

Alina Mitek-Dziemba

Uniwersytet Śląski

 <http://orcid.org/0000-0002-6900-3387>

Późne życie postsekularyzmu: o możliwych lekturach pisarstwa postkolonii

Abstract

The Prolonged Life of Post-Secularism: On the Possible Ways of Reading Postcolonial Fiction

The article's main aim is to establish whether it is possible to employ the categories and notions of postsecular thinking while discussing the field of postcolonial fiction, both in terms of theoretical compatibility and practical usage for the purposes of literary analysis. The point of departure for the author's investigation is thus a question of the critical potential of such terms as secularity, religiosity, secularism and post-secularism, terms which have distinctly European roots, with reference to the culturally alien, non-Western communities whose paths have been to a considerable extent charted by European imperialism. Can these notions be applied to other historical and social realities, bearing in mind that they are intimately interwoven with the history of the European continent, stemming from the divorce of institutional religion from state authority and the familiar narrative of secularized modernity? To examine the issue, together with other dilemmas arising from the interaction of cultures which have been developing under the direct influence of Enlightenment with postcolonial societies, the author first scrutinizes a particular work of fiction, Michael Ondaatje's *Anil's Ghost*, pointing out that the consideration of its postsecular elements is vital for understanding the complex situation of the postcolonial country it depicts. The author then proceeds to tackle the question of the reception of postsecularism in the field of postcolonial studies as the domain of avowedly secular criticism and methodology.

Słowa kluczowe: sekularyzm, postsekularyzm, studia postkolonialne, świecka krytyka, Oświecenie

Keywords: secularism, postsecularism, postcolonial studies, secular criticism, Enlightenment

Wstęp

Mysząc o dyskursie sekularnym i sekularyzacyjnym, o jego wzlotach i upadkach, o nowoczesnym zderzeniu religijności i naukowej racjonalności, którego konsekwencje odczuwalne są do dzisiaj, nieuchronnie sytuujemy się w kulturowej orbicie Europy, jej filozofii i metafizyki. Podobnie lokujemy postsekularność, moment rewizyjnego oglądu tego, co położyło fundament pod Dzieło Krytyki, burzące raz na zawsze spokój i zamknięcie religijnej (chrześcijańskiej) świadomości. Warto jednak postawić pytanie o zasięg i krytyczny potencjał terminów takich jak sekularyzm i postsekularyzm w odniesieniu do społeczeństw kulturowo obcych, niezachodnich, podążających tylko częściowo drogą wyznaczoną przez europejski imperializm¹. Czy pojęcia tak ściśle związane z historią naszego kontynentu, rodzące się wraz z opisem rozdziału religii instytucjonalnej i władzy państwowej, a wpisujące się następnie w znajomą narrację laicyzująco-modernizacyjną, dają się zastosować w innych realiach historycznych i społecznych? Czy myślenie postsekularne zakładać musi zawsze, jako swój skrajny biegun, sekularyzm zachodniego typu, wypracowany w środowisku chrześcijańskim (głównie protestanckim)? Czy nie jest przypadkiem tak, że sama ideologia sekularyzmu (a przez to bezwiednie i postsekularyzmu) motywuje swoich odbiorców do wyrzucenia poza nawias lub zbagatelizowania religii innych niż europejskie? Czy obie te konstelacje idei, a wraz z nimi cała teoria „śmierci Boga”, pozwalają się pomyśleć nieeurocentrycznie, skoro Bóg umarł, jak wiemy, z obwieszczenia niemieckich filozofów?

Wydaje się, że papierkiem lakmusowym do zbadania tego problemu mogłaby być literatura świata, nie tylko Europy – powstająca w państwach geopolitycznie marginalnych, wielonarodowych i wielowyznaniowych, o skomplikowanej, często kolonialnej historii, państwach, które łączą w sobie religijną indyferencję z ideowym zaangażowaniem w ramach szerokiego spektrum postaw niepozwalających na proste ideologiczne uporządkowanie. Literaturę tę proponuję traktować jako obszar, gdzie dochodzi do twórczego ścierania się rozmaitych świeckich i religijnych impulsów, do konfrontacji z przypisaną im, historycznie ugruntowaną ideologiczną przemocą i do powstawania swoistej

¹ Problem ten sygnalizowałam już w 2012 roku w napisanym wraz z Piotrem Bogaleckim krytycznym omówieniu wielości prądów i zjawisk klasyfikowanych współcześnie jako postsekularne. Zob. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 35–37. Zob. także w tym samym tomie mój komentarz do eseju Saby Mahmood *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?* („Critical Inquiry” 2009, vol. 35, no. 4), gdzie pisałam m.in.: „[P]ostsekularność spełni swoją religijną i polityczną obietnicę, jeśli będzie w stanie zauważyć obecność różnych, kulturowo uwarunkowanych schematów moralnej oceny i mediować między nimi” (A. Mitek-Dziemba, *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna* [w:] *Drzewo Poznania...*, s. 283).

postsekularności oddolnej, oznaczającej poszukiwanie rezerwuarów duchowych i religijnych w wielości etyk i tradycji, które w swojej czystej postaci straciły intelektualną i społeczną wiarygodność. Przede wszystkim odnosi się to do literatury krajów postkolonialnych, gdzie jaskrawo uwidacznia się owo zderzenie się idei „importowanych” i „rodzimych”, a także ich nieustanne, zdradliwe przenikanie się, uniemożliwiające proste przeciwstawienia (typu „świecka racjonalność” kontra „religijna afektywność”, „zachodnie oświecenie” kontra „rdzenne zaślepienie”). W tym kontekście interesujące staje się postawienie pytania o pochodzenie i sposoby wdrażania w państwach niezachodnich polityki sekularyzmu oraz o rolę tego, co religijne i postreligijne (także w znaczeniu religii niechrześcijańskich) w kształtowaniu nieeuropejskiego, ale wciąż zależnego od kolonialnego centrum krajobrazu. Dociekanie to jest o tyle postsekularne, o ile traktuje religijny sposób myślenia (w szerokim sensie wyobrażenia tego, czym jest wiara, zdziwienie, tajemnica, transcendencja) jako wciąż ważkie, stale odnawiające się źródło refleksji i poczucia moralnego zobowiązania, które daje również asumpt do tworzenia odkrywczych literackich strategii. Te drugie mają już, jak podkreślają badacze², charakter partykularny, pozostający w ścisłym związku ze specyfiką kultury postzależnościowej i pojmowaniem, a następnie wcielaniem w niej projektów sekularyzacyjnych.

