

Piotr Bogalecki

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

³ *Ibidem*, s. 117.

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

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

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

⁶ *Ibidem*, s. 183.

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

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

Kamień i krzyż. Postsekularyzm po polsku?

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² J. McClure, *Półwiary...*, s. 28.

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

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

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

Mapa i archipelag. Polska literatura postsekularna?

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

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

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

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

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

Pod wieloma względami bardziej interesujący od wymienionego wydaje mi się nieco starszy poetycki archipelag tworzony przez znakomite teksty takich autorów, jak Witold Wirpsza, Tymoteusz Karpowicz, Krystyna Miłobędzka czy Stanisław Barańczak. Jako poeci eksplorujący rozmaite języki codzienności i dyskursy władzy musieli oni wziąć pod lingwistyczną lupę także i język religii – odważnie wyzyskiwany już przecież w arcyważnych dla tej tradycji poetyckiej *Obrotach rzeczy* Mirona Białoszewskiego. Przez analogię do badań teolingwistycznych w językoznawstwie z jednej, a w swoistej kontrze do teologii z drugiej strony, poetów tych można z pewną dozą przekory nazwać teolingwistami. Ich „nieufność” i wysoka językowa metaświadomość pozwoliły im wykształcić unikatową formułę poetyckich poszukiwań duchowych, która przyniosła tak frapujące, wciąż niedoczytane tomy, jak choćby *Odwrócone światło* Karpowicza, *Sztuczne oddychanie* Barańczaka czy *Liturgia* Wirpszy²⁰. Istotne punkty nawigacyjne musiały stanowić dla nich osobne wyspy Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza, od lat zmagających się przecież z problemami wpływu historii, katolickiego wychowania i możliwości „życia bez Boga” na żywotność myślenia teologicznego i refleksji o religii w polskiej literaturze.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ J. McClure, *Półwiary...*, s. 269.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ *Ibidem*, s. 198.

³⁰ *Ibidem*, s. 183.

³¹ *Ibidem*, s. 199.

³² *Ibidem*, s. 185, 191.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ J. McClure, *Półwiary...*, s. 31.

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

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

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

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

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

Obrazy i oktawy. Poza literaturę?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

⁶¹ *Ibidem*, s. 55.

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

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

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

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

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