

To, co religijne, to, co świeckie, i badania literackie. Jak wymyślić na nowo narrację o sekularyzacji w historiach dyscypliny

Michael W. Kaufmann

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 244–269

DOI: 10.18318/td.2025.6.12

Źródło: Michael W. Kaufmann *The Religious, the Secular, and Literary Studies. Rethinking the Secularization Narrative in Histories of the Profession, „New Literary History”* 2007, t. 38, nr 4 (wyd. The Johns Hopkins University Press). Dziękujemy redakcji i wydawcy za wyrażenie zgody na publikację przekładu.

U podstaw historii dyscypliny badań literackich od dawna już leży narracja o sekularyzacji. Za powszechnie akceptowane uchodzi przekonanie, że choć sama dyscyplina i uczeni ją uprawiający byli niegdyś bardziej religijni, dziś badania literackie są przedsięwzięciem zdecydowanie świeckim. To założenie o sekularyzacji służy zatem jako stabilny fundament do konstruowania naszych zawodowych historii i tożsamości. Badania prowadzone ostatnimi czasy w wielu dyscyplinach podważają jednak narrację sekularyzacyjną, głównie za sprawą rewizji przyjmowanych dotąd założeń dotyczących natury tego, co religijne, i tego, co świeckie¹. Jak

Michael W. Kaufmann
– amerykański literaturoznawca zajmujący się relacjami między religią, sekularyzacją a historią dyscypliny. Autor wpływowego artykułu o rewizji narracji sekularyzacyjnej w badaniach literackich („New Literary History”, 2007).

¹ Te dwa zestawy pojęć (religia/religijny i świecki/sekularyzacja) mają szalenie złożoną historię, której adekwatna analiza znacznie wykraczałaby poza zakres i możliwości niniejszego tekstu. Nasze główne pytanie dotyczy raczej tego, jak konstruuje się relację między nimi. Kilka zdań wyjaśnienia wydaje się jednak na miejscu. Termin „religia” obejmował pierwotnie tylko chrześcijaństwo, po czym nastąpiło jego uogólnienie i stał się kategorią transkulturową. Jako że skupiamy się tu na kształceniu uniwersyteckim w Stanach Zjednoczonych,

wskazuje jeden z głównych uczestników tej pracy badawczej, „prosta narracja o postępie od religii do świeckości jest już nie do przyjęcia”². Jeśli w badaniach literackich mielibyśmy jakoś uporać się z podobnym stwierdzeniem, należałoby przemyśleć jedną z podstawowych przesłanek ich własnej historii. Jako głos za dokonaniem podobnego przemyślenia niniejszy tekst oferuje przegląd niektórych istotnych z naszego punktu widzenia teoretycznych rewizji znaczenia tego, co religijne, i tego, co świeckie. Te rozpoznania posłużą następnie za punkt wyjścia do rozważenia wybranych aspektów obecnego sposobu historycznego rozumienia dyscypliny oraz do przemyśleń nad sposobami ponownej konceptualizacji owej historii.

W pewnych szczególnych przypadkach „sekularyzacja” odnosi się do zniesienia kościelnych powiązań całego państwa bądź uniwersytetu³. Bardziej ogólny jej rodzaj, którym się tu zajmujemy, zwięźle zrekapituowała natomiast Linell Cady: jako część postępu ku nowoczesności i liberalizmowi w XIX wieku opowieść o sekularyzacji przedstawia triumf empiryzmu nad przesądami, rozumu nad wiarą oraz emancypację wszystkich sfer – nauki, wiedzy, rynku, państwa – spod opresywnego i autorytarnego „jarzma religii”⁴. Świecka myśl i dyskurs nie tyle zastępują swoje religijne odpowiedniki, ile przemieszczają je do prywatnej domeny osobistego doświadczenia, przekonań i praktyki.

„religia” odnosić się będzie przede wszystkim do jakiejś postaci liberalnego protestantyzmu. „Świeckość” i „sekularyzacja” bywają z reguły odróżniane od „sekularyzmu”, który bardziej wprost odpowiada politycznej czy też wyrażanej przez władzę doktrynie, związanej początkowo z dziewiętnastowiecznym liberalizmem.

- 2 T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 1.
- 3 Na temat relacji między instytucjonalnym wywłaszczeniem a sekularyzacją w kształceniu uniwersyteckim zob. D.J. Palmer, *The Rise of English Studies*, Oxford University Press, Oxford 1965; D. Bebbington, *The Secularization of British Universities since the Mid-Nineteenth Century*, w: *The Secularization of the Academy*, red. G.M. Marsden, B.J. Longfield, Oxford University Press, New York 1993.
- 4 L. Cady, *Secularism, Secularizing and Secularization. Reflections on Stout's „Democracy and Tradition”*, „Journal of the American Academy of Religion” 2005, t. 73, nr 3, s. 874. Użyteczne całościowe ujęcia sekularyzacji to m.in.: O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Harper and Row, New York 1978; tegoż, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005. Na temat sekularyzacji uniwersytetów zob. G.M. Marsden, *The Soul of the American University. From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford University Press, New York 1994; *The Secularization of the Academy*; J.H. Roberts, J. Turner, *The Sacred and the Secular University*, Princeton University Press, Princeton 2000.

W rezultacie świeckie instytucje – takie jak rozwijający się uniwersytet badawczy – stają się przestrzenią publicznego dyskursu, opartego na naukowych dowodach, obiektywności rozumu i właściwej wszystkim dyscyplinom metodologii.

Ta ogólna narracja przenika historie badań literackich w rodzaju tej, jaką proponuje Gerald Graff, wskazując między innymi na pewien okres wczesnych dziejów uniwersytetu, gdy „jedynie cienka granica oddzielała profesorów anglistyki od duchownych, a ludzie swobodnie krążyli między tymi dwiema dziedzinami”⁵. Wraz z rozwojem nowożytnego uniwersytetu badawczego profesor/duchowny ustępuje jednak miejsca „zsekularyzowanemu zawodowemu specjalście”, którego praca polega na ułatwianiu „postępu wiedzy, bez względu na kierunek, w jakim postęp ów miałyby prowadzić” – nawet jeśli byłyby to rejonu nader odległe od religii⁶.

Wiele podejmowanych ostatnio krytycznych analiz dotyczących wykorzystywania narracji sekularyzacyjnej w historiach edukacji uniwersyteckiej zajmuje się kwestiami socjologicznymi czy historycznymi, a ich autorzy starają się wyjaśnić, czy przeszłość rzeczywiście była tak bardzo religijna, jak niegdyś sądziliśmy, albo czy teraźniejszość jest aż tak bardzo świecka, jak uważamy obecnie. W podobnych badaniach próbuje się ocenić względny poziom świeckości, analizując takie zjawiska, jak obowiązkowy udział w nabożeństwach czy obecność obligatoryjnych kursów w rodzaju „Dowody na prawdziwość chrześcijaństwa”⁷. O ile dyskusje historyczne i socjologiczne koncentrują się wokół tego, jak i gdzie mierzyć świecki bądź religijny charakter edukacji, o tyle

5 G. Graff, *Professing Literature. An Institutional History*, University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 24. Inne przywoływane w tekście historie dyscypliny badań literackich to m.in. Ch. Newfield, *Ivy and Industry. Business and the Making of the American University, 1880-1980*, Duke University Press, Durham 2003; D.J. Palmer, *The Rise of English Studies*; B. Robbins, *Secular Vocations. Intellectuals, Professionalism, Culture*, Verso, London 1993; R. Scholes, *The Rise and Fall of English Studies. Reconstructing English as a Discipline*, Yale University Press, New Haven 1998; D.R. Shumway, *Creating American Civilization. A Genealogy of American Literature as an Academic Discipline*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.

6 G. Graff, *Professing Literature*, s. 59-60.

7 Przykłady podejścia historycznego przedstawiają: G.M. Marsden, *The Soul of the American University*; J.H. Roberts, J. Turner, *The Sacred and the Secular University; The Secularization of the Academy*. Jeśli chodzi o przykłady z dziedziny nauk społecznych, zob. *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*, red. D. Scott, Ch. Hirschkind, Stanford University Press, Stanford 2006; *Secularism and Its Critics*, red. R. Bhargava, Oxford University Press, Delhi 1998. Nowe dyskusje na temat religii i edukacji wyższej zawiera wydanie specjalne czasopisma „Liberal Education” 2001, t. 87, nr 4: *Religion on Campus* (red. B. Puzon).

w sporach teoretycznych kładzie się nacisk na to, że różnica między tym, co religijne i świeckie, nie może być przyjmowana bezkrytycznie i sama stanowi wytwór historycznej zmiany. W podobnych debatach nie pada pytanie, czy pewne instytucje miały mniej lub bardziej religijny charakter w danym momencie, lecz jak instytucje te konstruowały różnicę między tym, co zalicza się do sfery „religijnej”, a tym, co z kolei można zaliczyć do sfery „świeckiej”, oraz jaka była stawka podobnych czynności definiowania różnic.