Kwestię tę pragnę zobrazować tu na jednym, aczkolwiek bardzo złożonym literackim przykładzie, by następnie zapytać o żywot postsekularyzmu i jego kategorii w obszarze krytyki postkolonialnej. Ta ostatnia kwestia jawi się jako szczególnie złożona z uwagi na zadeklarowaną od zarania przez jej twórców bezwzględność świeckości (w tym obiektywność, naukowość) postkolonialnego dyskursu. Spróbuję pokazać, że usilne próby egzorcyzmowania religijności przez czołowe autorytety tej szkoły krytycznej są daleką pochodną debaty sekularyzacyjnej i jako takie mogą zostać przewyciężone przez podejście postsekularne, traktujące sprawy wiary i religii zdecydowanie mniej dualistycznie i fundamentalistycznie. W tym aspekcie zgadzam się z autorem książki o postsekularnej (postkolonialnej) wyobraźni, gdy pisze on, że nowy sposób lektury tekstów pochodzących z postkolonii, mediujący pomiędzy twardym ateistycznym sekularyzmem a religijnym zaangażowaniem, unikający zwłaszcza se-

² Najpełniejszego przeglądu literackich strategii o charakterze postsekularnym w piśarstwie anglojęzycznym dostarcza książka Johna A. McClure’a *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, Athens 2012 (pol. wyd. *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Kraków 2016), natomiast w języku polskim analogiczną funkcję pełni artykuł Kariny Jarzyńskiej *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1. Na temat rodzimych zastosowań literaturoznawczych postsekularyzmu, które wyrastają ze specyficznego stosunku państw Europy Środkowo-Wschodniej do sekularyzacji, piszą np. P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016 oraz R. Knapiek, *Tropy sekularyzacji w prozie dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 2016.

kularystycznych uprzedzeń, pozwala rzucić nowe światło na skomplikowane zależności między religią, narodem, polityką i historią w kulturach postzależnościowych, a tym samym daje możliwość wypracowania bardziej otwartej, mniej nacechowanej kolonialnie – ale i nie fetyszyzującej inności – etyki:

Jeżeli postsekularyzm jest jednym z końcowych przystanków postkolonializmu, to literatura jawi się jako forum, gdzie mogą się wylaniać nowe koncepcje sekularności i religii i gdzie robi się ukłon w stronę etyki, która wyrasta z jednostkowych i kulturowych obrazów przeszłości naznaczonej świecką, religijną i nacjonalistyczną przemocą, a wiąże się z nadzieją na lepszą przyszłość dla wszystkich. [...]

Naszym zadaniem jest zatem poszukiwanie świeckich alternatyw dla sekularyzmu, takich, które wykonują gest w kierunku inspirujących cech myślenia religijnego, jednak bez przemocy, która czasem wiąże się z religią. Paradoksalnie chodzi tu o znalezienie niesekularnego sekularyzmu, niereligijnej religii. To w tym szerokim sensie posługuję się tutaj terminem „postsekularny”. [...] Postsekularne możliwości, ku którym prowadzą nas pisarze przez literaturę, nie są anti-świeckie: nie oznaczają porzucenia sekularyzmu i zwrotu ku religii. To, co postsekularne, nie agituje za sekularyzmem ani też nie sentymentalizuje religii. Oznacza ono świadomość, że zaczarowanie (*enchantment*) nie jest jedynie cechą przypisaną religii, oraz umiejętność zmagania się z trudnymi kwestiami politycznymi przy jednoczesnym rozpoznaniu ich aspektów religijnych³.

Postsekularne ślady w postkolonialnych światach – *Anil's Ghost* Michaela Ondaatje

Książka Michaela Ondaatje⁴, czytana przede wszystkim w kluczu traumatycznych przeżyć wojennych zobrazowanych na tle gwałtownej rzeczywistości postkolonialnego państwa, jest przykładem utworu nadającego szczególną rangę ideom religijnym, choć oczywiście pojmowanym w sposób daleki od ortodoksji. Niepokojący splot okoliczności, który nie pozwala tu mówić o jakiegokolwiek czystości doktryny czy izolacji praktyk kultu od realiów społecznych, oraz wikła religię (buddyzm, ale też pośrednio chrześcijaństwo) w bieżące sprawy polityki, w tym kwestie kolonialnej przemocy i wyrasta-

³ M. Ratti, *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature*, New York–London 2013, s. 7, xx–xxi.

⁴ W omówieniu treści książki będę się posługiwać przede wszystkim angielskim wydaniem (M. Ondaatje, *Anil's Ghost*, New York 2000) ze względu na liczne zmiany w polskim tłumaczeniu, które funkcjonuje zresztą pod odmiennym tytułem *Oczy Buddy*. W cytatach z polskojęzycznego wydania zaznaczam w nawiasie terminy i wyrażenia odbiegające od oryginału oraz koryguję ewidentne błędy.

jącego w odpowiedzi na nią nacjonalizmu, szczególnie trafnie ukazany zostaje w jednej z początkowych scen powieści. Odróżniony od zwykłego toku wypowiedzi narratora kursywą, fragment ten wydaje się pozornie niezwiązany z rozwojem fabuły: stanowi refleksję turystyczno-archeologiczną, część wykładu niezidentyfikowanego jeszcze bohatera książki. W narzuconej przez sformułowania narratora interpretacji wyraża on prostą myśl o przemijaniu, której podlegać mają nawet pomniki sakralne:

Jaskinia czternasta była niegdyś jedną z najpiękniejszych skalnych świątyń buddyjskich w prowincji Shanxi. Wszedłszy do środka, widzi się olbrzymie bryły soli jakby rozrzucone wokół (*huge blocks of salt had been carted away*). Z panoramy ściennej, przedstawiającej dwadzieścia cztery postaci bodhisattwów (*the panorama of Bodhisattvas, their twenty-four rebirths*), wycięto toporami i piłami wszystkie figury; pozostały czerwone blizny po nacięciach.

„Nie ma nic wiecznotrwałego – tłumaczył im Palipana. – To tylko pradawne marzenie. Zabytki niszczej, ulegają rozproszeniu (*Art burns, dissolves*). I jakby na złość historii sztuki – nie są warte wiele (*And to be loved with the irony of history – that isn't much*)”. Wypowiedział te słowa na pierwszym wykładzie z archeologii. [...]

Było to miejsce prawdziwej zbrodni. Głowy odcięte od tułowi. Odrąbane kończyny. Żadna z figur nie zachowała się w całości (*None of the bodies remained*) – wszystkie rzeźby wywieziono stąd w ciągu kilku lat po odkryciu sanktuarium przez archeologów japońskich w roku 1918, rzeźby przedstawiające bodhisattwów rychło wykupiły muzea zachodnie. Trzy popiersia znalazły się w Kalifornii. Głowa jednego z nich wpadła do rzeki na południe od pustyni Sind, której obrzeżem wiódł szlak pielgrzymi.

Oto królewskie życie po życiu⁵.

Z całą pewnością prymarny wydaje się tutaj kontekst archeologiczny, odkrywania resztek dawnej świetności w tym, co skruszone zostało siłą historii. Scenę tę można jednak odczytać w podwójnej optyce postkolonialno-postsekularnej, akcentując z jednej strony nieoczywistą obecność boskości i religii w obrazie zbezczeszczonej świątyni, w której dokonano symbolicznego rozczłonkowania świętych postaci, z drugiej – rabunkową politykę kolonialnych mocarstw, rozgrabiających rodzime świętości i historyczne bogactwa, a przy tym sprzyjających osłabieniu lokalnej kultury i kultu (choć akt podwójnej desakracji i wandalizmu przywołuje też fundamentalistyczne ataki na miejsca kultu, takie jak wysadzanie w powietrze posągów Buddy przez talibów w Afganistanie). Zasadnie można także zapytać, w świetle splątanych losów bohaterów książki, o znaczenie postaci bodhisattwy jako buddyjskiego ideału dobroci i współczucia, który w przekazie społecznym zastąpił czy też wyparł ideał nirwany. Tradycyjnym celem buddyzmu było, jak wiadomo, dostąpienie stanu oświecenia przez wyrzeczenie się woli, wszelkich światowych dążeń

⁵ M. Ondaatje, *Oczy Buddy*, przeł. W. Sadkowski, Warszawa 2000, s. 14.

