
Inhum(ili)acje. O możliwości postsekularyzmu środowiskowego

Alina Mitek-Dziemba

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 42–59

DOI: 10.18318/td.2025.6.3 | ORCID: 0000-0002-6900-3387

Adoratio

Kłęknięcie nie jest aktem bez znaczenia.

Ananda Devi¹

Bohaterka *Indian tango* maurytyjskiej pisarki Anandy Devi rozpoczyna narrację od przywołania gestu kłęknięcia, któremu, skonfundowana, próbuje nadać jakieś znaczenie, choć jako czytelnicy nie dostępujemy łaski wiedzy, kto, gdzie, kiedy i przed kim lub przed czym się skłania ani dlaczego dzieje się to tak nagle². To, co widzi i czego doświadcza narratorka, osunięcie się na kolana, jest dla niej źródłem wstydu i głębokiego zmieszania – w owej lakonicznie opisaney, inicjalnej scenie tworzącej

Alina Mitek-Dziemba

– dr, wykładowczyni w Instytucie Literaturoznawstwa UŚ w Katowicach, tłumaczka i edukatorka klimatyczna; jej zainteresowania badawcze obejmują literaturę porównawczą, translatorykę, humanistykę środowiskową, studia ludzko-zwierzęce oraz myśl postsekularną. W swoich ostatnich publikacjach rozpatruje możliwość praktykowania ekotranslatoryki i ekolottodydaktyki. Kontakt: alina.mitek-dziemba@us.edu.pl.

-
- 1 A. Devi, *Indian Tango. Powieść*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo w Podwórk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Gdańsk–Katowice 2022, s. 5.
 - 2 „Kłęczenie ma miejsce od ich pierwszych kroków w domu./ Żadnego wstępu. Zaledwie chwila zawahania, niepewności przed następującym po niej gestem i uległością; odpływ zapadającego się jedwabiu./ Kłęknięcie nie jest aktem bez znaczenia. Uwielbienie czy upokorzenie? W jaki sposób to zrozumiała?”; tamże, s. 5.

od początku napięcie i nastrój tajemnicy, scenie, która jednak w ramach tego samego rozdziału znajduje rewers w społecznie wymuszonym i sztucznym geście uniżenia wobec łżonej w duchu, znieawidzonej postaci matriarchy. Devi wygrywa w swojej powieści niepokojącą ambiwalencję pochylenia się ciała do ziemi, trącając przy tym rozmaite struny: społeczne, klasowe, etniczne, płciowe, religijne i rytualne, ale też intymne i erotyczne. Jej uwodzący sposób pisania sprawia, że zaczynamy dostrzegać, jak wiele w tej cielesnej postawie zakodowanych jest sprzecznych emocji: ujawniają się w niej zarówno adoracja, jak i wyzwanie rzucone konwencjom, uległy zachwyt czy podziw, jak i uparta determinacja, modlitewne uznanie swojej niedoskonałości, jak i śmiała, niemal bluźniercza transgresja. Można powiedzieć, że w powieściowych opisach wątki związane z sacrum i te mające profaniczny charakter niejako przegładają się w sobie – a co ważniejsze, ma to miejsce w społeczeństwie, którego sekularność jest stanem niepewnego balansowania na pograniczu skostniałej tradycji, kolonialnej mimikry i postkolonialnych prób samostanowienia.

Na tym tle, w kakofonicznym otoczeniu wielkiego indyjskiego miasta, pooranego bliznami klasowych i religijnych podziałów, głęboko zapada w pamięć późniejsza scena seksualnego obcowania. Pełna nieoczywistych odniesień i gestów, rozgrywa się ona w jaskrawym odrzuceniu społecznych tabu, sytuując się gdzieś pomiędzy tradycyjnym rytuałem a twórczym działaniem sztuki, w formule bliskiej blasfemii, pulsującej libidalną energią: „Długo po tym, jak zakończą swoją adorację, klęczący penitenci przypominają sobie jeszcze, jak odkryli na języku lepką obfitość błogosławieństwa”³. Nie miejsce tutaj na bardziej drobiazgowo rozważania, lecz z pewnością warto zapamiętać ten trop literacki, w którym zbiegają się drogi i sposoby artykulacji postsekularnej wyobraźni, tak chętnie uruchamiającej miejsca otwarcia i konstelacje nowych duchowych sensów, wykraczających poza świeckie sposoby samo-realizacji. Znaczeń tych poszukuje się zaś świadomie pod nieobecność boskości, w kenotycznym (samo)uniżeniu, ale także pustce po aktach religijnej i świeckiej przemocy, wypełnianej ustanawianiem nowych formuł świętości, obrzędowości i więzi. To, czy i jaki ma to związek z rozwojem myślenia bliższego ziemi i jej postępującej degradacji, wiążącego pokorę z humicznością, celebrowanego duchowość bez popadania w pozaświatową egzaltację, a nawet stwarzającego nową mitologię na potrzeby jakiejś nowej formy zaczarowania świata, jest kwestią, którą chciałabym umieścić w centrum tych rozważań.

3 Tamże, s. 15.

Przedmiotem mojej analizy stanie się tu postsekularyzm ujęty jako formuła krytycznego otwarcia sekularnej retoryki emancypacji⁴, a zatem jako kluczowy dla współczesnych czasów moment p o k o r n e j refleksji nad modernistyczną i antropoceniczną pychą, przede wszystkim tą, która kazała widzieć w świeckim triumfalizmie jedyny możliwy i globalny kierunek rozwoju nowoczesnego myślenia, ale też – w równej mierze – tą, która dla samego postsekularyzmu zapragnęła wyznaczyć jednotorową drogę, zdefiniowaną przez postawy, zjawiska i dążenia wyłącznie zachodnich społeczeństw. P o k o r a stanowi tu więc także formę rewizji niektórych postsekularystycznych założeń i polemiki z nimi. W kontekście polskich studiów sytuujących się w ramach postsekularyzmu zwykło się bowiem rozpatrywać jego manifestację w odniesieniu do zachodnioeuropejskiej nowożytności, a zatem do ugruntowanego filozoficznie judeochrześcijańskiego doświadczenia religijnego, rozszczepiającego się po przejściu przez pryzmat oświecenia, jak pisze badaczka nurtu, na mnogość postsekularnych postaw i reakcji, zarówno tych apologetycznych czy dekonstrukcjonistycznych, jak i radykalnie rewolucyjnych⁵. Jeżeliby jednak, podążając za Jürgenem Habermasem i jego pierwotną intuicją, pojmować postsekularyzm szerzej, jako swoistą pracę wykonywaną przez społeczeństwa nad praktyką religijną i doświadczeniem duchowym pod ciśnieniem zmian modernizacyjnych (pracę, która, w sformułowaniu Habermasa, wcześniej została wykonana przez religię w stosunku do mitu⁶),