Modele teoretyczne, które się tu pojawiają, wybrałem dlatego, że stawiają kwestie będące a priori wszelkich historycznych bądź narracyjnych opisów sekularyzacji. Dodatkowo czynią to za pomocą kategorii znajdujących oddźwięk w badaniach literackich. Najważniejsze wyzwania tych teorii można zrekapitulować w dwóch powiązanych ze sobą parach twierdzeń: (1A) nie istnieje idea, osoba, doświadczenie, tekst, instytucja czy okres historyczny, które można by skategoryzować jako zasadniczo, z istoty swej wyłącznie świeckie bądź religijne; (1B) mimo tego pierwszego twierdzenia działamy tak, jak gdyby istniała sensowna różnica między obu wymiarami; (2A) kierując się tymi twierdzeniami, w różnych kontekstach dyskursu tworzy się funkcjonalnie znaczące różnice między tymi dwiema kategoriami, z którymi wiążą się zróżnicowane motywacje i konsekwencje: to, co w pewnym czasie i miejscu uważa się za „religijne”, w innym może zostać uznane za „świeckie”; (2B) kontekst dyskursu pomaga zdefiniować oba terminy, a różnica między nimi dodatkowo pozwala ustanowić możliwe do przyjęcia granice danego kontekstu.

Ogólne kontury tych twierdzeń nie powinny być niczym zaskakującym dla badaczy i teoretyków literatury. Pierwsza para wynika z dekonstrukcji pojęć tworzących binarne przeciwieństwo, co mogliśmy zaobserwować już wiele razy w przypadku takich kategorii, jak rasa, gender czy seksualność. Para druga z kolei przedstawia coś w rodzaju genealogii kategorii, które miały tak ogromny wpływ na ukształtowanie przedmiotu danej dyscypliny, jej metod i granic, że zaczęły być postrzegane jako normatywne. Nowe jest tu jedynie przywoływanie owych rozpoznań i metod, by uzasadnić tezę, że w badaniach nad literaturą nie można już przyjmować świeckości jako czegoś, co dane, jako stabilnej podstawy opowieści o historii dyscypliny. Z teorii tych wynika również, że jakiegokolwiek przemyślenie na nowo tego, co świeckie, zakłada równoczesne przemyślenie tego, co religijne, pojawia się tu zatem dodatkowe twierdzenie, iż pewna idea tego, co „religijne”, wciąż kształtuje dyscyplinę, która od dawna już deklaruje się jako „świecka”.

Bardzo ważne jest podkreślenie, że takie wyzwanie rzucone narracji sekularyzacyjnej absolutnie nie stanowi próby dowiedzenia, iż tak zwana świecka

dyscyplina „tak naprawdę” wciąż ma charakter religijny, albo że jej tak zwane religijne początki były koniec końców raczej świeckie, nie jest też próbą optowania za uwzględnieniem perspektywy „religijnej” w skądinąd „świeckim” dyskursie akademickim. Wręcz przeciwnie, teorie te, tak jak je tu interpretuję, pokazują trudność dokonywania tak kategoriycznych rozróżnień, badają też motywacje dalszego obstawania przy nich mimo owych trudności. W odniesieniu do badań literackich zatem to, że wiele historii tej dyscypliny pisanych jest tak, jak gdyby narracja o sekularyzacji się wyczerpała, pozwala badaczom traktować (względnie ignorować) zarówno świeckość, jak i religię tak, jak gdyby były one normatywnymi, z góry ustalonymi kategoriami. Jednak prosty fakt, że sekularyzacja ma swoją narrację, sugeruje coś innego: że wraz z religią to, co świeckie, było i wciąż jest wytworem historycznej przygodności i zmiany. Ogólnym celem jest tu zatem ponowne otwarcie tej narracji na potrzeby badań literackich.

1.

Prace antropologa kultury Talala Asada, który obszernie pisał na temat chrześcijaństwa i islamu, dostarczają przydatnego kontekstu do omówienia pierwszej pary twierdzeń: (1A) nie istnieje nic, co byłoby z istoty swej świeckie bądź religijne; (1B) mimo to konkretne konteksty dyskursu ustanawiają arbitralną i zarazem znaczącą różnicę między obiema kategoriami⁸. Jako że Asad uznaje, iż wszelki wysiłek zrozumienia jednego z tych terminów wymaga jednoczesnego wysiłku zrozumienia drugiego, pierwsza część jego analitycznej zagrywki polega na dekonstrukcyjnym odczytaniu binarnego przeciwieństwa religijne–świeckie⁹.

Przyjmuję podobnie jak inni pogląd, że to, co „religijne”, i to, co „świeckie”, to nie sztywne i zasadniczo ustalone kategorie. Nie twierdzę jednak, że

8 Asad może być znany badaczom literatury za sprawą eseju *The Concept of Cultural Translation*, zamieszczonego w zbiorze pod redakcją Jamesa Clifforda i George'a E. Marcusa *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1986). Poza pracami na temat świeckości pisał też o konstruowaniu „religii” w: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993. Odpowiedzi innych badaczy na poglądy zawarte w jego pracach zawiera tom pod redakcją Davida Scotta i Charlesa Hirschkinda *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*.

9 Teorię tę w pełnej wersji zawiera książka Asada *Formations of the Secular*, rozdział 1.

gdyby usunąć zewnętrzną warstwę pozorów, okazałyby się, iż jakies z pozoru świeckie instytucje tak naprawdę są religijne. Wręcz przeciwnie, zakładam, że nie istnieje nic esencjalnie religijnego, ani żadna uniwersalna istota „sakralnego języka” czy „sakralnego doświadczenia”¹⁰.

Jeżeli nie myśli się już w sztywnych kategoriach, niemożliwe na poziomie teorii jest ustalenie zasadniczej różnicy między tym, co „świeckie” i „religijne”. Z tego stwierdzenia wynikają dwie dalsze konsekwencje: po pierwsze, trudne, jeśli nie zupełnie niemożliwe, staje się też prowadzenie gry demaskowania świeckich idei jako idei religijnych w przebraniu. I po drugie, z tych samych powodów wszelkie twierdzenia, że treść religijna została zastąpiona przez świecką formę tej samej idei czy praktyki, również stają się bardziej skomplikowane – to konsekwencja szczególnie istotna dla tych, którzy wciąż za Matthew Arnoldem utrzymują, iż literatura służy jako zastępnik religii. Twierdzenia na temat demaskowania i zastępowania skompromitowały się ze względu na ten sam problem: jeśli w punkcie wyjścia nie da się zdecydowanie odróżnić tego, co świeckie, od tego, co religijne, to jak można twierdzić, że jedno zastąpiło bądź przysłoniło drugie?

Mogłoby się wydawać, że zadeklarowana przez Asada odmowa prostego identyfikowania czegoś jako religijnego bądź świeckiego podważa wysiłki historyków i socjologów mierzących względne poziomy obu tych zjawisk. Z jednej strony rzeczywiście tak jest: ponieważ obie kategorie nie oznaczają niczego specjalnie odmiennego i zawsze pozostają zmieszane, trudno oddzielić je od siebie na potrzeby podobnego pomiaru. Z drugiej strony choć Asad przyznaje, że wszelkie rozróżnianie religii i tego, co świeckie, może nie odnosić się do ich istoty, to jednocześnie podkreśla, iż podobne rozróżnienia funkcjonują w znaczący sposób w konkretnych kontekstach czy też w czymś, co, zapożyczając frazę od Wittgensteina, nazywa „gramatykami dyskursu”:

Świeckość uznaje za pojęcie zbierające w całość pewne zachowania, wiedzę i wrażliwość obecne w nowoczesnym życiu. Uznanie tego nie wystarczy, by pokazać, że to, co wydaje się konieczne, jest w istocie przygodne – że pod pewnymi względami „to, co świeckie” z pewnością pokrywa się z „tym, co religijne”. To kwestia pokazania, jak owe przygodności odnoszą się do siebie w ramach gramatyki pojęć – czyli jak zmiany w pojęciach artykułują zmiany praktyk [...]. Z mojej perspektywy to, co świeckie, nie

10 Tamże, s. 25. Wyróżnienia w oryginale.

jest ani szczególne w aspekcie swego pochodzenia, ani stabilne w aspekcie tożsamości historycznej, choć zarazem działa za pośrednictwem serii konkretnych przeciwieństw¹¹.

Jako że to, co świeckie, i to, co religijne, zależy od siebie nawzajem w aspekcie sensu, to jedno i drugie muszą zawsze występować jednocześnie; nie możemy zatem nigdy wyznaczyć prostej trajektorii między nimi, ponieważ każde z tych pojęć w pojedynkę traci wszelkie znaczenie. Znaczenie to zmienia się raczej wraz z przesunięciami ich wzajemnej relacji, po części w reakcji na przygodności specyficznych kontekstów dyskursu, w których oba pojęcia operują. Idąc dalej, każdy specyficzny kontekst dyskursu będzie miał udział w zachowaniu różnicy znaczenia obu terminów, jakkolwiek arbitralna koniec końców mogłaby ona być.