i pragnień, a tym samym całkowite wycofanie się ze świata w celu praktykowania ascezy i samodoskonalenia (w przestrzeni klasztoru). Bodhisattwa w buddyzmie mahajana jest tym, który odkłada swoje dążenie do przebudzenia (stanu buddy), poświęcając się pracy dla innych, czyli motywowanej miłosierdziem próbie doprowadzenia wszelkich pozostałych istot, przechodzących przez kołowrót wcieleń, do zbawienia⁶. Jest więc rodzajem zwornika między światem świeckim i zakonnym, osobą świątobliwą, działającą z pobudek religijnych dla dobra innych i realizującą istotne wartości moralne przez społeczne zaangażowanie, wskutek raz podjętej decyzji, by nie skupiać się na sobie i nie pomijać cudzego cierpienia. Taki wizerunek religijnej świętości ma zasadnicze znaczenie dla poczynań głównych bohaterów książki, którzy, trzymając się z dala od religijnych zachowań i etykiet, jednocześnie zdają się urzeczywistniać religijne wzorce istnienia oparte na ofiarnej służbie, wyrzuceniu się własnych pragnień, skrajnym poświęceniu i walce o prawdę dla najbardziej skrzywdzonych i straumatyzowanych.

W cytowanym fragmencie, w szczególności w jego oryginalnym brzmieniu, uderza także podkreślenie cielesnej dosłowności gestu niszczenia sakralnych figur. Wydaje się, że jest to scena nie tyle zdemolowania świątyni, ile przemocy, gwałtu, użycia najbardziej wyrafinowanych metod tortur, które pozostawiają za sobą ślady narzędzi, niezagojone rany i cielesne szczątki czy też niewytłumaczalną nieobecność tego, co powinno fizycznie trwać dalej. Nietrudno w tych słowach – kreślących bezpośrednią paralelę między obecnością figur z porządku historyczno-religijnego a ludzką, podatną na zranienie cielesnością – dopatrzeć się aluzji do niespokojnej rzeczywistości Cejlonu z czasów wojny domowej, naznaczonej przemocą i okrucieństwem o niespotykanym zasięgu i natężeniu. Sztuka/religia staje się tu synonimem nietrwałego piękna istnienia czy uświęconego ładu bycia, który rozpada się w obliczu wydarzeń i odkryć pełnych grozy: masakr, porwań, tortur, pojawiania się masowych anonimowych grobów. Co istotne, jest to przemoc pozostająca w bezpośrednim związku z religią i polityką, rozgrywająca się w cieniu procesów postkolonizacyjnych, które obejmują także przemiany rodzimego kultu w trakcie walki narodowowyzwoleńczej (nie bez związku z misjonarskimi ideami kolonizatorów, zarówno religijnymi, jak i świeckimi)⁷. Postsekularyzm i postkolonializm łączą się tu zatem

⁶ Więcej na temat znaczenia postaci bodhisattwy zob. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, przeł. H. Smagacz, Kraków 2000, zwłaszcza s. 66–73 oraz 241–260. Szczegółowe wyjaśnienie różnic między ujęciem bodhisattwy w buddyzmie hinajana i mahajana znaleźć można na stronie internetowej: *Kim jest bodhisattva? Nauki Buddy*, <http://amitaba.republika.pl/bodhisattwa.html> [dostęp: 10.07.2017].

⁷ Na temat zmian, jakie zaszły w XX wieku w buddyzmie Sri Lanki, pisze trafnie Nathan Katz: „Do dystynktywnych cech nowoczesnego syngaleskiego buddyzmu zaliczyć należy: 1) kształtowanie się w reakcji na obce najazdy i interwencje o podłożu politycznym, kulturowym i ekonomicznym, które miały miejsce na Sri Lance; 2) próby zrewitalizowania klasycznej tematyki oraz instytucji w odpowiedzi na te interwencje; 3) ponowne określenie

w mocnym splocie politycznych wydarzeń i narracji, tworząc niezbędne tło dla działań bohaterów powieści, autorskich opisów i komentarzy oraz postmodernistycznych, kalejdoskopowo zmiennych sposobów narracji.

Przytoczona scena skupia jak w soczewce główne wątki książki: funkcjonowanie jednostek i społeczeństw w warunkach skrajnego kryzysu dotykającego podstawowych ludzkich wartości, w tym tych, które wypływają z ustanowionego przez Europę ładu opartego na rozdziale kompetencji między świeckim państwem a religią; odniesienie do etycznych ideałów odziedziczonych po wielkich religiach w rzeczywistości pełnej chaosu i przemocy; konfrontacja europejskiego marzenia o oświeceniu i emancypacji z projektem nowoczesności jeszcze bardziej niedokończonym, tragicznym i wewnętrznie sprzecznym od tego, który miał być realizowany jako triumfalny pochód rozumu w ramach zachodniego świata. Odniesienie do religii, zarówno buddyzmu, jak i przyniesionego niegdyś przez kolonizatorów chrześcijaństwa, jest jednak w powieści nienachalne, subtelne, polega zaledwie na sygnalizowaniu i ciągłym wycofywaniu się ze sformułowanej pozycji. Pokazuje to już mistrzowsko dobrany tytuł książki, zmieniony w polskim przekładzie na formułę bezpośrednio odsłaniającą symbolikę zakończenia i ogłaszającą religijną przynależność tekstu (*Oczy Buddy* to określenie związane z buddyjskim rytuałem malowania oczu posągu, który ma sprawcze działanie tworzenia, ożywiania boskości – a taki epizod wieńczy powieść Ondaatjego). Oryginalne *Anil's Ghost* uwrażliwia natomiast odbiorcę na ślady, pozostałości, widmową obecność i żalobę, często celebrowaną religijnie (jak w otwierającej scenie ekshumacji zmarłych w masowych grobach, przy których czuwają, w modlitewnej pozie, w bólu i oczekiwaniu, członkowie osieroconych rodzin). Duch i uduchowienie, religijna i świecka pamięć jest tym, co nie przestaje nawiedzać i „straszyć” głównych bohaterów w trakcie ich poszukiwań. „Some people let their ghosts die, some don't”, mówi Anil, główna bohaterka książki⁸. Te mnogie „duchy” stają się łącznikiem między idealizowaną przeszłością i bolesną teraźniejszością, wielką tradycją (zmaconą jednak przez obecność kolonizatorów) i procesem gwałtownego rozpadu tablic dawnych zasad w toku krwawej wojny domowej, a także – zwłaszcza dla Anil, powracającej do kraju pochodzenia z bagażem zachodniej kultury i edukacji – między nabytą, świecką mentalnością krytyczną a niemożliwym do wyrugowania społecznym afektem, miłością i współczuciem, rodzącym nie tylko identyfikację, ale i konkretne, duchowo motywowane działania.

przebiegu interakcji pomiędzy wspólnotą buddyjskich mnichów (*Sangha*) a ludźmi świeckimi, prowadzące do zwiększenia roli laikatu w religijnych instytucjach, a także jego aspiracji religijnych” (N. Katz, *The Modernization of Sinhalese Buddhism as Reflected in the Dambulla Cave Temples* [w:] *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, eds. S. Heine, Ch.S. Prebish, Oxford–New York, 2003, s. 27).

⁸ M. Ondaatje, *Anil's Ghost...*, s. 49.