-
- 4 Na ten temat pisałam w opublikowanym w 2012 r. artykule *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna*, będącym komentarzem do przekładu eseju Saby Mahmood *Religijny rozum i świecki afekt. Czy dzieli je nieprzekraczalna przepaść?*, która kwestionowała liberalno-świeckie założenia oświeceniowej krytyki jako z gruntu uzurpatorskie wobec odmiennych religijnych tradycji. Oba artykuły zamieszczone są w antologii *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Fa-Art, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2012. W niniejszym artykule posługuję się terminem „postsekularyzm” ze względu na jego przyjęte znaczenie w języku polskim, zachowując ciągłość w stosunku do wcześniejszych publikacji, jednakże daleka jestem od chęci podkreślania ideologicznego komponentu tego słowa. Być może dla celów tego wywodu trafniejsze byłoby posługiwanie się bardziej neutralną formą odprzymiotnikową (taką jak angielskie *the postsecular / postsecularity* – to, co postsekularne, postsekularność), pozwalającą uwydatnić odmienną proponowanej perspektywy badawczej, która opiera się na wyłuskiwaniu elementów postsekularnych w myśli i twórczości postkolonialnej, postzależnościowej oraz środowiskowej, jako czegoś, co może pomóc na nowo ukierunkować czy ożywić te praktyki lekturowe i filozoficzne.
- 5 Zob. A. Bielik-Robson, *The Post-Secular Turn. Enlightenment, Tradition, Revolution*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” 2019, t. 3, nr 3 (9).
- 6 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 20.

to być może – po przyznaniu, iż oryginalny impuls kenotycznego „postu” religii pochodzi z serca europejskiej *modernitas* – otworzy się możliwość znacznie szerszego oglądu. Na przykład takiego, który – wbrew dominującej polskiej wykładni – pozwoli dostrzec postsekularne poszukiwania w różnych kontekstach postkolonialnych i postzależnościowych, również poza obszarem Europy, i dopatry się ich w licznych praktykach kontestowania antropocentrycznej supremacji, jakie rodzą się współcześnie w odpowiedzi na dramatyczny kryzys środowiskowy.

Humilitas

Pokora, uległość, umniejszenie – te niepopularne pojęcia z religijnego leksykonu wydają się na powrót prowadzić do świata sprzed oświeceniowego odczarowania, z jego pragnieniem wpisania się w odwieczny cykl naturalnego prawa i uznania zwierzchności tego, co jako artykuł wiary jawi się jako przemożne i nieuchronne. Krótka wycieczka w obszary klasycznej dwudziestowiecznej aksjologii zdaje się potwierdzać to przekonanie. Dla Maxa Schelera, niemieckiego myśliciela i twórcy fenomenologicznej teorii wartości, bycie pokornym związane jest nieodłącznie z dyspozycją służebną naśladowącą chrześcijańską *kenosis*, akt poniżenia i samoogłocenia wcielonego Boga, a zarazem z postawą stanowiącą antytezę zarówno starożytnych, jak i nowożytnych definicji sprawczej suwerenności jednostki: niczego nie jesteśmy godni, w niczym nie jesteśmy niezależni, wszystko pozostaje niezasłużonym darem⁷. Pokora w jego opisie stanowi więc przeciwieństwo oświeceniowej emancypacji i autonomii, choć zarazem służy jako antidotum na przerost antropocentrycznego zadufania. Pozwala bowiem właściwie, to jest z perspektywy samouniżenia, zobaczyć materialne rzeczy, wartości i relacje: „Pokora otwiera oko ducha na wszystkie wartości świata”⁸. Oznacza bycie częstką rzeczywistości, zgodę na swoje w niej miejsce – i śmiały skok wiary wyzwajający jaźń do pełni religijnego odczuwania.

Uległość, dobrowolne wyrzeczenie się roszczeń rozumu, umniejszenie „ja” stanowią więc warunki rozpoznania sakralnych jakości tego, co materialne – choć niewątpliwie jakości te mają u Schelera proveniencję nadprzyrodzoną.

7 Zob. M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, przeł. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 6-7; M. Wędziańska, *Człowiek na drodze do wartości. Myśl etyczna Maxa Schelera – implikacje pedagogiczne*, „Przegląd Pedagogiczny” 2013, nr 1.

8 M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, s. 10.

Ten rodzaj pokornej postawy, pisze filozof, jest istotą rewolucyjnej zmiany zapowiedzianej przez Pawła z Tarsu i zrealizowanej przez Lutra: odkrycia na nowo głębokiej więzi ze światem, przywrócenia jego sprawczości, odrzucenia pokusy racjonalnego panowania nad wszystkim, co istnieje, na rzecz uznania własnej zależności i dostrzeżenia istniejącego sprzężenia zwrotnego między tym, co światowe, a tym, co święte. W odczytaniu Schelera pokora jest czymś, co pozwala uwolnić się od kurczowego lęku o utratę siebie, który cechuje mieszczańską zapobiegliwość, a prowadzi właśnie do zadawania gwałtu otaczającemu światu, i odzyskać umiejętność dysponowania sobą jako naturalnym darem, we wdzięczności i zaufaniu wobec bytu, w poszanowaniu tego, co istnieje⁹.