Ujmując rzecz w inny sposób, to, co zalicza się do zbioru zjawisk „religijnych” bądź „świeckich” – a także to, jak identyfikowana, podtrzymywana albo przekraczana jest różnica między nimi – zmienia się w zależności od czasu i miejsca. To, jak różnica ta pojmowana jest na przykład w dziedzinie i praktyce prawa, oraz racje takiego pojmowania będą się różnić od tego, jak określa się ją w narracjach o historii badań literackich. Oba te konstrukty zmieniały się i będą zmieniać w czasie. Szczególnie pouczające dla badaczy literatury jest to, jak podobne kwestie rozgrywano w fachowym dyskursie badań nad religią. Tak jak większość krytyków i badaczy literatury nie będzie już traktować „literatury” bądź tego, co „literackie”, jako stabilnych, uniwersalnych pojęć, tak samo badacze religii nie traktują już „religii” ani tego, co „religijne”, jako stabilnych kategorii. Przyglądając się natomiast temu, jak założenia dotyczące tego, co świeckie, i tego, co religijne, leżą u podstaw procesu konstruowania nie tylko przedmiotu badań właściwego dyscyplinie (czym jest religia?), ale i przyjętych granic dyskursu o tym przedmiocie (jakie są dla badaczy właściwe sposoby mówienia o religii?)¹². Z tego powodu pobeżny rzut oka na niektóre nowsze prace religioznawcze pozwoli rozwinąć drugą parę twierdzeń, że: (2A) omawiane terminy funkcjonują odmiennie w konkretnych kontekstach dyskursu oraz (2) jednocześnie pomagają ustanawiać granice tych kontekstów.

11 Tamże.

12 Interesującą dyskusję na temat roli, jaką odgrywają osobiste przekonania badacza w naukowej refleksji nad religią, zawiera wydanie specjalne czasopisma „Western Folklore” 1995, t. 54, nr 1: *Reflexivity and the Study of Belief* (red. D.J. Hufford).

Badania nad religią, które rozwinęły się jako dyscyplina w latach sześćdziesiątych XX wieku, dokonują obecnie krytycznego przeglądu niektórych podstawowych założeń własnego pola badawczego pod wpływem tych samych postmodernistycznych teorii, które od dawna już odgrywały istotną rolę w badaniach literackich¹³. Wielu uczonych próbuje zakreślić na nowo granice własnego dyskursu, po części przez wyznaczenie na nowo granicy między tym, co religijne, a tym, co świeckie. Nie dziwi zatem, że cały czas natykają się na przygodności, które Asad pomaga uwzględnić na poziomie teorii. Na przykład José Casanova proponuje model sekularyzacji, w którym „symboliczne granice między sferą świecką i religijną załamują się, co pozwała na przenikanie tego, co świeckie, do religii oraz religii do sfery świeckiej. Same granice stają się na tyle rozmyte, że nie jest już jasne, gdzie zaczyna się religia, a kończy to, co świeckie [wyróżnienie M.W.K.]”¹⁴. Podobnie Linell Cady opisuje z jednej strony „siły dośrodkowe prowadzące do stopienia się tego, co religijne i świeckie”, z drugiej zaś „zasady, stanowiska i praktyki, które wciąż usiłują podtrzymać, a niekiedy także wyostrzyć rozróżnienie religii i tego, co świeckie”¹⁵. To dośrodkowe stapianie się, powodujące, że trudno określić granice obu kategorii, można by oczywiście objaśnić za pomocą pierwszego twierdzenia Asada – że nie istnieją zasady, stanowiska czy praktyki (by posłużyć się kategoriami Cady), które z istoty swej należą do jednej bądź drugiej kategorii. Idąc za drugim stwierdzeniem Asada, Cady (wraz z innymi) uznaje, że podczas gdy wszelkie podobne rozróżnienia mogą być arbitralne, to powody tworzenia, podtrzymywania czy

13 Wykorzystane tu prace z dziedziny badań and religią to m.in. L. Cady, *Religion, Theology, and American Public Life*, State University of New York Press, Albany 1993; *Religious Studies, Theology, and the University. Conflicting Maps, Changing Terrain*, red. L. Cady, D. Brown, State University of New York Press, Albany 2002; W. Dean, *The Religious Critic in American Culture*, State University of New York Press, Albany 1994; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000; R.T. McCutcheon, *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London 2003; tenże, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 1997; J.Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago 1982; D. Wiebe, *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, St. Martin's Press, New York 1998.

14 J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 18, cyt. za: L. Cady, *Secularism, Secularizing, and Secularization*, s. 879 [nie udało się zlokalizować cytatu w polskim wydaniu książki Casanovy *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005, cytat podaję zatem za wersją oryginalną – przyp. tłum.].

15 L. Cady, *Secularism, Secularizing, and Secularization*, s. 883 i 880.

nawet uwypuklania podziałów są mimo wszystko inspirujące, a często wręcz naglące.

Podążając za Cady, można powiedzieć, że jedną z głównych motywacji, by podtrzymać omawiane rozróżnienie, jest to, iż pozwala ono ustanowić granice konkretnego, pojedynczego dyskursu. O ile wspomniani tu badacze zainteresowani są przede wszystkim wytyczaniem właściwych granic fachowego dyskursu badań nad religią (a więc tego, jak „świeccy” uczeni analizują kwestie „religijne”), o tyle zauważają też, że terminy te działały w historii jako znaczniki. Funkcja wyznaczania granic jest ewidentna w etymologicznym rodowodzie słowa „świecki” czy „sekularny” (od łacińskiego *saeculum*) znaczącego mniej więcej tyle, co „w świecie”. Biorąc pod uwagę to pierwotne znaczenie, badacze w rodzaju Cady, Casanova albo Susan Ritchie dowodzili, że sekularyzacja może być postrzegana jako przeniesienie pewnych idei, wierzeń i praktyk pierwotnie ułokowanych w kościołach, klasztorach i uniwersytetach w szeroki świat. W ten sposób „świecki” ksiądz nie jest kimś, kto w naszym potocznym sensie nie jest „religijny”, lecz kimś, kto, pozostając poza klasztorem przypisanym do konkretnego zakonu, funkcjonuje „w świecie”¹⁶.

Co istotne, z takiego użycia terminu „sekularyzacja” nie wynika konieczność m i e r z c h praktyk identyfikowanych jako „religijne”, ale raczej ich p r z e n i e s i e n i e. Kategoria religii oraz naukowa dyscyplina badań nad religią również rozwijały się poprzez całą serię podobnych przeniesień. Choć „religia” odnosiła się pierwotnie jedynie do chrześcijaństwa, ostatecznie poszerzyła swój zakres, by stać się kategorią analityczną obejmującą „uniwersalne zjawisko, które z zasady odnajdziemy we wszystkich kulturach i w każdym ludzkim doświadczeniu”¹⁷. To rozszerzanie zakresu mogło się rozpocząć w XVIII wieku, pełnię osiągnęło jednak w teologii naturalnej liberalnego protestantyzmu, której motywację według Ritchie stanowiła „pierwotna nadzieja [...] [odnalezienia] religii uniwersalnej, tkwiącej u podstaw wszystkich religii”¹⁸.

16 Por. L. Cady, *Secularism, Secularizing, and Secularization*; J. Casanova, *Secularization Revisited. A Reply to Talal Asad*, w: *Powers of the Secular Modern*, s. 12-30; S.J. Ritchie, *Contesting Secularism. Reflexive Methodology, Belief Studies, and Disciplined Knowledge*, „Journal of American Folklore” 2002, t. 115.

17 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s. 3.

18 S.J. Ritchie, *Contesting Secularism*, s. 451. Na temat ekspansji dokonującej się od czasów deistów por. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s. 5.

Kategoria religii rozszerza historycznie swój zakres z wielu różnych powodów – praca misyjna, badania antropologiczne – najbardziej widoczna jednak z perspektywy naszych celów jest jej rola łącznika między ekspansją kapitalizmu a rozwojem uniwersytetów badawczych. Russell McCutcheon, Timothy Fitzgerald i inni dowodzili, że pewne wartości i praktyki uznawane za antytezę rodzącego się kapitalizmu (i imperializmu) w XIX wieku musiały zostać usunięte z drogi dalszego postępu. Dokonano tego, grupując owe wartości razem i nadając im „religijne” etykiety, a następnie przenosząc je do domeny prywatnej. Ten proces nazywania i przenoszenia pewnych wartości realnie stwarza kategorię „religia”, aby zneutralizować jej opór wobec rozwoju kapitalizmu. Za sprawą prywatyzacji wartości „religijnych” pojawia się zatem „świecka” sfera publiczna, która pozwala kapitalizmowi i imperializmowi niepodzielnie panować¹⁹. W tej analizie chodzi nie tyle o to, że istniały już wartości „religijne”, które zostały relegowane do sfery prywatnej, ile o to, że pewne wartości zostały skategoryzowane jako „religijne” dokładnie w tym celu, by można je było „sprywatyzować”.

Ironiczną konsekwencją tego jest pojawienie się sfery świeckiej jako domeny transcendentnej. Jak pisze Fitzgerald, „to, co świeckie, samo stanowi sferę wartości transcendentalnych, ale wynalazek religii jako miejsca transcendencji służy ukryciu tego i wzmacnia iluzję, że to, co świeckie, jest po prostu rzeczywistym światem trafnie postrzeganym w swej oczywistej rzeczywistości”²⁰. Oznacza to, że skonstruowanie tego, co świeckie, umożliwia przeniesienie wartości „transcendentnych” do sfery tego, co religijne, a wartości „naturalnych” i „oczywistych samych z siebie” w obręb tego, co świeckie. Ustanowienie tego, co świeckie, jako czegoś, co musi zostać transcendowane, powoduje, że w swej funkcji staje się ono równie sztywne i niezmienne jak to, co religijne. Ponieważ to, co świeckie, służy w ten sposób de facto jako ustalona kategoria, transcendentne miejsce dla wszystkich rzeczy nietranscendentnych, łatwo można ją pomylić z naturalnym stanem świata realnego.