W tym kontekście uderzający jest wybór profesji tytułowej bohaterki, która nie tylko – jako specjalista medycyny sądowej – reprezentuje świat naukowego racjonalizmu, chłodnej anatomicznej analizy, ale także działa misjonarsko w obronie zachodnich wartości, takich jak prawda historii czy prawa człowieka, angażując się w dochodzenia dotyczące mordów i tortur na niewinnych na terenach ogarniętych wojną czy kontrolowanych przez reżimy. Praca na zmarłym ciele okazuje się więc nie tyle próbą rozwiązania detektywistycznej zagadki i ustalenia tożsamości, ile czynnością uwikłaną w emocje, rozpamiętywanie przeszłości i dotykanie ogromu cierpienia, który otaczać musi czyjeś odejście czy (zważywszy na nieznaną los większości ofiar) zniknięcie – tym bardziej że dotyczy kraju pochodzenia, z którym Anil w jakimś stopniu się identyfikuje. Bezradność, kruchość ciała ofiary przemocy, trauma, którą ono milcząco skrywa, domaga się z pewnością odsłonięcia i artykulacji, ale też troski, czułej bliskości i uwagi, pokornego towarzyszenia temu, co niesie ciało jako świadek, otwarta księga ran, złamań, zadanego cierpienia. Towarzystwo ciała, pochylenie się nad zmarłym i jego mikrohistorią, włączenie się w proces przeżywania żałoby, tak jak dzieje się to w wypadku szczątków anonimowej ofiary reżimu, odnalezioną przypadkiem podczas wykopalisk, której Anil nadaje imię, by następnie zrekonstruować tożsamość, nie jest już tylko naukowym dochodzeniem w imię abstrakcyjnie pojętej prawdy. To pełne emocji zbliżenie do ciała, które w miarę rozwoju fabuły wydaje się coraz bardziej zaprzeczeniem naukowego dystansu, by pod koniec, wraz ze śmiercią drugiego z bohaterów powieści, stać się formą celebracji na miarę rytuału religijnego. Nawet jeśli tytułowa bohaterka uczestniczy w tym duchowym obcowaniu jedynie pośrednio – obserwując, współodczuwając, identyfikując się – głęboka refleksja nad wyrwą w bycie, jaka powstała po stracie konkretnego człowieka, nad tajemnicą jego istnienia i odejścia, kieruje nas w stronę ontologii innej niż świecka, materialistyczna. Nie przypadkiem dwukrotnie powtórzona w powieści scena wzięcia umarłego w ramiona (raz jest to szkielet, którego tożsamość jako ofiary przemocy ma być ustalona, drugi raz – ciało zamordowanego archeologa, współprowadzącego to dochodzenie) wzorowana jest na chrześcijańskiej ikonografii. Ondaatje przywołuje tu obraz piety, religijnie uświęconego aktu żałoby, który zawsze ma swój ciąg dalszy – w pamięci i nadziei oplakujących, w otwarciu na to, co rysuje się niejasno na granicy immanencji:

Gamini pochylił się nad ciałem, osłaniając opatrunkami rany Saratha, a popołudniowe światło spowiło obu braci przejrzystym całunem (*the horizontal afternoon light held the two of them in a wide spoke*).

Uważał, że istnieją piety najróżniejszych rodzajów (*There are pietàs of every kind*). Gamini przypomniał sobie piętę seksualną, jaką kiedyś widział. [...] Ale ta pieta rozgrywała się między braćmi. Gamini w tym stanie ducha, w jakim się znajdował, wiedział tylko, że może ona stanowić zamknięcie wszelkich jego stosunków z Sarathem albo też zapoczątkować stałą wymianę myśli między nimi (*And all Ga-*

mini knew in his slowed, scrambled state was that this would be the end or it could be the beginning of a permanent conversation with Sarath). Gdyby się w tamtej chwili nie odezwał do brata, nie wpisał w sytuację, Sarath zniknęłaby na zawsze z jego życia. I on zatem wpisywał się w ramy piety (*So he was too, at this moment, within the contract of a pietà*)⁹.

Kontrakt, na jakim zbudowany jest wizerunek piety, jest kontraktem chrześcijańskim: tulenie i opłakiwanie przedwcześnie utraconej bliskiej osoby, czuwanie przy okaleczonym cierpieniem ciele zakłada każdorazowo rozpacz, poczucie osierocenia i zwątpienia na miarę wielkopiątkowego odejścia Boga-Człowieka, z którego jednak wychodzi się w kierunku nadziei, przeczcucia odnowionej, poszerzonej transcendencji. Ondaatje naznacza swoją powieść tego rodzaju subtelnymi religijnymi znakami, nieoczywistymi śladami boskości, bez pokusy jakiegokolwiek totalizacji, gwarancji pewności czy metafizycznej pociechy. Jest też głęboko świadomy, że o obecności idei religijnych, zwłaszcza chrześcijańskich, może mówić tylko w kategoriach postkolonialnego przemieszczenia. To dlatego wszelkie ich użycie w powieści opatrzone jest natychmiast ironicznym cudzy-słowem. Pieta wprowadzona zostaje najpierw w laickim kontekście seksualnego oddania, by dopiero później przywołać sakralny obraz matki bolejącej nad ciałem syna. Podobnie, gdy główna bohaterka uzasadnia swój misjonarski zapał zidentyfikowania ofiar wojny domowej, wspierając się ewangelicznym imperatywem („A prawda was wyzwoli. Ja w to wierzę”¹⁰), spotyka się z niedowierzaniem i odrzuceniem własnych racji jako wyuczonych i narzuconych z zewnątrz. To, co Anil wydaje się obiektywnym naukowym przekonaniem, wyzwalającym od ślepoty przesądu, dla jej rozmówców na Sri Lance jest właśnie zsekularyzowaną wiarą, efektem zinternalizowania epistemologicznej dominacji dyskursów zachodnich. Z całą pewnością prawda funkcjonuje w lankijskiej rzeczywistości inaczej niż w ramach liberalnego światopoglądu: raz jest funkcją politycznego oportunistu, innym razem doświadczenia mistycznego, nie daje się jednak zawłaszczyć kolonialnej retoryce emancypacyjnej. *Anil's Ghost* zderza zatem ze sobą wielokrotnie dyskursy religijne i świeckie, ale czyni to zawsze na tle skomplikowanych postkolonialnych relacji opartych na różnicach religijnych i etnicznych oraz nacjonalistycznej i fundamentalistycznej przemocy, jaka z nich wyrasta.

Postkolonialna perspektywa szczególnie mocno zakłada zatem potrzebę spojrzenia postsekularnego na związki między nauką, religią, polityką i historią. Bohaterów powieści: wykształconą na Zachodzie patolog Anil, która powraca

⁹ *Idem, Oczy Buddy...*, s. 287; *idem, Anil's Ghost...*, s. 285 [tłumaczenie ostatniego zdania tekstu ze względu na ewidentny błąd poprawione; pierwsze zdanie przekładu jest również wolną interpretacją tłumacza – w tekście nie ma mowy o całunie, a jedynie o kącie padania światła].