Poświęciłam sporo miejsca opisowi tej interpretacji pokory, gdyż jest ona z jednej strony ciekawym preludium do myślenia środowiskowego i posthumanistycznej etyki współistnienia, z drugiej zaś strony koresponduje także z niektórymi wątkami w debacie postsekularnej, ilustrując napięcie pomiędzy przednowoczesnym stanem „zaczarowania świata” a skutkami jego nowoczesnego odczarowania oraz tym, co nieuchronnie towarzyszyć musi wszelkim próbom podważania lub reinterpretowania tego ostatniego. Tak odczytana *humilitas* wydaje się nie tylko dowartościowywać materię jako niezależną od człowieka i jego praktyk tworzenia znaczeń, ale i otwierać furtkę dla krytycznego oglądu uniwersalizującej retoryki modernizacji: nie wszędzie ukorzenie wiary oznacza ślepe, przednowoczesne podporządkowanie. Czasem jest to świadoma strategia kontestowania mieszczańskiej mentalności podboju na rzecz ponownego otwarcia ku światu oraz dostrzeżenia w nim sygnałów spoza świeckiego ładu. W tym sensie pokorna postawa połączona z krytyczną oceną procesów modernizacji może *avant la lettre* zapowiadać przesilenia postsekularne.

Tę intuicję zdaje się potwierdzać uwaga badacza współczesnego postsekularyzmu, Piotra Bogaleckiego, odnajdującego gest założycielski nurtu w pokornym i pełnym rewerencji zbliżeniu do ziemi:

Inaczej rzecz ujmując, powiedzieć można, że o powodzeniu postsekularyzmu badań literackich (za)decyduje pokora [...]. Będąca wspólnym podłożem obu jego opowieści założycielskich – zarówno narracji kenoptycznej, jak i późniejszej, luriańskiej – jako łacińska *humilitas* odsyła nas ona do *humus*, wywodzącego się z kolei z praindoeuropejskiego słowa

9 Zob. J. Galarowicz, *Max Scheler. Etyka wartości*, Petrus, Kraków 2019, s. 34-36.

*d^hég^hōm oznaczającego ‘ziemię’. Inaczej bowiem niż tradycja badania literackiego *sacrum*, która w poszukiwaniu przedmiotu, znaczenia i przesłania interpretowanych tekstów szybko kieruje wzrok ku niebu, pozostać pragnie postsekularyzm na ziemi [...]. To na ziemi – tej ziemi – dzieje się jednak historia i to z niej, nie zaś z nieba, któremu zawieramy nasze modlitwy i łzy, odczytywać mamy znaki czasu¹⁰.

Warto jednak zauważyć, że cytowana wypowiedź jest częścią szerszych rozważań, które wiążą wybór pokory nie tyle z afirmacją, ile z subwersją, wyłomem w gładkim działaniu wewnątrzświatowych mechanizmów tworzenia znaczeń. Łączą ją bowiem z pokornymi, a więc niewielkimi, nieroszczącymi sobie prawa do całościowego oglądu, korektami, które, choć mają charakter prowizoryczny, niepewny i przyziemny, niosą w sobie potencjał rewolucyjnej zmiany (tak jak „drobna poprawka” Benjamina, element pracy na rzecz ustanowienia mesjańskiej rzeczywistości, dający nadzieję na naprawę sekularnego świata¹¹). Pokora oznacza tu zatem chęć przeobrażenia istniejącego ładu poprzez cierpliwe rozmontowywanie jego fundamentów, w tym jego upartego obstawania przy „jedynie słusznym” przesłaniu świeckości i naturalizmu, na rzecz takiej reinterpretacji rzeczywistości, która otwiera – by zacytować biblijną metaforę w słynnej wykładni Agaty Bielik-Robson – drogę wyjścia z naturalnego „domu niewoli” immanencji ku czemuś więcej¹². Znow jest to więc postawa pokornie pochylona nad światem, bacznie mu się przyglądająca, lecz taka, która usiłuje skupić się na samej ludzkiej jednostce, odrzucając fatalistyczne przystosowanie typowe dla przednowoczesnego uniwersum, aby odnaleźć w nowoczesnej skończoności miejsca pełnienia i otwarcia.

O ile sformułowanie „drobna poprawka” zaczerpnięte jest z myślenia judaistycznego, które w swoich wielu filozoficznych odsłonach pozwoliło, jak twierdzą polscy teoretycy zwrotu postsekularnego¹³, zdekonstruować

10 P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020, s. 548.

11 Zob. tamże, s. 512–519.

12 Zob. zwięzłe przedstawienie tej argumentacji w artykule: A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 22.

13 Zob. P. Bogalecki, *Szcześnie winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Universitas, Kraków 2016.

i przemieścić tradycję metafizyczną w obszar pisma, dając pracy w tworzywieniu języka, literaturze, prymat w zadaniu naprawiania pokawałkowanego racjonalistycznie świata, o tyle stanowi ono także właściwy komentarz na temat stosunku postsekularyzmu do epoki świeckiej i jej rozumienia transcendencji. Nie chodzi tutaj bowiem o nawoływanie do triumfalnego powrotu i interwencji nadprzyrodzonego źródła boskości w to, co doczesne, ale raczej o znacznie skromniejszą wizję, która pozwala dojrzeć i zebrać drobne okrucy tego, co religijne w otoczeniu świadomie emancypującym się z przedoświeceniowych zależności. Punktem wyjścia jest tu doświadczenie zaniku światła Objawienia, pociągające za sobą przymus zmierzenia się z brakiem metafizycznego centrum (tak definicyjnego jeszcze dla uniwersum wartości Schelera), ale też z rozproszeniem czy ukrywaniem się świętości (w wyraźnym gnostyckim odczytaniu myślicieli uważanych za postsekularnych¹⁴). Owa niepewna obecność źródła światła wyzwalać ma do szukania, a zarazem do współtworzenia przez literaturę tych nieoczywistych zbawczych obietnic, które są zdolne „naprostować” skarłałą i pokrzywioną rzeczywistość. W rzeczy samej, sednem tej postsekularnej propozycji jest wiara w sprawczość i performatywność języka, który powołuje do życia konstrukcje rzeczywistości o nie całkiem świeckim charakterze, ale też niepewne, fragmentaryczne i zwykle świadomie ironiczne – owoce słabego, stale poszukującego i hybrydycznego idiomu wiary, jak powie John McClure¹⁵. Często chodzi tu zresztą bardziej o wskrzeszenie etycznych postaw towarzyszących religii i jej wspólnotowego oddziaływania niż o kwestionowanie sekularnej ontologii.