Podobna redystrybucja wartości jako świeckich bądź religijnych następuje na uniwersytecie, czego dowodem może być na przykład pojawienie się religii

19 Sheila Greeve Davaney instruktywnie rekapitułuje ten nurt badań, dowodząc, że „idea religii rozwinęła się równoległe do idei świeckości i można ją zrozumieć jedynie w relacji do nowoczesnych państw narodowych i ich świeckiej sfery publicznej – dokładnie wtedy, gdy religia pojawiła się jako sfera autonomiczna, została sprywatyzowana i przeciwstawiona świeckiej z założenia sferze publicznej” (s. 146); zob. też, *Rethinking Theology and Religious Studies*, w: *Religious Studies, Theology, and the University*, s. 140-154.

20 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s. 15.

jako świeckiej dyscypliny akademickiej. Znowu odkrywamy to, co „świeckie” i „religijne”, w ich funkcji znaczników formujących przedmiot badań (religię) i zakreślających granice fachowego dyskursu i metodologii. Religia jako świecka dyscyplina akademicka musiała najpierw zostać odróżniona od religii jako zbioru wierzeń, rytuałów i praktyk religijnych. W tym celu zinstytucjonalizowano podział na prywatne i publiczne, tworząc seminaria i wydziały teologiczne (*divinity schools*) z jednej strony oraz wydziały religioznawstwa na świeckich uniwersytetach z drugiej. Przekonania religijne rozumiane jako coś prywatnego i osobistego, opartego na wyznaniach wiary i dogmatach, zostaje tym samym relegowane do seminariów i na wydziały teologii, stając się w większości domeną obecnych albo przyszłych duchownych. Za to religia jako kategoria kulturowa zmienia się w świecką dyscyplinę otwartą na publiczną debatę, która opiera się na publikowanych wynikach badań i którą uprawiają zawodowi uczeni.

W ten sposób użycie kategorii „religijne” i „świeckie” pomaga odróżnić teologię od religii, seminaria od wydziałów badań nad religią, a poprzez to odróżnianie ustanowić granice świeckiej dyscypliny akademickiej. Z tej fachowej perspektywy akademickiej wyświęcony duchowny staje się, o ironio, osobą świecką i rzeczywiście niektórym badaczom religii teologowie wydają się „nieprofesjonalni, zbyt osobiście zaangażowani”²¹. Jednak to, co można ocenić jako nieprofesjonalne, ponieważ zbyt religijne w jednym kontekście, okazuje się rekomendacją dla religijnego profesjonalisty (czyli duchownego) w innym. W seminariach i na wydziałach teologicznych podejście do religii odrzucane jako zbyt religijne przez uniwersytety daje podstawę do nadania stopnia naukowego (zwykle jest to magister teologii, czyli najwyższy stopień naukowy analogiczny do doktoratu, tytułu *juris doctor* albo dyplomu lekarza), który to stopień z kolei odróżnia osobę posiadającą go od świeckich w jeszcze jednym kontekście – konkretnej kongregacji czy wspólnoty wiary.

Wszystkie te przeniesienia są więc nad wyraz ironiczne. Pewien rodzaj dyskursu (opatrywany rozmaitymi „religijnymi” etykietkami) uznaje się za zbyt osobisty (nienaukowy, nieprofesjonalny) w pewnym kontekście (badań nad religią), ale w innym kontekście (seminariów) określa on, co znaczy być profesjonalistą. I znów chodzi nie tylko o to, że pewne rodzaje dyskursu wartościowane są odmiennie w odmiennych kontekstach, samo to bowiem nie byłoby żadną niespodzianką. Nie chodzi też wyłącznie o to, że kontekst „religijny” (taki jak seminarium czy kościół) może wartościować dyskurs

21 W. Dean, *The Religious Critic in American Culture*, s. 32.

„religijny” w jeden sposób, podczas gdy w kontekście „świeckim” (na wydziale badań nad religią) będzie on wartościowany inaczej. Takie sformułowanie znów nie odpowiada na pytanie, co czyni kontekst religijnym albo świeckim. Seryjne przemieszczanie tego, co religijne, ukazuje natomiast raz jeszcze, że dyskurs bądź same konteksty nie mają żadnej istotnej jakości, która określałaby je jako religijne bądź świeckie, ale że kategorie te – wraz z połączonymi binarnymi przeciwieństwami w rodzaju prywatne i publiczne, osobiste i zbyt osobiste – używane są do ustanawiania granic różnych kontekstów dyskursu, w tym wypadku kontekstów dyscypliny i zawodu, a także tożsamości tych, którzy przemawiają w ramach tych kontekstów.

2.

W badaniach literackich podejmowano oczywiście analizę przedmiotu właściwego tej dyscyplinie, analogicznie jak działo się w badaniach nad religią. Jednak literaturoznawcy dokładnie nie przemyśleli jak dotąd tego, co wynika z ostatnich spekulacji teoretycznych na temat tego, co religijne, i tego, co świeckie, dla historii ich własnej dyscypliny i rozumienia samych siebie. Być może bowiem przez to, że wciąż służy nam tradycyjna narracja o sekularyzacji i całej jej teleologicznej nieuchronności, dynamika relacji między tym, co religijne i świeckie, zamarła i nie kształtuje już całkowicie zsekularyzowanej dyscypliny. Wzorem badaczy religii możemy już nie wierzyć w to, że ta ostatnia reprezentuje ustaloną transcendentną kategorię, niemniej wciąż charakteryzujemy ją w ten sposób w wielu historiach naszej dyscypliny, choćby dlatego że bywa tam przedstawiana jako domena myśli, której już się nie akceptuje. Jeszcze bardziej problematyczne jest to, że przekonanie, iż religię już dawno pozostawiliśmy za sobą, czyni świeckość kategorią transcendentną – ustalonym i niezmiennym widokiem znikąd, umożliwiającym nam opisywanie historii dyscypliny. Jak jednak przekonaliśmy się na przykładzie innych „oczywistych” kategorii – męskości czy bycia białym – to właśnie terminy uznawane przez nas za dane z góry, które stały się tak normatywne, że wręcz niezauważalne, wciąż trzymają w szachu nasze myślenie. Gdy ma się to w pamięci, pojawia się nowe pytanie: jeżeli podważymy narrację o sekularyzacji zgodnie z wyżej naszkicowaną argumentacją teoretyczną, to jakie wynikną z tego konsekwencje dla historii badań literackich, długo opierającej się na bezdyskusyjnym przyjęciu tej narracji?

Oczywiście żadna przemyślana na nowo historia dyscypliny nie będzie już odwoływać się do prostego rozróżnienia tego, co religijne, i tego, co świeckie,

a zatem nie uda się zdać sprawy z żadnego przejścia od jednego do drugiego. Podobnie debata nie może po prostu zwrócić się ku zagadnieniu, czy przeszliśmy od religii do świeckości (jak to się dokonało w pracach niektórych historyków i socjologów), czy może do permanentnego konfliktu bądź interakcji między nimi²². Wszystkie te opcje wciąż bowiem przyjmują jako założenie, że jesteśmy w stanie łatwo odróżnić to, co świeckie, od tego, co religijne, uporządkować je i sformatować do postaci linearnej narracji.

Jak widzieliśmy jednak, naturalna kolistość relacji między tym, co świeckie, i tym, co religijne, podważa wszelkie linearne wersje sekularyzacji. Napiecie między dwiema kategoriami wytwarza zamiast tego narrację, której bieg wciąż nawraca. Z jednej strony kategorie te mają skłonność do zapadania się w siebie nawzajem, unikania wszelkiego tradycyjnie rozumianego zróżnicowania, z drugiej zaś zawsze są dobre powody i silna motywacja po temu, by traktować je jako odrębne. Siłą rozdzielającą nie jest tu jednak zwykła siła ciężenia, powodująca naturalny upadek od religii ku temu, co świeckie. Siłę tę wytwarzają natomiast konkretne wysiłki ideologiczne i instytucjonalne, by rozdzielać kategorie w celu ustanowienia granic poszczególnych kontekstów dyskursu.

Z tych powodów w uporządkowanej na nowo historii dyscypliny dynamiczna i nawracająca relacja między tym, co świeckie, i tym, co religijne, byłaby właściwym *p r z e d m i o t e m* badań, nie zaś stałą *p o d s t a w ą*, na której badania się opierają. Tego rodzaju historia dyscypliny badałaby to, jak konkretne dyskursywne konteksty badań literackich nie tylko same definiowały, lecz także były definiowane przez zmienną, kolistą relację między tym, co religijne, i tym, co świeckie. Pytania badawcze wyglądałyby tu następująco: jak i dlaczego w ramach dyscypliny identyfikuje się pewne idee, doświadczenia, wydarzenia, jednostki, teksty czy praktyki jako „religijne” bądź „świeckie”? Jak owe czynności różnicowania zmieniały się w czasie? Co było stawką w każdym takim momencie rekonfiguracji? Jakie wynikały z tego konsekwencje dla tożsamości dyscypliny? Być może podobna narracja powtórnie zdoła ująć ten aspekt historii naszej dyscypliny, który został utracony bądź zmarginalizowany za sprawą posługiwania się liniową narracją o sekularyzacji: jak czynności ciągłego redefiniowania relacji między tym, co świeckie i religijne, wyznaczają powiązane z nimi czynności ponownego definiowania, czym jest profesjonalizm badacza literatury. Ujmując zatem

22 Interesujące omówienie takiego modelu zawiera artykuł Susan Curtis *The Sovereignty of the Secular and the Power of Religion* („American Literary History” 1996, t. 8, nr 2).

ponownie ten aspekt naszej historii, możemy głębiej zrozumieć to, jak dyscyplina wciąż określa się i stwarza na nowo.