¹⁰ *Idem, Oczy Buddy...*, s. 103; *idem, Anil's Ghost...*, s. 98 [tłumaczenie biblijnego cytatu poprawione w brzmieniu Biblii Tysiąclecia, por. J 8, 32: „i poznać prawdę, a prawda was wyzwoli”].

do kraju swoich rodziców, aby prowadzić dochodzenie w imieniu genewskiej organizacji obrony praw człowieka, archeologa Saratha, który nadzoruje jej działania z ramienia rządu, ale ostatecznie staje w obronie jej zasad, płacąc za to najwyższą cenę, oraz jego brata Gaminiego, lekarza, który pracuje do utraty sił, służąc bezinteresownie ofiarom skrytobójczych walk, konfrontuje Ondaatje nie tylko ze zsekularyzowaną zachodnią etyką, niosącą w sobie wciąż chrześcijańskie treści, ale i z kształtującym się pod ciśnieniem idei narodowych buddyzmem i rodzimymi wysiłkami na rzecz prowadzenia świeckiej polityki. Pokazuje to doskonale, że postkolonialnie rozumiany postsekularyzm zderza ze sobą nie tyle religię i sekularność, ile wiele partykularnych form religijnego zaangażowania i świeckiego ładu. W tle gwałtownego etnicznego konfliktu między syngaleską buddyjską większością a tamilską hinduistyczną mniejszością jest jednak również spór religijny, zaostrzony niegdyś wsparciem kolonialnych brytyjskich rządów dla Tamilów, a po odzyskaniu przez Sri Lankę niepodległości uznaniem buddyzmu za religię państwową i wyznających go Syngalezów za prawowitych mieszkańców wyspy¹¹. Buddyjskie wątki pojawiają się więc w książce w kontekście tego dramatycznego, postkolonialnego kryzysu i jednocześnie ujęte zostają w twarde sekularne ramy: głównie dzięki temu, że w duchowych praktykach uczestniczą postaci nieidentyfikujące się z oficjalnym kultem. Do głosu dochodzi tym samym „religijność słaba”¹², pozbawiona roszczeń fundamentalnych, stanowiąca zaledwie próbę odnalezienia duchowego i estetycznego remedium na narastający chaos i nihilizm postkolonialnej rzeczywistości.

Jak zauważa John McClure w swojej analizie powieści, wiele z tych postsekularnych tropów ma neośredniowieczny charakter¹³, prowadząc nas do wysepek świata monastycznego ocalałych pośrodku żywiołu niekontrolowanej polityczno-religijnej przemocy. Ondaatje sięga wielokrotnie do obrazu leśnych klasztorów, miejsc praktykowania ascetycznego monastyzmu, by pokazać wagę i etyczną atrakcyjność tradycyjnej buddyjskiej ścieżki samodoskonalenia, która w obecnych realiach przyciąga także, już bez teologicznego kontekstu, ludzi świeckich. Wielu bohaterów powieści „duchowo zamieszkuje w pobliżu tego, co religijne”¹⁴, czerpiąc siłę z odrzucenia światowych pragnień i ambicji: pogoni za dobrami materialnymi, stabilnym mieszczańskim życiem rodzinnym i zawodowym sukcesem. Wybierają za to wycofanie, ascezę i poświęcenie dla innych jako sposoby wywłaszczenia z „ja” i moralnej rekonstrukcji własnego

¹¹ Szczegółowo pisze na ten temat Manav Ratti we wprowadzeniu do książki *Postsecular Imagination...*

¹² Pojęcia „myśli słabej”, „słabej teologii” i „osłabionej religijności” były szeroko komentowane w literaturze postsekularyzmu. Zob. np. J.A. McClure, *Półwiary...*, zwłaszcza s. 26 i n.; J.D. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, ed. J.W. Robbins, New York, 2007, s. 15–17, 73–77.

¹³ J.A. McClure, *Półwiary...*, s. 233.

¹⁴ *Ibidem*, s. 264.

stosunku do świata. Po części sprzyja temu kontakt z religijnym dziedzictwem. Przebywając w uświęconych miejscach buddyizmu, Anil i Sarath chłoną ich atmosferę ciszy i duchowego pokoju, jednak, ukształtowani przez świadomość procesów sekularyzacyjnych oraz pamięć o złu religijnego fundamentalizmu, czują się niezdolni, by podążać tradycyjną drogą mniszej kontemplacji. Nie ma w nich potrzeby ideowego samookreślenia. Ich wyborem jest raczej społeczny aktywizm i służba prawdzie, która wyzwala i ocala o tyle, o ile staje po stronie najsłabszych i najbardziej podatnych na krzywdę. Tej strategii życiowej, która nie jest ani jednoznacznie religijna, ani na wskroś świecka, patronuje właśnie etyczna postawa bodhisattwy, polegająca na uświęcających siebie działaniach dla innych, motywowanych miłosierdziem i współczuciem. Wydaje się, że podążanie tą drogą odsuwa na plan dalszy religijną obietnicę uzyskania pozaświatowej nagrody, doskonałości i oświecenia, które kończą kołowrót inkarnacji, na rzecz niewielkich, czysto ziemskich, moralnych zwyczajów, których „prawda” jest jedynie cielesna i lokalna.

Ostatecznie, w powieści Ondaatjego to właśnie kwestia prawdy ognisku-je w sobie postsekularną refleksję nad kondycją religii i sekularystycznego ładu w ich wzajemnych, często kolonialnych uwikłaniach. Autor *Oczu Buddy* wygrywa przeciw sobie dwa znaczenia oświecenia – zachodnie, emancypacyjne, demonstracyjnie świeckie oraz mityczno-religijne, przenoszące w wymiar transcendentny, ale służące także doraźnym celom politycznym. Losy bohaterów książki pokazują jednoznacznie, że poznanie prawdy, moment oświecenia, zarówno religijnego, jak i świeckiego, czy to w świecie zachodniej nauki, czy rodzimej tradycji, wiąże się z pokusą totalizacji, niebezpiecznego zaślepienia mirażem wszechwiedzy. Ilustruje to przykład Palipany, lankijskiego archeologa i nauczyciela Saratha, który swoją naukową karierę poświęcił dziełu odzyskiwania i dokumentowania przedkolonialnej świetności kultury Sri Lanki, przy okazji kładąc fundamenty pod rodzimą, niezależną od Europy historiografię. Zaangażowany w syngaleski ruch narodowy Palipana „postrzegał swój kraj w całym bogactwie zjawisk i barw, Europę zaś jako przeludniony półwysep kontynentu azjatyckiego”¹⁵. Rozwijając epigrafikę, sztukę interpretacji starożytnych napisów naskalnych, doszedł jednak do momentu, w którym zobaczył w nich więcej ukrytych treści, niż rzeczywiście dostarczały: wyciągnął wnioski i zbudował teorie oparte na nieudowodnionych powiązaniach. W ten sposób wyłoniła się „niedająca się dowieść prawda”¹⁶, subwersywny kontrdykurs dla oficjalnych ustaleń nauki, ostatecznie przez inne autorytety zdyskredytowany. Palipana nie wycofał się jednak ze swoich kontrowersyjnych twierdzeń, zamiast tego usunął się z życia publicznego, by osiąść w leśnym klasztorze, gdzie, w sędziwym wieku i z pogarszającym się stale wzrokiem, bliski ślepoty, wiódł ascetyczny żywot w towarzystwie pielęgnującej go siostrzenicy. Charakterystyka

¹⁵ M. Ondaatje, *Oczy Buddy...*, s. 81; *idem*, *Anil's Ghost...*, s. 75.