Rozpoczęłam od przytoczenia najbardziej rozpowszechnionego obrazu postsekularnego zwrotu, doszukując się rozmaitych znaczeń tytułowej *humilitas* w działaniach kojarzonych z postsekularyzmem twórców; warto jednak pamiętać, że nakreślenie jego jednoznacznej charakterystyki i myślowego rodowodu nie jest wcale proste. Ten rozwijający się od ponad dwóch dekad nurt doczekał się bowiem licznych opracowań krytycznych zarówno w rodzimym, jak i światowym piśmiennictwie. Być może, jego teoretycy byłiby się w stanie zgodzić na jedynie szkicowo przedstawione punkty wyjścia postsekularnej refleksji, takie jak widoczne w ostatnich latach nasilenie się często nieortodoksyjnego namysłu nad problematyką teologiczną i religijną w różnych obszarach humanistycznej teorii i praktyki czy powrót teologii po okresie

14 Zob. A. Bielik Robson, *Deus otiosus*, s. 9.

15 J.A. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016, s. 16.

wyparcia w odczarowanej, zsekularyzowanej postaci, jak pisaliśmy z Piotrem Bogaleckim we wstępie do pierwszej polskiej antologii tekstów postsekularnych¹⁶. Te podstawowe założenia w ciągu ostatnich kilkunastu lat pozwoliły na uplecenie barwnego kobierca postsekularnych wątków, zdefiniowanych przez nowoczesne próby reinterpretacji dychotomii świeckie – religijne (także, co warto podkreślić, eksplorujących lokalne procesy sekularyzacji w postzależnościowych państwach Europy Środkowo-Wschodniej oraz ich unikalne sposoby radzenia sobie z traumą modernizacji w literaturze¹⁷).

Przyglądając się recepcji postsekularnych idei w obszarze polskiej Akademii, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że przebiegła ona nieco specyficznie. Zastanawiający jest na przykład fakt zdominowania pejzażu tej refleksji przez myślicieli związanych z żydowskim mesjanizmem, takich jak Franz Rosenzweig czy frankfurtczycy, oraz ich nieortodoksyjną, gnostycką interpretację religii i świata, przy jednoczesnym relatywnym zaniedbaniu innych, mniej zachodniocentrycznych wzorców myślenia. Rzecz jasna, nie sposób nie doceniać wpływu aparatu pojęciowego stworzonego przez Agatę Bielik-Robson i jej zespół badaczy na podjęte w Polsce analizy tropów postsekularnych, których owocem było ostatnio choćby wypracowanie kategorii „polskiego maranizmu” oraz szereg odkrywczych interpretacji polskiej literatury, uruchamiających wątki teologiczne i związane z Zagładą¹⁸. Warto jednak zwrócić uwagę, że podobnie selektywnego ukierunkowania nie da się zaobserwować w badaniach nad innymi literaturami świata, gdzie w ramach postsekularnego zwrotu zajęto się wznowieniem dialogu nowoczesności z różnorodnymi tradycjami religijnymi (takimi jak islam, buddyzm, hinduizm czy prawosławie), jak też analizą obecności rytuałów i zachowań religijnych przetrwałych w kulturze i literaturze mimo zmierzchu prawodawczości religijnych instytucji. Program tego rodzaju szeroko zakrojonych literaturoznawczych poszukiwań przedstawił choćby John McClure: wyznacznikiem powieści postsekularnej w tradycji angloamerykańskiej było jego zdaniem współwystępowanie u ich bohaterów otwartej, niepełnej, często synkretycznej formy

16 Zob. *Drzewo Poznania*, s. 27-28, 35-38.

17 Zob. np. prace: E. Drzewiecka, *Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia*, „*Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*” 2014, t. 9, z. 1 oraz *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019.

18 Zob. *Marani literatury polskiej*, red. P. Bogalecki, A. Lipszyc, Austeria, Kraków–Budapeszt–Syra-kuzy 2020.

wiary, kwestionującej wielkie narracje religijne, z próbą artykulacji społecznej sprawczości¹⁹. W myśl tego programu badań narracja postsekularyzmu wpisująłaby się w ogólniejszą debatę nad miejscem religii w ponowoczesnych wspólnotach, z ich rozmaitym, historycznie i kulturowo ukształtowanym stosunkiem do dziedzictwa oświecenia i sekularyzmu. Przy uwzględnieniu często kluczowych uwarunkowań związanych z kolonializmem i orientalizmem (jak też problematyczności stosowania eurocentrycznych kategorii do analizy społeczeństw spoza zachodniego kręgu kulturowego), mogłoby to pozwolić na znacznie bardziej zniuansowane i „pokorniejsze” epistemologicznie podejście²⁰.

Sednem moich rozważań jest właśnie próba otwarcia takiej „pokornej” perspektywy, niezredukowanej do rozpatrywania wpływu jednej tylko, nawet jeśli bardzo zasłużonej dla zachodniej nowoczesności, tradycji filozoficznej i teologicznej. Co więcej, spróbuję pokazać, że jedna z istotnych bolączek współczesności, które mają odniesienie do dynamiki świecko-religijnej koegzystencji, nie daje się wyjaśnić (a wręcz zostaje wymazana) w ramach gnostyckiego modelu świata, jaki zdominował polską wykładnię postsekularyzmu. Chodzi tu o dobrze znany splot procesów sekularyzacji, unowocześnienia i instrumentalizacji przyrodniczego środowiska, który stawia religię w dwuznacznej roli: po pierwsze, społecznej instytucji konserwującej status quo i nierzadko dostarczającej uprawomocnienia dla destrukcyjnych działań kapitalizmu, po drugie zaś, rezerwuaru duchowych zasobów, pozwalających na wypracowanie dla tegoż kapitalizmu alternatywy (często w formie działań mitotwórczych). Jak pisze Ewa Domańska w swojej książce o nekropolityce i historii środowiskowej, „postsekularyzm jest elementem ekokryzysu i może stanowić na niego antidotum”, religia zaś to „ważny mechanizm adaptacyjny do zmieniających się warunków środowiskowych”²¹, który ma szansę – po odrzuceniu pokusy sięgania po władzę i stosowania uniformizującej przemocy – stać się kluczowym narzędziem odnowy myślenia w kategoriach szerokiej

19 Zob. J.A. McClure, *Półwiary*, s. 15-20.

20 Na temat możliwości zastosowania diagnoz postsekularyzmu do opisu dynamiki świeckości i religijności w społeczeństwach postkolonialnych piszę więcej w artykułach: A. Mitek-Dziemba, *Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach secular criticism*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2018, nr 2 oraz też, *Późne życie postsekularyzmu. O możliwych lekturach pisarstwa postkolonii*, „Wielogłos” 2018, nr 2.