Nie miejsce tu rzecz jasna na wykreślanie konturów takiej całościowej rewizji, możemy jednak przyjrzeć się pewnym zasadniczym elementom w powiązanych historiach edukacji wyższej, nauk humanistycznych i badań literackich, aby zobaczyć, jak nasz sposób rozumienia owych elementów może zostać wzbogacony w świetle podniesionych tu kwestii teoretycznych.

Najsilniej bodaj obecnym elementem współczesnych historii jest twierdzenie, że w pewnym momencie – zwykle między połową a końcem XIX wieku – świecka humanistyka przejęła funkcje religii w edukacji wyższej²³. W literaturoznawstwie zwrot ten przybiera właściwą postać w czymś, co można by nazwać arnoldowską teorią zastąpienia – chodzi o przekonanie, którego początki przypisuje się zwykle Matthew Arnoldowi, że poezja czy literatura zastępują religię, gdyż ta stała się zbyt dogmatyczna, przejmując zatem kulturową funkcję przekazywania wartości moralnych i duchowych jakimś wybranemu segmentowi społeczeństwa.

Ta idea zastąpienia zakorzeniła się tak mocno w narracji dyscypliny, że obecnie funkcjonuje raczej jako retoryczny gest niż argument w sporze. Na przykład Graff zauważa, że „znający się ogólnie na wszystkim” profesoro- wie literatury z wczesnego okresu „wkładali w nią emocje, które pół wieku wcześniej wyrażano by zapewne w chrześcijaństwie protestanckim, unitarianizmie czy transcendentalizmie, nadając doświadczeniu literatury ów zbawczy wpływ, jaki ich duchowni antenaci przypisywali doświadczeniu nawrócenia”²⁴. Podobnie David Shumway, opisując rozwój amerykańskiej literatury, wskazuje, że Arnold i jego amerykańscy odpowiednicy (w rodzaju Emersona) „coraz wyraźniej postrzegali literaturę i kulturę raczej jako alternatywne wobec religii niż jej narzędzia” oraz że to właśnie w Nowej Anglii „literatura po raz pierwszy zaczęła służyć jako substytut religii”²⁵. Także Robert Scholes zauważa, że efektem „potężnej próby Matthew Arnolda, który chciał zastąpić dogmat literaturą”, było to, iż „nauczyciele literatury stali się

23 Osobna argumentacja dotyczy wpływu religii na rozwój nauk społecznych. Na przykład James Turner odnajduje elementy obowiązkowego kursu „filozofia moralna” w programach dyscyplin takich jak ekonomia, socjologia i nauki polityczne; por. tenże, *Secularization and Sacralization*, w: *The Secularization of the Academy*, s. 77.

24 G. Graff, *Professing Literature*, s. 85.

25 D.R. Shumway, *Creating American Civilization*, s. 27-28, s. 42.

kapłanami i teologami języka angielskiego”²⁶. Z kolei Bruce Robbins, choć sam strategicznie stosuje określenie „świeckiego powołania [*vocation*]” w celu podważania analogii między profesorami a duchownymi, przyznaje jednak, że analogia istnieje: „Prawdą jest oczywiście, że nowożytne pojęcie zawodu [*vocation*] ma korzenie w teologii, prawdą jest też, że profesjonalizm ma związek z autorytetem religijnym czy charyzmatycznym”²⁷.

Do pewnego stopnia wszystkie wersje arnoldowskiej teorii zastąpienia opierają się na analogicznym paradoksie: aby dokonać finalnego aktu odróżnienia, narracje te muszą początkowo opierać się na założeniu podobieństwa. Oznacza to, że dłuższa trajektoria narracji sekularyzacyjnej zmierza ku ostatecznemu odróżnieniu tego, co religijne, od tego, co świeckie, religii od literatury, po drodze jednak musi wysuwać twierdzenia, iż oba te żywioły są na tyle podobne, że praktycznie wzajemnie wymienialne, literatura może zatem bez specjalnego rozgłosu czy konfliktu zastąpić religię. Asad pomaga częściowo wyjaśnić ten paradoks, przypominając nam, że współgranie podobieństwa i różnicy stanowi funkcję wszelkich terminów tworzących binarne przeciwieństwo albo analogię. Ważniejsze jest jednak przede wszystkim to, że te dwa konkretne zestawy kategorii – religijne/świeckie i literatura/religia – są umieszczone zarówno w relacji przeciwieństwa, jak i analogii. Zgodnie z tą teorią „świecka” kultura literacka jest na tyle analogiczna względem dogmatycznej religii, że może ją zastąpić, a następnie koniec końców jej się przeciwstawić. Początkowy akt utożsamienia obydwu w narracji o zastąpieniu umożliwia tym samym ostateczny i rozstrzygający akt odróżnienia.

W ten sposób te narracje o sekularyzacji, w tym także arnoldowska teoria zastąpienia, nie tyle opierają się na apriorycznym, kategoriaalnym rozróżnieniu wymiaru religijnego i świeckiego, ile raczej stwarzają ją w toku swojej opowieści. Wyzyskują zatem wieloznaczność relacji między dwoma terminami – grę podobieństw i różnic – aby skonstruować historię, która wreszcie ustanowi i podtrzyma sensowną różnicę między nimi. Ta dynamika jest możliwa po części dlatego, że rodzaje historycznych wydarzeń, tekstów, idei i jednostek, które owe narracje starają się opisać, są same w sobie wieloznaczne.

26 R. Scholes, *The Rise and Fall of English*, s. 22, 36. Scholes opisuje też profesorów literatury z epoki nowej krytyki jako „kapłanów bez dogmatu, uczących świętych tekstów bez Boga” (s. 27).

27 B. Robbins, *Secular Vocations*, s. 24. Robbins bardzo wyraźnie unika teorii zastąpienia: „Kiedy mówię o świeckich powołaniach, nie mam na myśli powołań, które odważnie zajmują miejsce opuszczone przez boską obecność i tym samym mają analogiczną moc i autorytet bądź roszczą sobie do nich pretensje” (tamże).

Oznacza to, że każdy, kto tworzy narrację o sekularyzacji (nawet jeśli ma to na celu jej ostateczne odrzucenie), musi ocenić pewne idee, roszczenia do prawdy bądź wartości, które mogą się wydawać mniej lub bardziej transcendentne, mniej lub bardziej duchowe, mniej lub bardziej „religijne”. Aby umieścić podobne elementy w większej strukturze narracyjnej, trzeba zdecydować: czy są n a p r a d ę religijne, czy są n a p r a d ę świeckie? To dokładnie te pytania, na które odpowiedź powstałe ostatnimi czasy teorie czynią trudną czy wręcz niemożliwą. Niemniej w zależności od tego, czym motywowana jest konkretna narracja, te same historyczne wydarzenia czy tezy mogą być wartościowane odmiennie: to, co występuje jako element religijny w jednej opowieści, może być świeckie w innej.

Proces ten powtarza się raz po raz w historiach edukacji wyższej, humanistyki i badań literackich. Na przykład wpływ liberalnego protestantyzmu na rozwój nowoczesnego uniwersytetu badawczego opisywano zarówno jako złoty wiek religii w edukacji wyższej, jak i poważny krok w stronę sekularyzacji. Christopher Newfield postrzega jego wartości jako w dużej mierze świeckie, a zatem zgodne z zapotrzebowaniem przedsiębiorczości i przemysłu, które wzmacniały dążenie do rozwijania badań naukowych. Taka ocena liberalnego protestantyzmu pozwala Newfieldowi niejako cofnąć zegar procesu sekularyzacji. Twierdząc, że „religijne” koledze zajmujące się sztukami wyzwolonymi oraz „świecki” przemysł miały ze sobą wiele wspólnego od samego początku, Newfield poddaje rewizji długo utrzymującą się narrację, że sztuki wyzwolone miały się pierwotnie opierać nowożytnemu kapitalizmowi i dopiero od niedawna porzuciły pierwotną misję²⁸. George Marsden wyciąga natomiast przeciwny wniosek: że „ten zwrot ku liberalnemu protestantyzmowi można postrzegać jako w pierwszej kolejności nie sekularyzację w ścisłym sensie, lecz sakralizację całego przedsięwzięcia edukacji wyższej”²⁹. Taka ocena umożliwia Marsdenowi odsunięcie początków sekularyzacji aż do lat sześćdziesiątych XX wieku z powodów, o których wkrótce będzie mowa. I znowu z braku konkretnego aktu instytucjonalnego wywłaszczenia (choć nawet takie konkretne akty nie zawsze są interpretowane jednoznacznie) różnicę czyni możliwą to, że uwzględniane tu protestanckie wartości – postępek, rozwój, budujący wpływ na siebie samego, dyscyplina czy osobista odpowiedzialność – nie są w swej istocie ani religijne, ani świeckie.