¹⁶ *Idem*, *Oczy Buddy...*, s. 86; *idem*, *Anil's Ghost...*, s. 79.

tego bohatera pokazuje nieustanną grę Ondaatjego z ideami oświecenia, prawdy i ślepoty w kontekście religii i nauki; zderzona tu zostaje zachodnia polityka reprezentacji oparta na kulcie krytycyzmu i obiektywizmu z postmodernistycznym¹⁷, ale i postsekularnym rozpoznaniem elementu konstrukcji, fikcji i wiary we wszelkich totalizujących narracjach, w szczególności tych opartych na micie autentyczności. Prawdą Palipany jest ostatecznie jego ślepota, kompromitacja zapędów do tworzenia wielkiej historii na marginesach narodowo-religijnego mitu i wybór życia zredukowanego do elementarnych potrzeb wedle zasad sekty mnichów z VI wieku, w odosobnieniu i harmonii, która pozwala ocalić duchową integralność: własną i towarzyszącej mu krewnej, ofiary wojennej przemocy. Nawet twarde archeologiczne dowody, szczątki, inskrypcje, ślady i pozostałości dawnego życia prowadzą nieodmiennie do rozpoznania granic naukowego racjonalizmu: prawda zawsze pozostanie przedmiotem wiary, a także uzurpacji. Ociemniałemu, który rozpoznał swoją kondycję, pozostaje życie w prostocie, pozbawione gwarancji pewności, wypełnione służbą innym. „We have never had the truth. Not even with your work on bones”, konkluduje Palipana w rozmowie z Anil¹⁸.

Ślepotą i oświecenie stają się w powieści tropami otwarcie religijnymi w przywołanej już wcześniej centralnej scenie symbolicznej, jaką jest rytuał malowania oczu Buddy, ceremonia *nētra mangala*, związana zżywieniem, uświęceniem i nadaniem rysów boskości wzniesionemu przez ludzi posągowi Oświeconego. O rytuale opowiada, co znamienne, ociemniały Palipana, na podstawie znajomości buddyjskich źródeł:

W noc poprzedzającą malowanie oczu odbywa się ceremonia przygotowania malarza do tego zadania. [...] Oczy muszą zostać namalowane o piątej rano. O godzinie, w której Budda doznał objawienia. Dlatego też ceremonie rozpoczynają się z nastaniem nocy, od recytacji i obrządku w świątyniach. Bez oczu nie ma ślepoty, nie ma nic. Nie ma istnienia. Artysta powołuje do życia widok (*sight*), i prawdę, i obecność. [...] Wzrok ludzki nie może się spotkać z okiem Buddy w trakcie jego tworzenia¹⁹.

Nadanie wzroku postaci Buddy jest zatem figurą objawienia, wejścia w inny ład ontologiczny i jego współtworzenia; boska władza widzenia wiąże się z mocą uobecniania prawdy. Człowiek, jako niedoskonały, może w tym akcie uczestniczyć jedynie pośrednio, przez zniekształcone lustrzane odbicie, które pozwala nadać kierunek ruchom pędzla artysty. Ład estetyczny spoty-

¹⁷ Na temat postmodernistycznego sposobu konstruowania narracji w powieści Ondaatjego, który splata się z wyrażonymi na jej kartach opiniami na temat prawdy, zob. np. R. Mowat, *An Aesthetics of War: The Postcolonial Ethics of Anil's Ghost*, „Journal of Postcolonial Writing”, February 2013, vol. 49, no. 1, s. 32–33.

¹⁸ M. Ondaatje, *Anil's Ghost...*, s. 98; *idem*, *Oczy Buddy...*, s. 103.

¹⁹ *Idem*, *Oczy Buddy...*, s. 100; *idem*, *Anil's Ghost...*, s. 94–95.

ka się z religijnym i zostaje podporządkowany rzeczywistości rytuału jako źródłowej reprezentacji tego, co święte. Tak jest jednak tylko w historycznym opisie. W samej powieści mamy do czynienia z dwukrotnym przepisaniem, rekonstrukcją rytuału, która umieszcza go w kontekście współczesnych ludzkich historii i sekularnych znaczeń. Ananda, rzemieślnik-artysta, uczestniczący w rekonstrukcji tożsamości niewinnej ofiary przemocy na prośbę Saratha i Anil (odtworząc jego twarz, a tym samym „widok, wzrok i obecność”), jest tym samym, który w ostatnich passusach książki przywraca symboliczne istnienie wysadzonemu w powietrze posągowi Buddy, łącząc kamienne elementy z powrotem w całość – teraz już niedoskonałą, niejednorodną, porozcinaną szwami. Sama wizja rekonstrukcji w przejmujący sposób spaja ze sobą traumatyczną rzeczywistość wojny wraz z jej nieustającą przemocą odciskającą się na ludzkich ciałach (także na żonie Anandy) z niedoskonałymi ludzkimi sposobami partycypowania w religijnym ładzie. Budda z widocznymi pęknięciami, złożony z heterogenicznych materiałów, niedoskonały, ale jednak spoglądający na świat z głębokim spokojem, niosący pocieszenie i dysponujący jakimiś niewielkimi mocami uzdrawiającymi, jest symbolicznym ucieleśnieniem roli religii w zsekularyzowanym, doświadczonym dramatem kolonializmu świecie:

Przez wszystkie te miesiące Ananda i dwaj jego najbliżsi współpracownicy skupiali wysiłki na głowie posągu. Użyli do jej zespolenia w całość skalnego lepiszcza. Górna część głowy upodobniła się do quiltu (*Up close the face looked quilted*). Dwaj pomocnicy woleliby nadać jej bardziej niejednorodną fakturę, ale Udugama sprzeciwił się temu. Skoncentrował się na rysach twarzy posągu, nadając im wyraz głębokiego spokoju. [...]

Wielka, poorana bliznami twarz, którą Ananda pomagał spajać, zawdzięczała teraz swą świętość już nie pięknym rysom, lecz nabrzmiałym smutkiem zgrubieniom – dziełu Anandy. Tę świętość kryła w sobie szorstka, pokiereszowana szarość kamienia, ledwie stonowana rzeźbiarską obróbką (*the great scarred face half a mile away, which he had helped knit together from damaged stone, a statue that was no longer a god, that no longer had its graceful line but only the pure sad glance Ananda had found*)²⁰.

Święta twarz zyskuje zatem nowe, ludzkie, nieuchronnie świeckie i zestyzowane oblicze. W trakcie ceremonii wykuwania i malowania oczu, która opisywana jest w ostatniej scenie powieści, dochodzi także do nieoczekiwanej zamiany miejsc, gdy artysta i posąg, wbrew kanonizowanej tradycji zakazującej tego kontaktu, wymieniają się spojrzem. Artysta spogląda na świat

²⁰ *Idem, Oczy Buddy...*, s. 298, 302; *idem, Anil's Ghost...*, s. 298, 302. W polskim tłumaczeniu, jak widać w zestawieniu z oryginałem, fragment ten został poddany daleko idącej modyfikacji.

niejako oczyma Buddy, z jego miejsca, porzucając wzrok pełen kamiennego spokoju i obojętności, na rzecz afektywnego zbliżenia do świata w jego cielesnej postaci, pełnej zarówno radości i piękna, jak i brzydoty oraz cierpienia. Jeśli potraktować tę scenę jako symboliczne zamknięcie książki, to dostarcza ona komentarza nie tylko na temat roli artysty-pisarza w pogmatwanej sytuacji postkolonialnej państwa, ale także opisu funkcjonowania religii innej niż chrześcijańska w postsekularnej, pozaeuropejskiej rzeczywistości. Boskość, zdezonizowana i pozbawiona nimbu niezwykłości, nieuchronnie mediowana jest tutaj przez spojrzenie z wnętrza świeckiej historii, zranione przemocą, również tą dokonaną w imię religii. Wyniosłe spojrzenie z wysoka, sugerujące dystans i dominację, ustąpić więc musi – takie są ostatnie słowa książki – troskliwej dłoni, czułemu dotykowi świata²¹. Niewiele pozostaje z tradycyjnej religii, jak się wydaje, oprócz duchowego ćwiczenia, jakim jest leczenie ludzkich ran, posługa współczucia i miłosierdzia. Ale też obecność religii jako rezerwuaru wartości ma czasem znaczenie zbawienne, ocalające od autodestrukcji, nawet jeśli pozostaje się z tym, co jest gestem czy pomnikiem wiary, w luźnym, pełnym wątpliwości związku: „Jako rzemieślnik (*artificer*) [Ananda] nie celebrował wielkości wiary. Ale był świadom, że jeśli zaniecha swej pracy, stanie się diabłem (*demon*). Wojna tocząca się wokół niego wyzwała demony, rodziła piekło odwetów (*spectres of retaliation*)”²².