21 Zob. E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 16.

wspólnoty, łączącej ludzkie i pozaludzkie formy istnienia. By było to możliwe, potrzebne jest jednak spojrzenie dystansujące się od jedynej słusznej wykładni tego, co postsekularne, i lokujące sprawczość gdzie indziej niż tylko w wyzwalającej się od pęt fatalizmu i poszukującej świeckich dróg zbawienia nowoczesnej jednostce. Sprawczość ta stanowi zarazem element centralny dla zrozumienia postsekularnej obietnicy wykorzystania potencjału duchowości w obliczu przyspieszającej destrukcji naturokulturowego uniwersum. Na czym zatem polega problem z gnostyckim odczytaniem postsekularyzmu?

Jego punktem wyjścia – opierając się tu na interpretacji przedstawionej w szeregu prac Agaty Bielik-Robson – jest wspólne wszystkim postsekularystom przekonanie, że potrzebne jest rozważenie alternatywnej historii *modernitas*: takiej, w której proces odczarowania nie dochodzi do skutku, załamując się w obliczu kompromitacji swoich ideałów²². Niemożliwe jest całkowite egzorcyzmowanie elementu transcendencji, dokończenie procesu sekularyzacji. Jest tak dlatego, tłumaczy filozofka, że uwolnienie się od widma opatrnościowej kontroli, mimo iż samo w sobie wartościowe, przynosi też groźbę zamknięcia się w absolutnej immanencji i usuwa możliwość sprzeciwu²³. Konieczne jest zatem dostrzeżenie w nowoczesności subtelnej „gry immanencji z transcendencją”, której obszarem manifestacji jest ludzka podmiotowość, ujawniająca swoją autonomię, a zarazem oddzielenie od świata²⁴. Religia, z jej nastawieniem na epifanię świętości, przynosi obietnicę emancypacji z płaskiej rzeczywistości materii, wynosząc wierzącego ponad jej kondycję, którą określa logika praw natury. I to ostatnie stwierdzenie, wiara w zakłęty krąg *physis*, ma charakter kluczowy, ujawniający gnostyckie zadłużenie całej argumentacji. Istotny jest tutaj moment separacji jaźni od świata i przypisanie wyłącznie jej możliwości poszukiwania dróg zbawienia w tym, co inne (transcendentne). Sama w sobie materia jest „ciemna”, pozbawiona świadomości, skazana na nieustanne powtarzanie tego samego. Stwarza to wrażenie braku alternatywy: z jednej strony świat materii (zamknięty, pogrążony w bierności i nieświadomości), z drugiej duchowa natura poszukująca zbawienia (przypisana ludzkiej podmiotowości jako depozytariuszowi religii). Droga ludzkiego rozwoju prowadzi tu zawsze przez

22 Mam tu przede wszystkim na myśli wczesne prace popularyzujące ujęcie postsekularne, takie jak „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008 oraz *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.

23 A. Bielik-Robson, *Deus otiosus*, s. 10.

24 Tamże, s. 12.

odrzućcenie zwierzęcości, natury, cielesności, w kierunku światła, restytucji duchowej natury, wolności i mesjańskiego objawienia.

Tezy, na których autorka *Errosa* opiera swoją postsekularną interpretację filozoficznej nowoczesności, wydają się jednak mocno problematyczne w zastosowaniu do dzisiejszych realiów postępującej degradacji środowiska, ujawniających bezprecedensowy splot ludzko-materialnych sprawczości i wymagających (także od wyobraźni religijnej) podejścia, które wykraczałoby poza zwyczajowy antropocentryzm. Jak dowodziłam gdzie indziej, gnostycka historia stworzenia ziemi jako zmieszania iskier światła z ciemną, nieświadomą niczego materią oraz mesjańskiego odzyskiwania duchowej istoty we wrogim świecie służyła bardzo długo jako argument na rzecz zdecydowanego odcięcia natury od możliwości zbawienia²⁵. Polemizując z odczytaniem przez polską filozof tekstu Agambena *L'aperto. L'uomo e l'animale* z 2002 roku, wskazywałam wówczas, że ujmowanie zwierzęcego istnienia jako „niezbawialnej”, materialnej resztki, zamkniętej w kręgu czystego instynktu, jest rodzajem filozoficznego uprzedzenia, niewytrzymującego konfrontacji ze współczesnym rozumieniem życia psychicznego jako fenomenu stopniowalnego i ewolucyjnego, czy też postrzeganiem materialnej sprawczości. Uprzedzenie to jest szczególnie widoczne w gnostyckiej interpretacji mesjańskich fragmentów Pawłowego Listu do Rzymian, które tak naprawdę, w literze tekstu, akcentują tęskne wyczekiwanie *c a ł e j* natury na moment zbawienia: jej aktywną, podmiotową rolę. Dotyczy to także innych elementów wywodu. Nawet bowiem metafory, jakimi posługuje się Bielik-Robson dla zilustrowania immanencji bytu stworzonego – obrazy „wiecznotrwałych” skał i toczącej się wody, zwierzęcej beztroski czy mechanicznej egzystencji innych niż człowiek stworzeń²⁶, w świetle posthumanistycznych przeobrażeń podmiotu i redystrybucji sprawstwa w ramach sieci relacji okazują się być problematyczne. Warto też przypomnieć, że współczesna refleksja ekoteologiczna, łącząca namysł nad dywersyfikacją zachowań religijnych z wrażliwością i odpowiedzialnością środowiskową, potrafi dziś nawet szturmować wyjściową przesłankę filozoficznego projektu nowoczesności, to jest wyłączny związek religii z ludzką podmiotowością

25 A. Mitek-Dziemba, *Zwierzęcość i obietnica mesjańska. David Herbert Lawrence wobec zmartwychwstania i apokalipsy*, w: *Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)*. Studia komparatystyczne, red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiółek, Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa 2015, zwłaszcza s. 311-317.