28 Zob. Ch. Newfield, *Ivy and Industry*.

29 G.M. Marsden, *Introduction*, w: *The Secularization of the Academy*, s. 5.

To, że niektórzy interpretatorzy określają liberalny protestantyzm jako świecki, inni zaś jako religijny, ostatecznie mówi nam bardzo mało o samym protestantyzmie, ale potencjalnie ujawnia co nieco na temat tych, którzy pragną opatrzyć go taką bądź inną etykietką. Zamiast patrzeć na takie momenty z intencją ich określenia jako kroków naprzód (bądź wstecz) na drodze ku sekularyzacji, bardziej sensowne może być postawienie pytania, jak i dlaczego konkretne interpretacje owych momentów – dokonywane od razu bądź dopiero z historycznego dystansu – usiłują wprowadzać różnicę między tym, co świeckie, i tym, co religijne, oraz co może być stawką podobnego różnicowania.

Jak dowodzą teoretycy w rodzaju Asada, nie chodzi tylko o to, że terminy przyjmują różne znaczenia w różnych kontekstach, ale że te arbitralne, choć zarazem niepozabawione znaczenia czynności różnicowania pomagają również ustanowić granice konkretnych kontekstów dyskursu, w jakich są dokonywane. Zatem stawką użytku czynionego z tego, co „świeckie” bądź „religijne” w edukacji wyższej i w badaniach literackich, może być ni mniej ni więcej tylko zawodowa tożsamość albo przynajmniej zawodowa tożsamość, tak jak jest ona konstruowana za sprawą historycznego samorozumienia oraz praktyk dyskursywnych. Historie dyscypliny funkcjonują w tym kontekście jako mity o stworzeniu w tym sensie, że często łączą dyskusję o tym, w jakim kierunku dyscyplina winna zmierzać, z opowieścią o jej pochodzeniu. Wiele tych mitów opisuje tak naprawdę upadek – szczęśliwy bądź nie – który ma wiele wspólnego z Adamem i Ewą w raju. U początków edukacji wyższej cała wiedza była spójna i jednolita, co wynikało z naszej wiary w autorytet religijny. Nasza natura jednak przeważała i doprowadziła do zakwestionowania autorytetu oraz zastąpienia go naszym własnym, i to z wielu powodów: ludzkiej ciekawości, poszukiwania wiedzy, interesu własnego czy chciwości. W efekcie dawne koledże rozdzieliły się na uniwersytety oparte na wydziałach i tym samym upadek stał się ostateczny – spójna niegdyś wiedza uległa fragmentaryzacji bez żadnej już nadziei na naprawę.

W monumentalnym studium sekularyzacji opublikowanym w 1975 roku Owen Chadwick ostrzegał przed modelem historii opartym na „zmierzchu i upadku”: „Nie możemy zaczynać naszego poszukiwania sekularyzacji, postulując istnienie jakiegoś społeczeństwa ze snu, które niegdyś nie było jeszcze świeckie”³⁰. Jednak dokładnie taka pokusa nieustannie się pojawia, jak widać choćby w książce *The Soul of the American University. From Protestant*

30 O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind...*, s. 4.

Establishment to Established Nonbelief Marsdena albo w pracy Scholesa *The Rise and Fall of English Studies* – już same ich tytuły poświadczają ów model „zmierzchu i upadku” Chadwicka. Na przykład Scholes przyjmuje „moment, kiedy możliwe było zajmowanie się literaturą z iście ewangelicznym zapałem”, czego najlepszym przykładem jego zdaniem jest profesor z Yale (a zarazem baptystyczny duchowny) William Lyon Phelps, który nie odczuwał żadnego napięcia w swoim podwójnym powołaniu nauczyciela i kapłana, ponieważ ostatecznie były one dwoma aspektami tej samej profesji³¹. Podobnie James Turner przedstawia niedgysiejszą epokę, kiedy religia nadawała spójność programowi studiów, którą dziś, po upadku, próbujemy ponownie wprowadzić, tworząc podstawy programowe³².

Istotna różnica między tymi (oraz wieloma innymi) przypadkami mitów o stworzeniu polega w głównej mierze na tym, jaką wartość każda z wersji nadaje ogólnie akceptowanemu upadkowi. Podczas gdy większość tych narracji czerpie z pewnej wersji tej samej opowieści o początkach, spektrum ocen jest bardzo szerokie: pierwotna jedność była realna i pożyteczna w swoim czasie (Scholes); pierwotna jedność stanowiła konstrukt ideologiczny (Robbins i Newfield); upadek był nieszczęśliwy i godny pożałowania (Marsden); upadek był szczęśliwy, p o n i e w a ż godny pożałowania (Robbinsa analiza poglądów innych autorów); upadek był szczęśliwy i wyzwalający (Scholes).

Dla oplakujących upadek ta historia wygląda mniej więcej tak: w przeszłości, zwłaszcza w koledżach sztuk wyzwolonych, wiedzę zunifikowano za sprawą powszechnie podzielanej wiary w Boga. W związku z oddziaływaniem pewnych sił kulturowych – kapitalizmu, feminizmu, postmodernizmu czy pluralizmu – odeszliśmy od tej podzielanej powszechnie wiary, pożądane byłoby jednak jeśli nie powrócenie do pierwotnej jedności, to przynajmniej odtworzenie jakiejś jej postaci: ponowne zaangażowanie szkół, które wciąż mają religijne afiliacje czy pełne szacunku uwzględnianie perspektywy religijnej w skądinąd zeświecczonym dyskursie akademickim³³. W kontekście

31 R. Scholes, *The Rise and Fall of English Studies*, s. 14-15.

32 Turner sugeruje, że „sekularyzacja programu studiów na Harvardzie pozbawiła tamtejsze nauczanie spójności, jaką wcześniej nadawały mu podzielane przekonania religijne. Problemem nie było znalezienie zastępnika dla wiary [...], lecz zastąpienie jej unifikującej formuły w programie sekularyzujących się uniwersytetów i koledżów”; tenże, *Secularization and Sacralization*, s. 89.

33 Zob. np. G.M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, Oxford University Press, New York 1997.

tej narracji dostrzegamy teraz, o co mogło w istocie chodzić Marsdenowi w jego ocenie liberalnego protestantyzmu – epoki, którą inni uważali raczej za świecką – jako „prawdziwie” religijnej, jako formy sakralizacji. Opóźniając nadejście sekularyzacji aż do okresu następującego po epoce dominacji nurtu postprotestanckiego, Marsden może obarczyć winą za coś, co postrzega jako kiepski stan edukacji wyższej, epokę lat sześćdziesiątych: „Dopiero gdy chrześcijańsko-liberalny konsensus został zakwestionowany przez realia dwudziestowiecznego pluralizmu, wymiar religijny zaczął słabnąć. Wraz z podejmowanymi w latach sześćdziesiątych atakami na sam liberalizm jego zorganizowana forma religijna właściwie opuściła pole edukacji wyższej”³⁴. W ten sposób kategoryzuje on pewien moment jako „religijny”, aby dopasować do całego kontekstu własną szczególną wersję narracji upadku.

Jak twierdził Robbins, ta szczególna wersja narracji powieliła podstawowe kontury tradycyjnej jeremiady: mityczna epoka w przeszłości, moment zepsucia w teraźniejszości, wezwanie do jakiegoś powrotu epoki mitycznej w przyszłości. Każdy Jeremiasz potrzebuje czegoś do oplakiwania, ale upadek jest tu ostatecznie szczęśliwy w tym sensie, że przedstawia możliwość zbawienia. Albo, mówiąc dokładniej, umożliwia stworzenie zawodowej tożsamości opartej po części na pilnym wezwaniu do odkupienia profesji, która tak bardzo oddaliła się od swej chwalebnej historii. Strategiczne kategoryzowanie pewnych momentów w tej historii jako „religijnych”, innych zaś jako „świeckich” pozwala narratorowi zgodnie z tym usytuować własne zawodowe ja.

Dla tych, którzy postrzegają upadek jako szczęśliwy w inny sposób, ta historia wygląda mniej więcej tak: w przeszłości wiedza była regulowana przez centralną (tu często zachodzi różnica stopnia – łaskawą, dogmatyczną, opresywną) instancję autorytatywną, twierdzącą, że działa w imię Boga. Władza ta usiłowała neutralizować wszelkie wyzwania, ale za sprawą postępów intelektualnych, społecznych, politycznych i kulturowych wreszcie od niej uciekliśmy. Musimy jednak ciągle czuwać i obserwować przyszłe próby zawłaszczania, krocząc dalej ścieżką emancypacji i postępu. Chociaż akurat Scholes de facto nie postrzega przeszłości swojej profesji jako szczególnie opresywnej, niemniej opisuje ją jako czas propagowania wiary, której nie jest w stanie już wyznawać, sugeruje też, że „straciliśmy wiarę w to, co robimy”³⁵. Inaczej niż w klasycznej jeremiadzie Scholes nie przywołuje kryzysu wiary jako uzasadnienia powrotu do przeszłości, ale raczej jako podstawę

34 G.M. Marsden, *Introduction*, s. 5.

35 R. Scholes, *The Rise and Fall of English Studies*, s. 76, 81.

swoich postępowych planów przyszłego rozwoju anglistyki, planów, które przedstawia zresztą w rozdziale zatytułowanym, a jakże, „Szczęśliwy upadek”. Choć nie mamy tu miejsca na szczegółowe omawianie tej wizji przyszłości, ciekawe wydaje się to, że Scholes proponuje innego rodzaju reintegrację wiedzy – nie religii z literaturą, lecz literatury z retoryką – możliwą dzięki jednoczącej mocy tekstu.