Reasumując, *Oczy Buddy* to powieść będąca nie tylko, jak się to często interpretuje, postmodernistyczną deklaracją nieufności do wielkich narracji, ale także, przede wszystkim, postsekularną próbą przezwyciężenia, w warunkach postkolonialnych, epistemologicznej oraz normatywnej dominacji oświeceniowego dyskursu i zakładanych przezeń ostrych podziałów na linii religijne–świeckie. Przezwyciężenie to prowadzi jednocześnie do takiego sposobu myślenia, które pozostaje w nieoczywisty sposób otwarte na różne ontologie i epistemologie, tyleż racjonalistyczne i świeckie, co religijne i hybrydyczne, przy założeniu, że starannie rozpatrywana jest kwestia ich zależności od ośrodków władzy, zarówno obcych, jak i rodzimych. Lektura postsekularna jest przy tym w dużej mierze zainspirowana możliwościami, jakie daje ponowne zaczarowanie świata bez utraty krytycznej świadomości, przemieszczając ideę prawdy i poznania w stronę struktur afektywnych: tajemnicy, zdziwienia, wiary, niepewności, miłości i współczucia. Wydaje się, że tylko tak, przez afektywne identyfikacje i zrodzone z nich praktyki duchowe, literatura może się zmierzyć z postkolonialną traumą, z którą nie radzą sobie modernizujące świeckie dyskursy czy narracje religii instytucjonalnych.

²¹ *Idem, Oczy Buddy...*, s. 303; *idem, Anil's Ghost...*, s. 303.

²² *Idem, Oczy Buddy...*, s. 300; *idem, Anil's Ghost...*, s. 300.

Zakończenie: parę słów o postkolonialnej recepcji postsekularyzmu

Przedstawiona powyżej powieść Michaela Ondaatjego jest dobrym przykładem na to, jak owocna może być próba zastosowania narzędzi postsekularnych, wypracowanych przez liczne grono filozofów, socjologów i literaturoznawców diagnozujących współczesny kryzys sekularyzmu, do analizy skomplikowanych relacji społecznych postkolonialnego świata. Zastosowanie to nie jest jednak niczym oczywistym, choć mogłoby się wydawać, że religia jest jednym z tych zjawisk, które przede wszystkim powinny być podejmowane przez krytyków zajmujących się kulturą państw i narodów postzależnościowych, oprócz etniczności, rasy, płci czy języka, równie mocno uwikłanych w procesy podporządkowywania. Jeśli się tak nie dzieje, jeśli, wręcz przeciwnie, tzw. krytyka postkolonialna od początku stanowi środowisko wrogie dla kategorii myślenia religijnego, nawet nieortodoksyjnego, to zasadnie byłoby zapytać, co jest tego przyczyną. Dlaczego dla tych, którzy w bezsporny sposób postrzegają dyskurs i praktyki modernizacji oraz sekularyzacji jako ze sobą organicznie zrośnięte i narzucone w kolonialnym procesie tworzenia relacji władzy, nie zawsze jasne jest, na czym polega przekroczenie tej postoświeceniowej kondycji i przyjęcie religijności jako pełnoprawnej formy myślenia i odczuwania? Dlaczego postsekularna rozbiórka antynomii sekularyzmu i religii budzi protest, skoro daje ona możliwość walczenia z postkolonialnymi stereotypami, takimi jak uznanie świeckości za dyskurs oświeconej władzy, a religijności za zbiór przednowoczesnych zachowań przypisany podporządkowanym (*subalterns*)? Czy ma to jakiś związek z postkolonialnym dążeniem do znalezienia i wyartykułowania niezależnej, sprawczej podmiotowości, która emancypuje się do samostanowienia przeciwko religii?

Wydaje się, że wiele z wątpliwości żywionych przez teoretyków postkolonialności wobec postsekularnych idei i zjawisk wiąże się wprost z sekularystycznym i humanistycznym zapleczem, jakie uzyskali oni w trakcie swojej zachodniej, eurocentrycznej edukacji. Ujmowała ona nieuchronnie podmiotowość i możliwość jej suwerennej artykulacji (także, i przede wszystkim, politycznej) w kategoriach emancypacyjnych, a więc oświeceniowych, w powiązaniu z odrzuceniem wszelkich form zniewolenia umysłu, heteronomii, zamknięcia. Autonomiczne posługiwanie się rozumem, autorefleksyjną dojrzałość odbierano więc, jak w słynnym esejju Kanta o Oświeceniu, jako uwarunkowane odrzuceniem przednowoczesnych więzów społecznych, w tym autorytetu i religii. Z tego powodu każdy powrót do religijnych sposobów myślenia mógł się jawić jako zagrożenie dla walki o polityczną niezależność i odwrót od ustaleń *secular criticism*. Dyskurs religijny ukazywany był nierzadko, cytując słowa Edwarda Saïda z książki *The World, the Text, and the Critic*, jako „czynnik sprawczy zamknięcia, blokujący dalsze dociekania, wysiłki i całe przedsięwzięcie krytyczne z powodu nadmiernego szacunku dla autorytetu tego, co pozaludzkie,

nadprzyrodzone i pozaświatowe”²³. Nawet minimalna dawka teologii, którą Piotr Bogalecki wskazuje jako jeden z podstawowych wyznaczników postsekularyzmu²⁴, kojarzona była ze skłonnością do przyjmowania rozwiązań dogmatycznych. Z drugiej strony, eurocentryczne ramy teorii sekularyzacyjnych, dowód przywiązania do paradygmatów kolonialnych, stanowiły od początku ciężar i problem. Tę ambiwalencję widać w poniższym zapytaniu o zasadność łączenia rozważań postsekularnych i postkolonialnych:

Większość z tego, co stanowiło do tej pory impuls dla studiów postkolonialnych – jak na przykład mocno odczuwana potrzeba rozważenia, w jaki sposób opozycja kolonizator/kolonizowany problematyzowana jest przez płęć, seksualność, przynależność klasową i otoczenie przyrodnicze – musi, jak sądzę, być pojmowane także (pomimo trudnej do wykorzenia podejrzliwości dyscypliny wobec postępu) jako coś, co posuwa ją *naprzód*. Czy to samo da się powiedzieć o „krytyce” sekularyzmu? [...]

Oczywiście, dotkliwa ironia kryje się w tym, że owe kwestie mogą być formułowane jedynie dzięki zasługom (nadal dosyć odkrywco brzmiącej) kosmopolitycznej krytyki eurocentryzmu, przeprowadzonej głównie przez sekularystów w rodzaju Saida, Gayatri Spivak, Immanuela Wallersteina i Samira Amina. Jest tak, jakby siły sekularne nierozważnie ruszyły z ofensywą i nagle zostały otoczone przez przeważające liczebnie armie tych kultur, dla których walczyły o przyznanie (przeciwstawiając się w tym misyjnie ukierunkowanemu chrześcijaństwu, obok innych form etnocentrycznej ignorancji) równego (prawa) głosu²⁵.

