu Sławka, choć z przesunięciem w stronę dyskursu literaturoznawczego:

„Nie istnieje” i „nie poznali” to dwa wyznaczniki teo-filo-logicznej lektury: jej przedmiot „nie istnieje” jako coś, co byłoby do poznawania; poezja jest szukaniem tego, co nie istnieje w formie, której odpowiadałoby jakieś gotowe i znane nam brzmienie słowa. A jednak w tym właśnie brzemieniu „nie poznajemy” tego, co szukamy, i w ten sposób ratujemy jego (nie)istnienie, istnienie „tak oto” (w stanie niejako czystym) i „jak gdyby” (jednak w formach przybliżających się do ludzkiego oglądu świata, choć niebędących tożsamymi z owym czystym istnieniem⁶⁴).

Nie chodzi zatem o poznanie się na idiosynkratycznych artykulacjach tak zwanego przeżycia duchowego czy doświadczenia (poza)światowej inności ani o ukontekstowanie przygodnego statusu „religijnych/świeckich” atrybucji, choć to właśnie te przedmioty określają możliwy horyzont analityczny. Celem wywodu jest praktykowanie zawieszenia między umownością i aporetycznością znaczeń, między rzekomą faktycznością a potencjalnością sensów. Dlatego też postsekularny namysł nad dyskursem literaturoznawczym jawi się podwójnie obiecująco.

Rozpościera się tu przestrzeń do przemyślenia drugiego członu pary „religia – literatura”, a zwłaszcza sposobów uwikłania się weń samego literaturoznawcy. Jeśli pojęcie „literatura” w swej zachodnioeuropejskiej genealogii oznacza konkretne praktyki czytania i interpretowania (w ramach estetyki

62 W.E. Arnal, R.T. McCutcheon, *The Sacred is the Profane*, s. 16.

63 P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia*.

64 T. Sławek, „Jestem wszystkim, czego nie mam”, s. 767.

reprezentacji), konkretne teksty i konkretnych czytelników, to spojrzenie na dyscyplinę w świetle sensów spoza europejskiego kręgu kulturowego może być szczególnie owocne, bo umożliwia zwielokrotnienie (niejako ukłaczowanie) doświadczenia lektury, a również dyskursu o tymże/tejże. Mana Kia proponuje na przykład, aby pomyśleć o literaturze przez pryzmat perskiego pojęcia *adab*. Zanim zostało ono (wy)tłumaczone jako literatura w nowożytnym (euroamerykańskim) sensie, dotyczyło ćwiczenia percepcji (za pośrednictwem tekstów) i w tym sensie było dyscypliną bycia w świecie zarówno estetycznie, jak i etycznie (gdyby użyć słownika zachodniej filozofii) – w całej aporetyczności. Dlatego też Kia zaprasza, by zastosować logikę *adab* jako „ramę analityczną”⁶⁵, tak aby móc uchwycić sprzeczności i niepodzielności. Ponowne przemyślenie wszystkiego w świetle tego, czym są teksty literackie, jak powstają i jakie funkcje pełnią w różnych relacjach, podważałoby przyswajane w nowoczesności (zachodnioeuropejskiej) podziały na świat i tekst, literaturę i życie⁶⁶, a można by dodać: na to, co religijne, i na to, co literackie (ale też świeckie). Byłoby to uobecnienie poza rozróżnieniem na to, co faktyczne („tak oto”), i na to, co potencjalne („jak gdyby”).

65 M. Kia, *Lingering with Adab before Rushing to Literature*, „History of Humanities” 2024, nr 9 (1), s. 76.

66 Tamże, s. 67.

Abstract

Ewelina Drzewiecka

INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Religion and Literary Studies Discourses in the Postsecular Perspective

The article explores various manifestations of the religious in literature in Polish and Bulgarian humanistic traditions. The comparative approach highlights the significant culturally and religiously motivated differences in the status and understanding of this research subject in both traditions. In fact, this approach problematizes the (Western-centric) epistemological matrix common to both traditions, defined as the "aesthetics of representation." Drawing on the anthropology of religion and on the assumptions of postsecular thought, the author proposes a research approach grounded in a "theology of presence." The article demonstrates a way of adapting the postsecular approach to the study of the history of ideas and the history of the humanities, raising awareness of the cryptotheological entanglements of literary scholars, and calling for a discussion on literary discourses as significant sources for the study of the history of the concept of "religion" (its use and understanding).

Keywords

literary studies, religion, postsecular thinking, history of humanities, postsecular humanities