26 Zob. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”, s. 18, 406-411.

(tworząc tak zwaną międzygatunkową definicję religii²⁷). Wszystkie te momenty otwarcia sprawiają, że gnostycka linia myślenia coraz mniej przystaje do dzisiejszych potrzeb i stanu świadomości.

Trudności z zastosowaniem obrazowania gnostyckiego do interpretacji współczesnych tekstów literackich pojawiają się zresztą także w samym projekcie marańskim, rozpatrującym manifestacje „wyjątkowo ryzykownych i odkrywczych eksperymentów z religijną heterodoksją”²⁸. Analizując opowiadanie Leo Lipskiego *Sarni braciszek*, Marta Tomczok już na samym początku wywodu przekonuje, że marańska warstwa tego tekstu, jego performatywny pokaz ukrytej żydowskiej tożsamości jako powiązanej z wydarzeniem Zagłady, który odbywa się tu przez figurę zwierzęcia, nie wpisuje się w ramy teologii ludzkiej, lecz międzygatunkowej wspólnoty zranionych, „ufundowan[ej] na przekonaniu Jacquesa Derridy o tożsamości Żydów i zwierząt jako ofiar nazistowskiej logiki”²⁹. Tę drugą strukturę nazywa „postmaranizmem” i porównuje z klasycznymi przejawami „utajonej żydowskości” w sposób, który akcentuje jednostronność i redukcjonizm antropocentrycznego spojrzenia teologii o podłożu gnostyckim:

O ile maranizm uwzględni przede wszystkim ludzką perspektywę i z tego powodu może być narażony na błąd poznania, o tyle postmaranizm z jego poszerzoną o byty nieludzkie perspektywą świadka nie uprzywilejowuje tradycyjnie ludzkiego spojrzenia, próbując się od niego wyzwolić i stworzyć świat wymarzonego braterstwa, oparty na idei *fra-teres*, dalekich analogii i delikatnych odbić [...] ³⁰.

Mimo iż sugerowany w tytule artykułu postmaranizm jest zaledwie „intuicyjny”, w widoczny sposób wyraża on to, jak bardzo niekomfortowe są dla dzisiejszego badacza, świadomego rozwoju humanistyki środowiskowej, gnostyckie tezy obcości świata i skrajnej nieufności wobec materii, tym

27 Na temat prób postantropocentrycznej redefinicji religijności pisałam w artykule: A. Mitek-Dziemba, *Animal Death and Religion: Revisiting Creaturely Vulnerability, Mourning and Sacrifice*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2019, nr 5.

28 A. Bielik-Robson, *Fenomen maranizmu. Żydowska „tradycja ukryta”, nowoczesność i marani polskiej literatury*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 35.

29 M. Tomczok, *Bracia Żydzi, siostry sarny. Postmaranizm (intuicyjny) w „Sarnim braciszku” Leo Lipskiego*, w: *Marani literatury polskiej*, s. 466.

30 Tamże, s. 467.

bardziej że w ostatecznym rozrachunku figura zwierzęcia ofiarnego w tekście Lipskiego łączy się z postacią marana w hybrydową całość³¹, przecząc jedynie ludzkiemu charakterowi religijnego podmiotu.

Kończąc już ten wątek analizy gnostyckiego ukierunkowania części postsekularyzmu, chciałabym odnieść się raz jeszcze do inicjalnego pokłonu i gestu *humilitas*. Jeśli, jak pisze Piotr Bogalecki, o powodzeniu postsekularnych badań literackich zadecydować ma pokora, to tym bardziej warto przyjrzeć się wybrzmiewającemu w przywołanej etymologii powiązaniu tego łacińskiego terminu z praindoeuropejskim trzonem oznaczającym ziemię. Postsekularna *humilitas*, zamiast kierować wzroku ku niebu, pragnie pozostać blisko ziemi, włącza się zatem w *humus*, materialną tkanekę podłoża, z całą jej bogatą wielogatunkową różnorodnością i splątaniem, o których pisała choćby Donna Haraway³². Podobnie o humiczne podstawy świata upomina się Ewa Domańska, wskazując na potrzebę relacyjnego i partycypacyjnego widzenia rzeczywistości, zwłaszcza tej nekrotycznej, pośmiertnej, oraz zapraszając do praktykowania swoistej „inhumacji”: włożenia ciała do ziemi, przemieszania i złączenia z jej organiczną substancją w celu stworzenia szerokiej wspólnoty bycia, co jako rytuał religijny poddaje się doskonale lekturze postsekularnej³³. I choć autorka *Nekrosa* świadoma jest, że zestawienie słów *homo* – *humilitas* – *humus*, a także ich pochodnych, takich jak humiczność, inhumacja i humanistyka, oparte jest na zabiegu paronomazji, wyciąga z tej koincydencji istotne wnioski³⁴: zadaniem humanistyki zaangażowanej jest w jej przekonaniu znalezienie właściwych podstaw filozoficznych, egzystencjalnych i religijno-duchowych dla dalszego trwania wielogatunkowej wspólnoty życia w warunkach nieustannie rosnących zagrożeń środowiskowych.

Tę analogię warto w moim przekonaniu pociągnąć jeszcze dalej, dopisując do tak pojętej humanistyki postsekularny gest *i n h u m i l i a c j i*: pokory, która w naśladowaniu kenozy pochyla się ku ziemi, by odkryć na nowo głęboką

31 Tamże, s. 475. Por. także s. 476, gdzie mowa jest o współtworzeniu przez marańską logikę tekstu „nowej, pohołokaustowej religii, czegoś w rodzaju nowego animizmu”, oraz s. 477, gdzie Tomczok wprost pisze, iż „Lipski postanawia porzucić zawodność tych starych paradygmatów [pamięci i teologii] i uczynić siebie częścią humusu – ziemi, którą zamiast pamięci ożywia natura, a wraz z nią myślenie animistyczne”.

32 Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016, s. 37.

33 Zob. E. Domańska, *Nekros*, s. 54–55, 70.

34 Tamże, s. 67.

łączność ze światem – bycie konstytuowanym w wyniku jego sprawczych aktywności i transformacji – oraz by ustanowić relacyjną ontologię, możliwą do odczytania w kluczu znaczeń religijnych. Owa ponowoczesna, zsekularyzowana pokora, przywołując raz jeszcze myśl Schelera, wciąż zachowuje w sobie pamięć protestanckiej cnoty, dla której rzeczywistość i działanie w niej są wyjątkowym darem i w której uznaniu potrzeby więzi, w świadomie przyjętej zależności od zmysłowego otoczenia i innych bytów, kryją się autentyczne duchowe dobra³⁵.