O ile narracja klasycznej jeremiady – lament z powodu upadku jedności religijnej w świeckie rozczłonkowanie – pozwala narratorowi przyjąć rolę zbawcy dyscypliny, o tyle wersja ze szczęśliwym upadkiem, czyli godna pochwały zmiana „religijnej” przeszłości w „świecką” terażniejszość, tworzy podstawę zawodowej tożsamości opartej na postępie i postępowych wartościach. Oczywiście twierdzenia o postępie są czymś powszechnie spotykanym w każdej dyscyplinie, pełniąc po części funkcję uzasadnienia dla dalszego nieprzerwanego istnienia i ważności teje³⁶. W kontrze do przekonania, że koledże przeżywały kiedyś złoty wiek, gdy nie akceptowano wyłącznego skupienia na karierze, Newfield dowodził, iż dyscypliny akademickie, w tym humanistyczne, od samego początku uwięzły w micie postępu. Bliski związek między rozwojem nowoczesnych uniwersytetów badawczych, rozwojem zawodowej nauki oraz dominacją postępu i kapitału w Stanach Zjednoczonych spowodował rozprzestrzenienie się w systemie edukacji uniwersyteckiej dyskursu opartego zarazem na postępie (najnowsze badania, innowacja, odkrycia, oryginalny wkład) i postępowości (badania przyczyniające się do poprawy społeczeństwa, znajdujące rozwiązania problemów społecznych itd.)³⁷.

Związki te są zbyt złożone, by je tu właściwie zanalizować, ale można przynajmniej uwypuklić rolę narracji sekularyzacyjnej w tym wysuwaniu postępu na pierwszy plan. We wszystkich niemal postaciach ruch (traktowany, zależnie od punktu widzenia, jako zmierzch albo ucieczka) odchodzenia od scentralizowanego autorytetu, sprawującego pieczę nad wiedzą, uprawomocnia potrzebę istnienia profesjonalistów jako nowego autorytetu, sposobu zorganizowania, a nawet dyscyplinowania niespójnej wiedzy oraz postępu w rozwiązywaniu problemów danego społeczeństwa. Skoro zaś profesjonalści są w swym istnieniu zależni od wypełniania tej funkcji,

36 Zob. J. Best, *From Fad to Worse*, „Chronicle of Higher Education” 14 kwietnia 2006.

37 Ogólne omówienie związków między profesjonalizmem i progresywnizmem zawiera praca Newfielda *Ivy and Industry*; por. też B. Bledstein, *The Culture of Professionalism. The Middle Class and the Development of Higher Education in America*, Norton, New York 1976.

wciąż muszą wynajdywać jakieś kryzysy, których rozwiązanie za sprawą ich fachowej wiedzy będzie stanowiło postęp. Tak więc nakreślenie arbitralnej, a jednak znaczącej linii rozdzielającej to, co religijne, od tego, co świeckie, nie umożliwi po prostu „świeckim specjalistom” zajęcia miejsca „autorytetu religijnego” – co zresztą stanowiłoby jakąś wersję arnoldowskiej teorii zastąpienia, od której odcinają się Asad i inni – lecz raczej inicjuje całą nową narrację historyczną, stale uzasadniającą zawodową tożsamość przez powtarzanie jednego prostego pytania: co takiego ważnego się dzieje?³⁸

Odpowiedzią na to pytanie stawiane w pracach z dziedziny badań literackich i innych dyscyplin humanistycznych jest, o ironio, właśnie „powrót religii”. Wiele ważnych postaci stwierdzało konieczność poważnego potraktowania religii na jej własnych warunkach jako „kandydata do prawdy”³⁹. Jednak myślenie o religii jako odrębnej kategorii, mającej własne specyficzne roszczenia do prawdy, jedynie po raz kolejny ją esencjalizuje, ukazywanie zaś tego nowego zainteresowania religią jako li tylko powrotu dopisuje kolejny rozdział do uproszczonej, niemal nostalgicznej historii sekularyzacji, opowiadającej o rozwoju, upadku, a potem powrocie religii: oto niegdyś zaginiony, a teraz odnaleziony syn marnotrawny wraca do domu. Jeżeli ponowne zainteresowanie religią ma rzeczywiście pchnąć badania literackie w naprawdę nowym kierunku, musimy zbadać praktyczne implikacje różnych elementów teorii podważających prostą narrację sekularyzacyjną, a przez to odbudowujących dynamiczną relację między tym, co świeckie i religijne, która sensownie funkcjonuje w różnych kontekstach dyskursu.

W ostatnich latach badacze zaczęli się przyglądać następstwom tych teorii w odniesieniu do wielu różnych okresów historii literatury i kultury. W literaturze amerykańskiej na przykład Tracy Fessenden (która, należy zauważyć, jest profesorką zajmującą się badaniami nad religią) umieszcza relację

38 Por. S.H. Olsen, *Progress in Literary Studies*, „New Literary History” 2005, t. 36.

39 S. Fish, *One University, Under God?*, „Chronicle of Higher Education” 7 stycznia 2005. Por. także pytanie, które stawia Mary Louise Pratt: „Któż może dziś wątpić w potrzebę badania sekularyzmu i religijności z każdego możliwego punktu widzenia?”; zob. też, *Presidential Address 2003. Language, Liberties, Waves, and Webs*, „PMLA” 2004, t. 119, nr 3, s. 427. Podobnie Julia Kristeva wspomina się o wizję nowoczesności, „która nie jest ani wroga, ani obojętna wobec religii”, cyt. za: J. Howard, *The Talk of the MLA. Technology, Teaching, and Politics*, „Chronicle of Higher Education” 13 stycznia 2006. Świadectwa tego trendu w całych naukach humanistycznych przedstawia wiele artykułów publikowanych w „Chronicle of Higher Education”, m.in. R. Wilson, *New Plan to Overhaul Harvard Curriculum Singles Out Religion and American History for Study* (5 października 2006); R. Sayers, *My Fragmented Field* (4 stycznia 2007); L.M. Krauss, *Reason, Unfettered by Faith* (12 stycznia 2007); S. Prothero, *Worshiping in Ignorance* (16 marca 2007).

między tym, co świeckie i religijne, w konkretnym kontekście historycznym, podejmując analizę „zdolności, jaką sprostestantyzowana koncepcja religii ma do kontrolowania zarówno znaczeń religijnych, jak i świeckich”⁴⁰. W kulturze amerykańskiej, twierdzi Fessenden, tylko wierzenia i zachowania znajdujące sobie miejsce w ramach wyznaczonych przez główny nurt protestanckiego chrześcijaństwa są kategoryzowane jako religia. W ten sposób sekularyzacja nie jest po prostu opowieścią o ogólnym zmierzchu religii, ale ukazuje raczej postrzegane wyzwania czy zagrożenia dla tej jednej uprawomocnionej definicji sfery i zakresu religii. W tym kontekście podjęta w Stanach Zjednoczonych historyczna próba ustanowienia świeckiej sfery publicznej wpisuje się w ciągły wysiłek odbierania prawomocności religiom, które nie zgadzają się z linią dominującej protestanckiej artykulacji podziału między tym, co religijne i świeckie. Fessenden odkrywa tę dynamikę w amerykańskich tekstach literackich od XVII do XX wieku.

Podobnie Colin Jager kwestionuje posługiwanie się prostą narracją o sekularyzacji w analizach romantyzmu uznających poezję czy literaturę za zastępniki religii. W miejsce tego Jager interpretuje romantyczne wyobrażenia podmiotu literackiego nie jako alternatywę dla religii, „lecz coraz mocniej akcentowane świeckie przestrzenie, które usiłowały wyprzeć [*displace*] religię”⁴¹. Złożona analiza romantyzmu w wydaniu Jagera pozycjonuje literaturę jako trzeci element, ani po prostu świecki, ani niebędący jakimś zastępnikiem religii, ale jako coś, co przez dokonywany za sprawą wyobraźni akt reprezentacji estetycznej może się znaleźć wewnątrz obu kategorii i zarazem obok nich. W swoim odczytaniu postmodernistycznej teorii i literatury John McClure rozszerza definicję religii, tak by uwzględniła ujęcia alternatywne wobec ustalonych tradycyjnych wiar, takie jak okultyzm, realizm magiczny, animizm i duchowość New Age. Taka zmiana kategorii pozwala McClure’owi podważyć sposób widzenia postmodernizmu jako czegoś zdecydowanie świeckiego czy antyreligijnego i badać to, w jaki sposób reprezentuje on „sakralną

40 T. Fessenden, *Culture and Redemption. Religion, the Secular, and American Literature*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 4. Pod koniec ubiegłego wieku Jenny Franchot upominała się o działanie w rodzaju tego, który właśnie zaczyna się w badaniach nad literaturą amerykańską. Por. jej krótki, ale dający do myślenia esej *Invisible Domain. Religion and American Literary Studies* („American Literature” 1995, t. 67, nr 4).