Nie wchodząc w szczegóły przedstawionego rozumowania, które analizuję gdzie indziej²⁶, warto zauważyć, że świeckość postkolonialnej metodologii była dotąd niezmiennie postrzegana jako gwarancja jej *naukowego*, obiektywnego statusu, zapewniając rację bytu firmowanemu przez nią krytycznemu przedsięwzięciu. Tego, jak zauważa autor powyższej wypowiedzi, nie sposób zanegować, przechodząc na pozycje przyjazne religii. Tym samym krytyka postkolonialna wikła się nadal w debatę sekularyzacyjną, jej sposoby wartościowania i dualistycznego postrzegania, które skazują fenomeny wiary na pozostanie na marginesach naukowej konceptualizacji. Wydaje się jednak, że postsekularyzm jako formuła wieszcząca przekroczenie ograniczeń postświeceniowych sposobów myślenia stwarza właśnie unikalną szansę wyjścia z tej aporii. Jednym z możliwych rozwiązań jest tutaj dostrzeżenie sekularyzmu jako zjawiska wielotorowego, wielogłosowego, obejmującego w istocie liczne partykularne

²³ E.W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass. 1983, s. 290.

²⁴ P. Bogalecki, *op.cit.*, s. 16–17.

²⁵ B. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?*, „boundary 2” 2013, vol. 40, no. 1, s. 252.

²⁶ Zob. A. Mitek-Dziemba, *Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach „secular criticism”*, „Er(r)go” 2018, nr 37.

próby konstruowania świeckiego narodowego ładu, tyleż na podstawie źródeł kolonialnych, chrześcijańskich, europejskich, co rodzimych, funkcjonujących w społeczeństwach postkolonialnych. Podobnie łągodzona jest druga strona dychotomii: religia, w szczególności w warunkach narodowyzwoleńczej walki, nie stanowi monolitu, lecz jawi się jako złożony czynnik w grze między kolonizatorami, kolonizowanymi elitami i rdzenną ludnością, grze, która znajduje swoje przedłużenie w realiach społecznych po odzyskaniu niepodległości²⁷. Nieoczywista jest też natura sekularystycznej dominacji ze względu na to, że samo panowanie świeckiego racjonalizmu nigdy nie stało się w Europie faktem dokonanym (wśród teoretyków nowoczesności przeważa raczej teza, że mamy bardziej do czynienia z niedokończonym projektem niż całkowitą zmianą paradygmatu: „Zachód nigdy nie był konstytutywnie świecki, zaś nie-Zachód nigdy nie był konstytutywnie religijny”, pisze Bruce Robbins²⁸). Wreszcie refleksja postsekalarna jest tak cenna, gdyż otwiera ona metakrytyczny namysł nad ramami normatywnymi, które kształtują postkolonialne zmagania z wartościowaniem narzuconym przez sekularyzm. Nawet jeśli, jak obawia się tego autor cytowanego artykułu, metodologia postkolonialna traci, w rezultacie zakwestionowania binarnych rozróżnień, część swojego oświeceniowego, obiektywistycznego ugruntowania, zyskuje przez to unikalną możliwość zapytania o to, co wyniosło świeckie narzędzia krytyczne do nadrzędnej pozycji. Co dzieje się z religijnym sposobem myślenia, gdy wchodzi on w obszar zdefiniowany przez, jak pisze Judith Butler, pojęcia sekularne, w tym zwłaszcza ideę niezależnej podmiotowości oraz powiązanej z nią liberalnej ontologii i epistemologii?²⁹ Jak przyjęty i zinternalizowany system moralnej ewaluacji fenomenów religijnych i świeckich, także w środowisku postkolonialnej krytyki, wpływa na sposoby teoretyzowania ich wzajemnych relacji?

Jak się wydaje, pytań stojących przed postkolonialnym postsekularyzmem jest jeszcze więcej. Nie ulega jednak wątpliwości, że możliwość zderzenia teologicznej „myśli słabej”, wypracowanej przez postchrześcijański Zachód, z nieeurocentrycznymi, ale kolonialnie ukształtowanymi ujęciami relacji religia–świeckość, mogłaby być korzystna i dobroczynna dla obu stron, dając impuls do cennego wzbogacenia tego, co postsekalarne, i do pełniejszego pomyślenia tego, co postkolonialne. Dotąd bowiem, najwidoczniej, „badacze zajmujący się sekularyzmem nie poświęcili wystarczającej uwagi kontekstom i krytykom postkolonialnym, zaś uczeni badający postkolonialność nie po-

²⁷ Tę dekonstrukcję opozycji świeckie–religijne poprzez strategię zwielokrotniania i niuansowania ilustrować ma właśnie postsekalarna lektura powieści Ondaatjego, podjęta w niniejszym artykule.

²⁸ B. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?...*, s. 259.

²⁹ Zob. J. Butler, *The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood* [w:] T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley–Los Angeles–London 2009, s. 103–106.

święcili dosyć uwagi złożonym wymiarom religii”³⁰. Wzajemne rozpoznanie i uznanie wspólnoty tych dwóch metodologii badawczych, lekcja czytania jednej przez pryzmat założeń drugiej, może być szansą nie tylko dla studiów literaturoznawczych, ale i dla szeroko pojętej praktyki politycznej.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Bogalecki P., *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.
- Butler J., *The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood* [w:] T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley–Los Angeles–London 2009.
- Caputo J.D., Vattimo G., *After the Death of God*, ed. J.W. Robbins, New York 2007.
- Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1.
- Katz N., *The Modernization of Sinhalese Buddhism as Reflected in the Dambulla Cave Temples* [w:] *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, eds. S. Heine, Ch.S. Prebish, Oxford–New York 2003.
- Knapek R., *Tropy sekularyzacji w prozie dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 2016.
- Lloyd V.W., Viefhues-Bailey L., *Introduction: Is the Postcolonial Postsecular?*, „Critical Research on Religion” 2015, vol. 3 (1).
- Mahmood S., *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?*, „Critical Inquiry” 2009, vol. 35, no. 4.
- McClure J.A., *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, Athens 2012.
- McClure J.A., *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, przeł. T. Umerle, Kraków 2016.
- Mitek-Dziemba A., *Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach „secular criticism”*, „Er(r)go” 2018, nr 37.
- Mowat R., *An Aesthetics of War: The Postcolonial Ethics of Anil’s Ghost*, „Journal of Postcolonial Writing”, February 2013, vol. 49, no. 1.
- Ondaatje M., *Anil’s Ghost*, New York 2000.

³⁰ V.W. Lloyd, L. Viefhues-Bailey, *Introduction: Is the Postcolonial Postsecular?*, „Critical Research on Religion” 2015, vol. 3 (1), s. 17–18.

- Ondaatje M., *Oczy Buddy*, przeł. W. Sadkowski, Warszawa 2000.
- Ratti M., *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature*, New York–London 2013.
- Robbins B., *Is the Postcolonial Also Postsecular?*, „boundary 2” 2013, vol. 40, no. 1.
- Said E.W., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass. 1983.
- Williams P., *Buddyizm mahajana*, przeł. H. Smagacz, Kraków 2000.