Reverentia

Jaką zatem drogą – inną niż gnostycką – mogłyby podążać wyobrażenia postsekularna i lektura literatury czytanej z tej perspektywy? Być może chodzi o to, aby, z jednej strony, rozszczełnić zbyt hermetyczne dotąd pojęcie religijnej podmiotowości oraz dostrzec wspomnianą wcześniej grę immanencji z transcendencją nie tylko w obszarze ludzkich działań i emancypacyjnych dążeń, ale też w ramach całej, nieantropocentrycznie pojętej sieci relacji, które nawiązują się w środowisku pomiędzy bytami o różnym zakresie autonomii i sprawczości. W takim przedsięwzięciu pomocne mogłyby być ontologie nowomaterialistyczne, uzupełnione o elementy ekoteologii (na przykład w ujęciu Bruno Latoura³⁶) oraz relacyjne podejścia wywodzące się z nowego animizmu lub czerpiące z rdzennych modeli duchowości. Z drugiej strony chodziłoby także o poszukiwanie inspiracji dla myślenia zakładającego szeroką dystrybucję religijnego afektu w przyrodzie w różnych systemach i tradycjach: w filozofii procesu, w mistyce chrześcijańskiej³⁷, w prawosławnej ekoliturгии³⁸, w islamie czy w religiach Wschodu, na przykład w buddyzmie. W istocie rzeczy otwarcie postsekularnego dociekania na inne niż zachodnie

35 M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, s. 10.

36 Zob. klasyczny esej autora: B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, w: *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, oraz odniesienia do ekoteologii w książce: B. Latour, *Zamieszkać na Ziemi. Wywiady z Nicolasem Truongiem*, przeł. K. Marczevska, red. nauk. B. Błesznowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2023.

37 Píše na ten temat Joanna Soćko w artykule *Kryzys klimatyczny a metanoia. Mistyczne aspekty współczesnego pisarstwa przyrody*, „Wielogłos” 2022, nr 1 (51).

38 Na temat odmienności prawosławnego podejścia, które jest oparte na wierze w zbawienie uniwersalne i apokatastazę, piszę w artykule: A. Mitek-Dziemba, „Święta zwierzęcość”. *Tatiany Goriczewej przyczynę do prawosławnej ekoteologii*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2017, nr 3, s. 57-67.

drogi adaptacji do warunków nowoczesności oraz odmienne sposoby negocjowania granicy między świeckością i religijnością mogłoby być dla tego nurtu bardzo ożywcze. Połączenie wspomnianych zabiegów – szerokiego ujęcia postsekularnych tropów w różnych nowoczesnych imaginariach oraz sięgnięcia po podejścia postantropocentryczne – mogłoby pomóc w stworzeniu nowej metodologicznej podbudowy dla postsekularyzmu jako projektu przebudowy społecznej wyobraźni, generującego nie tylko nowe ontologie i epistemologie, ale i nadzieję na lepszą wspólnotową przyszłość³⁹. Dla myśli środowiskowej – ekokrytyki, ekopoetyki, geopoetyki, studiów ludzko-zwierzęcych, studiów nad antropoceniem – byłaby to natomiast możliwość otwarcia nowej ścieżki narracji, sięgającej po niedoceniane dotąd rezerwuary wiary i duchowości oraz siłę religijnego obrazowania.

Inspiracji dla owego środowiskowego otwarcia postsekularyzmu nie trzeba szukać daleko – już cytowana książka McClure’a poświęcona współczesnej powieści anglojęzycznej wspomina o tym przeformułowaniu jako o swoistej konieczności czasów późnonowoczesnych, borykających się z efektami niszczylińskiej działalności człowieka Zachodu, jakie wynikły z reifikacji przyrody i jej bytów. Poszukując dostępnych wzorców dla postsekularnej „osłabionej religijności”, które dałyby się przeciwstawić wyłącznie świeckim modusom bycia, autor książki przytacza wizję Williama Connolly’ego, postulującego w swoim „Liście do Augustyna” zastąpienie celu pozaświatowego spełnienia, typowego dla chrześcijaństwa, znacznie bardziej przyziemną postawą „czci dla życia i ziemi” [*reverence for life and the earth*]⁴⁰. Potrzebę powrotu do głębokiej czci wobec przyrody postrzega on z kolei jako odpowiedź na całościowy rozwój europejskiego myślenia, kreśląc jego trajektorię od czasów pisarstwa Ojców Kościoła (i pierwotnej formuły ludzkiej władzy nad stabilną, pełną obfitości przyrodą), przez okres sekularystycznego umocnienia tej dominacji już bez pomocy Boga, po epokę współczesną, w której następuje moment zrozumienia kurczących się zasobów Ziemi oraz jej kruchości

39 Pisz na ten temat Monika Hemeniuk, wskazując na możliwość zaistnienia, w obecnej konstelacji dyskursów humanistycznych, „jakieś trwałe, postsekularne prawidłowości, zorientowanej na u wspólnioną nadzieję na wyobrażoną, lepszą przyszłość planety”. Zob. M. Hemeniuk, *Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej*, w: *Utopia a edukacja*, t. VI, red. R. Węgrzyn, R. Włodarczyk, Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2023, s. 67.

40 Odwołuję się tutaj do sformułowań oryginału: J.A. McClure, *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, The University of Georgia Press, Athens–London 2007, s. 14.