41 C. Jager, *After the Secular. The Subject of Romanticism*, „Public Culture” 2006, t. 18, nr 2, s. 301. Por. także książkę Jagera *The Book of God. Secularization and Design in the Romantic Era* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006).

alternatywę dla świeckich konstrukcji rzeczywistości⁴². Wszystkie te publikowane ostatnio prace różnią się zakresem wykorzystania stałych definicji tego, co świeckie i religijne, a także impetem, z jakim podważają narrację sekularyzacyjną; razem wzięte ukazują jednak możliwości nowego otwarcia wielu debat długo uznawanych za uśpione.

Podczas gdy omawiane prace badają różne okresy historii literatury, czymś jeszcze innym i odrębnym jest projekt stanowiący główny przedmiot mojego zainteresowania w niniejszym tekście, czyli zadanie ponownego wyobrażenia sobie historii dyscypliny badań literackich, która nie wykorzystuje tradycyjnych narracji sekularyzacyjnych, odtwarzając zamiast tego dynamiczną relację między tym, co świeckie, i tym, co religijne, jako swój formacyjny żywioł. Pożyteczne byłoby zbadanie, jak każdy z takich krytycznych czy teoretycznych ruchów określa sam siebie w stosunku do narracji sekularyzacyjnej, jak każdy z nich (otwarcie bądź milcząco) przekształca różnicę między tym, co religijne i świeckie, i jak te przekształcenia odzwierciedlają, a zarazem stymulują zmiany w ramach dyscypliny. Przy użyciu takiej wymyślonej na nowo historycznej ramy odniesienia można by badać ostatnie wezwania do powrotu religii w świetle pytań typu: jak religię definiuje się teraz, skoro wydaje się ona czymś nowym, a jej powrót do badań literackich stanowi postęp? Co takiego dzieje się w dyscyplinie i w kulturze w ogóle, co sprawia, że podjęcie dyskusji na temat sekularyzmu i religii wydają się tak naglące?

Wszystkie te sugestie wykorzystują zrewidowane pojęcia religii i świeckości jako przedmioty badań w konkretnych kontekstach dyskursu, czy to w ramach specyficznych okresów historii literatury, czy w samej historii badań literackich. W obrębie zrewidowanego sposobu rozumienia dyscypliny powinien jednak zostać przebadany jeszcze inny kontekst dyskursu – dotyczący relacji między różnymi przedmiotami badań i perspektywami badawczymi, z jakich się je studiuje. Musimy zatem myśleć refleksyjnie o tym, jak założenia dotyczące tego, co religijne, i tego, co świeckie, wpływają na perspektywę – czy też, z braku lepszego terminu, akademickie pozycje podmiotowe – wykorzystywane we wszelkiej pracy krytycznej. Obowiązującym dotąd założeniem było oczywiście to, że owa akademicka pozycja podmiotowa ma charakter świecki. W świetle teorii naszkicowanych wyżej nie można

42 J. McClure, *Postmodern/Post-Secular. Contemporary Fiction and Spirituality*, „Modern Fiction Studies” 1995, t. 41, nr 1, s. 149. Por. tenże, *Post-Secular Culture. The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature*, „Cross Currents” 1997, t. 47, nr 3; J.S. Diamond, *The Post-Secular. A Jewish Perspective*, „Cross Currents” 2004, t. 53, nr 4.

jednak nadal twierdzić, że świeckość stanowi neutralny widok znikąd bądź że dostarcza obiektywnej, bezstronnej podstawy, na której można badać zarówno religię, jak i samą sekularność.

Gwoli ścisłości nie chodzi tu po prostu o to, jak świecka dyscyplina zajmuje się tekstami religijnymi albo pisze na nowo historię sekularyzacji. Zmiany są tu bardziej złożone i wieloczynnikowe. Chodzi raczej o pytanie, jak dyscyplina ukształtowana w reakcji na zmieniające się stosunki między tym, co religijne, a tym, co świeckie, sama reaguje na teksty wchodzące w obręb tych zmiennych stosunków. Jeśli nie zakładamy już stabilnej relacji między tymi zmiennymi w ramach poszczególnych przedmiotów badań (jak pokazują to Fessenden i Jager), to nie możemy również zakładać, że owe relacje funkcjonują jako stabilna podstawa perspektyw badawczych, z których prowadzimy nasze badania. Jak dowodził niedawno Vincent Pecora, akty krytycznej autorefleksji są szczególnie ważne dla dyscypliny jednocześnie kształtowanej przez narrację sekularyzacyjną, odgrywającej sporą rolę w rozwijaniu tejże narracji i utrzymującej, że oferuje zdystansowaną, bezstronną krytykę rozmaitych aspektów sekularyzacji.

Pecora analizuje, jak różne formy krytyki kultury bazują zwykle na bezrefleksyjnie przyjmowanych założeniach dotyczących religii i sekularyzacji. Bardzo wpływowe pojęcie świeckiej krytyki zaproponowane przez Edwarda Saida promuje na przykład postępową emancypację ludzkiej woli poprzez ścisłą, racjonalną krytykę niekwestionowanych prawd, które często występują w przebraniu religii. Pecora twierdzi jednak, że sama ta koncepcja świeckiego krytyka pozostaje zależna od własnej niepodawanej w wątpliwość charakterystyki myśli religijnej jako dogmatycznej i irracjonalnej; jej roszczenie do świeckości zależy zatem od zebrania w całość sposobów myślenia, które pragnie odrzucić, i opatrzenia ich etykietką „religijne”. Co więcej, świecka krytyka za normatywny uznaje szczególnie opis sekularyzacji, włączający „nas w historię intelektualną, od której w innych przypadkach raczej byśmy się odzegnali”⁴³. Świecka krytyka kultury zazwyczaj zrównuje sekularyzację z modernizacją, by potem atakować zło nowoczesności: ograniczoną rolę ludzkiej woli w coraz bardziej technologicznej, kapitalistycznej i imperialistycznej kulturze. Wielu krytyków jednak nie jest w stanie przyznać, że ich własna rola uwikłana jest, jak dowodzi Pecora, w ten proces sekularyzacji, a zatem wszelka krytyka może zostać skompromitowana. Aby zdystansować

43 V.P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism. Religion, Nation, and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 1.

się od tego uwikłania, świecka krytyka pozuje na swego rodzaju zastępczą religię bądź estetykę i w ten sposób „staje się paradoksalną ścieżką prowadzącą w stronę głębszego niż kiedykolwiek wcześniej, bo bardziej racjonalnego, odczucia tego, co religijne” – jak brzmi dokonane przez Pecorę pomysłowe wytłumaczenie upartego trwania arnoldowskiej teorii zastąpienia⁴⁴. Choć argumentacja Pecory jest zdecydowanie zbyt złożona, by móc ją tu streścić, niemniej pozostaje użytecznym przykładem tego rodzaju krytycznej autorefleksji, która staje się konieczna, kiedy zakwestionujemy świecką podstawę, na jakiej od dawna opiera się cała dyscyplina.

Niech wskazane wyżej prace z dziedziny amerykanistyki, badań nad romantyzmem oraz teorii postmodernistycznej będą przykładem tego, jak nowe otwarcie w kwestii religii i sekularyzacji może rzucić nowe światło na wciąż mocno trzymające się założenia dotyczące całej gamy dziedzin i okresów literackich. Idąc dalej, wymyślona na nowo narracja sekularyzacyjna mogłaby zapewnić platformę umożliwiającą podjęcie dzieła rewizji samej historii dyscypliny, historii, która nie musi już się opierać na prostych modelach zmierzchu i upadku (oraz powrotu) bądź zastąpienia. Wreszcie, jak pokazuje Pecora, ponowne przyjrzenie się religii i świeckości mogłoby przyspieszyć proces podważania normatywnych założeń, jakie przez długi czas kształtowały nasze zawodowe wartości, cele i sposoby rozumienia samych siebie.

Przełożył Michał Warchał

ORCID: 0000-0002-1550-8187

44 Tamże, s. 20.

Abstract

Michael W. Kaufmann

TEMPLE UNIVERSITY

The Religious, the Secular, and Literary Studies: Rethinking the Secularization Narrative in Histories of the Profession

Histories of the discipline of literary studies have long relied on a narrative of secularization that traces the gradual transformation of a profession that was once more religious into one that is now largely secular. Recent studies in a number of different disciplines have revised and challenged the basic assumptions behind secularization narratives, in part by complicating our understanding of the processes by which the categories “religious” and “secular” emerge and differentiate. This article begins with an account of some of this recent work, primarily from cultural anthropology and religious studies. In light of these theories, the article then examines how various attempts to differentiate the religious and the secular have shaped disciplinary boundaries and identities as manifested in histories of the profession. To indicate how an account of these continued acts of differentiation is central to an understanding of professional history and identity, and to literary critical practice, the article concludes with a brief look at some recent work in literary studies that has moved away from reliance on a straightforward narrative of secularization, and has instead re-instated questions about the on-going relationship between the religious and the secular.

Keywords

secularization, literary studies, religious vs. secular, cultural anthropology disciplinary history, literary theory, professional identity