(*fragility*) i ponowny zwrot w kierunku sacrum⁴¹. Stąd zaangażowanie dla dobra innych stworzeń oraz planety stanowi zdaniem Connolly'ego istotną część postsekularnej duchowości, manifestującą się również w postawach bohaterów literackich. Z mojego punktu widzenia ważne jest, by nie przeoczyć tutaj elementu motywującego religijny hołd wobec zniszczonej przyrody: jest nią poczucie wspólnoty z kruchymi, podatnymi na zranienie i zagrożonymi rychłą zagładą istotami pozaludzkimi i siłami natury, którym przywraca się część ich utraconej integralności i świętości. O czci – jako o *Ehrfurcht*, bojaźni, szacunku, nabożnym podziwieniu wobec świata – pisze także w analizowanym wcześniej eseju Max Scheler, łącząc samouniżenie pokory z nastawieniem pełnym rewerencji do materialnej rzeczywistości, której istnienie podszyte jest zawsze tajemnicą i boską (nie)obecnością. Znow więc oznacza to powrót do zaczarowanego kosmosu, tym razem jednak z pełną świadomością jego podmiotowej, sprawczej natury, otwartej na negocjacje z tym, co transcendentne, i domagającej się ochrony w obliczu zagrożenia destrukcją lub cierpieniem.

Tak pojmowane postsekularne myślenie środowiskowe mogłoby zostać z powodzeniem zastosowane do szerokiej analizy religijnego obrazowania we współczesnych i wcześniejszych dziełach literackich i artystycznych, zwłaszcza do badania relacji pomiędzy przedstawieniami bytów roślinnych i zwierzęcych, sił natury i elementów krajobrazu, a praktykami duchowymi i formami wierzeń, tworzącymi się na styku świeckości i religijności, a także na styku różnych religijnych denominacji, w społecznościach podlegającym presjom modernizacyjnym. Wydaje się, że szczególnie interesujące mogą tu być ponowoczesne rytuały wokół natury, w tym cała sfera religijnych zabiegów wokół bytów przyrodniczych bliskich zanikowi lub utracie wskutek katastrofy klimatycznej (rzeki, lodowce, gatunki zagrożone), takich jak celebrowane publicznie pogrzeby czy artystyczne manifesty żałoby. Na uwagę zasługuje także powrót do narracji indygenicznnych oraz próba odmiennego spojrzenia na sprawczość przyrody i jej żywiołów choćby przez pryzmat wiedzy ludowej, dysponującej własnymi scenariuszami rytualnymi i mitycznymi, które bardzo często podkreślają znaczenie więzi z pozaludzkimi formami bytu. Odzyskiwanie całej złożoności języków religijnych w ich związku z Ziemią, zwłaszcza w warunkach walki o jej dalsze trwanie (także, a może w szczególności na polu wyobraźni symbolicznej), jawi się jako wyzwanie: potężne, ale też niezwykle inspirujące. A przy tym niezbędne jako korekta zarówno

41 Tamże, s. 15.

dla myślenia postsekularnego, z jego gnostycką skłonnością do odwracania twarzy od świata, jak i dla refleksji środowiskowej, zbyt często obstającej ślepo przy sekularnej emancypacji jako „drodze jednokierunkowej”.

W rozważanej na wstępie powieści Anandy Devi, wyjątkowo chętnie sięgającej po religijne tropy, odnaleźć można w zasadzie wszystko, co potrzebne, by zrozumieć, jak bardzo literatura współczesna karmi się postsekularną strawą. Oprócz gestów nacechowanych religijnie, jak modlitwa i adoracja, przemieszczonych na pole relacji erotycznej, są tu i historia kobiecej emancypacji, odrzucającej uprzedmiotowienie w hierarchicznym, patriarchalnym społeczeństwie, i liczne akty transgresji, naruszające różnice kastowe, etniczne i religijne, a zarazem tworzące nowe duchowe sensory, i przywołanie dawnych religijnych obrzędów (jak pielgrzymka czy ascetyczne odosobnienie), które, mimo iż wielokrotnie nadużywane i profanowane przez bohaterów czy narratorkę, dają jednak początek jakiejś nowej, zsekularyzowanej i synkretycznej formie wiary. I chociaż emancypująca się protagonistka, wbrew swojej wcześniejszej pochwalie pokory, w trakcie swojej drogi odrzuca dalsze formy upokorzenia, jej wybór jest ostatecznie wyborem postsekularnym, kiedy zwraca się przez afekty religijne do „bóstwa łatwego do zranienia i niepewnego”⁴². Chwila jej oświecenia przedstawiona zaś zostaje nieprzypadkowo (w powieści, w której pokaz sprawczości sił przyrody pełni niebagatelną rolę) jako moment jednoczesnej osobowej dezintegracji, zaniku w sensie społecznej funkcji, i połączenia z nieludzką wspólnotą:

Tryby się obracają. Jedynym, co się rozregulowało (bo tak się przecież o tym mówi), jest ona. Nikomu jej nie brakuje. Zniknęła? Nawet nie tyle. Żeby zniknąć, trzeba byłoby najpierw istnieć. Z jej ramion wyrastają pączki, ptaki wiją gniazdo we włosach. Wiatr przynosi jej nieco świeżości, deszcz zwilża fioletowe wargi. Niczym w ascezie, wchodzi w siebie i szuka. Czy dozna oświecenia jak Budda?⁴³

Wydaje się, że dla performatywnego języka literatury, odkrywanej jako postsekularna w nieoczywistych odczytaniach nastawionych na wieloaspektowy dialog z innością, stoi więc otworem nowa droga: współtworzenia rytuałów, opowieści i ich symbolicznych znaczeń poprzez dialog ze sprawczą naturą i wciąż jeszcze żywą, bolesną historią, ludzką i środowiskową, poprzez śmiałość

42 A. Devi, *Indian Tango*, s. 114-115.

43 Tamże, s. 98.

akty wyobraźni, które są zarazem religijne i materialne, duchowe i zakorzenione w humicznej, relacyjnie splątanej, pulsującej energią rzeczywistości.

Abstract

Alina Mitek-Dziemba

UNIVERSITY OF SILESIA IN KATOWICE

Inhum(ili)ations: On the Possibility of Environmental Postsecularism

The article recapitulates the development of postsecularism in the Polish humanities, while critically engaging with the dominant philosophical grounding of this thought in the gnostic interpretation of modernity. The author advocates for a broader opening of postsecular literary readings to alternative ontological and epistemological models, particularly those linked to environmental (post-anthropocentric) thought. Moreover, the article presents postreligious attitudes of humility, adoration, and reverence as common ground for postsecular and ecocritical thought, encouraging the anchoring of current spiritually inflected pursuits – including literary and creative practices – in the relationality of new materialism.

Keywords

postsecularity, gnosis, environmental humanities, postcolonial thinking, new materialism