

Danuta Sosnowska  <https://orcid.org/0000-0001-6059-7548>  
Uniwersytet Warszawski  
danso2@go2.pl

## Wiara i jej widma. Na marginesie monografii *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*

**Faith and Its Phantoms: On the Margin of the Monograph *Literature and Religion. Challenges of the Secular Age***

**Abstract:** The article presents the two-volume publication *Literature and Religion. Challenges of the Secular Age* (Kraków 2020) as an innovative analysis of the Polish literature after 1945, in which new concepts of researching religiousness and secularity – mostly the works of Charles Taylor – were used. It was highlighted that the literature reading presented in the monograph modifies the image of Polish culture, whose characteristic feature is identified as religiousness. Referring back to important discussions and texts on the topic of secularisation, an extended understanding of religiousness taken out of the confession formula was applied. Such approach enables an interesting reading of works of such authors as Witold Gombrowicz, Miron Białoszewski, Stanisław Lem and Marian Pankowski, which enriches the range of Polish attitudes towards faith. The author of the article notes the work's division into two volumes: the first volume presents the methodologies and the theoretical approaches to literature and religion; the second volume is dedicated to the analysis of the oeuvres of the specific writers. Thanks to it, the reader receives a compendium on the topic signalled in the title, which provides the overview of theories and methodological tools as well as examples of new readings of Polish literary works.

**Keywords:** religion, literature, Polish culture, post-secularism, Charles Taylor, Czech "ateism"

**Streszczenie:** W artykule przedstawiono dwutomową publikację *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* (Kraków 2020) jako nowatorską analizę polskiej literatury po roku 1945, w której wykorzystano nowe koncepcje badania religijności i sekularyzmu, przede wszystkim prace Charlesa Taylora. Podkreślono, że zaprezentowane w monografii odczytanie literatury modyfikuje też obraz polskiej kultury, za której cechę charakterystyczną uznaje się religijność. W odwołaniu do ważnych dyskusji i tekstów na temat sekularyzacji w publikacji zastosowano rozszerzone rozumienia religijności, wyjęte z formuły konfesyjnej. Pozwala to na ciekawe odczytania dzieł takich pisarzy, jak Witold Gombrowicz, Miron Białoszewski, Stanisław Lem, Marian Pankowski, wzbogacające paletę polskich postaw wobec wiary. Autorka artykułu zwraca uwagę na dwutomowy podział pracy: tom pierwszy prezentuje metodologie i teoretyczne ujęcia zagadnienia literatury i religii; tom drugi – analizy twórczości konkretnych pisarzy. Dzięki temu czytelnik otrzymuje kompendium sygnalizowanego przez tytuł zagadnienia, które daje mu zarówno przegląd teorii i narzędzi metodologicznych, jak i przykłady czytania na nowo dzieł literatury polskiej.

**Słowa kluczowe:** religia, literatura, kultura polska, postsekularyzm, Charles Taylor, czeski „ateizm”

Moją lekturę imponującej, dwutomowej publikacji *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* (Kraków 2020) z pewnością określiło zainteresowanie przejawami religijności w czeskiej kulturze. Zajmuję się tym zagadnieniem od kilku lat<sup>1</sup>, toteż konfrontacja własnego podejścia do tematu z bogactwem ujęć i koncepcji zawartych w dziele wydanym przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego była dla mnie frapującym spotkaniem intelektualnym. Subiektywizm takiego podejścia do lektury usprawiedliwia fakt, że książka, całościowo licząca ponad 1600 stron, wymusza na czytelniku wyłonienie tego, co dla niego najważniejsze. Pełny opis zawartej w niej problematyki zwyczajnie nie jest możliwy. *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* to wielość wypowiedzi na temat tytułowego zagadnienia, przy czym głosy mieszają się w polifonicznej różnorodności, pokazując mnogość stanowisk i poglądów. Redaktorzy książki: Agnieszka Bielak, Tomasz Garbol, Łukasz Tischner wykorzystali w pracy między innymi ankietę, jako jeden ze sposobów zbierania opinii badaczy zaproszonych do projektu, a studiowanie jej wyników utwierdza w przekonaniu, że odpowiedzi na precyzyjnie zadane pytania, „mapujące” wiele problemów związanych z literaturą i religią, nie składają się na jednorodną koncepcję. Nie to zresztą było celem twórców książki, przeciwnie – chcieli oni ukazać problem właśnie w jego „polifoniczności”.

Choć więc staram się oddać książce sprawiedliwość, odnotowując to, co uznałam w niej za najważniejsze, bez wątpienia najwięcej uwagi poświęcam zagadnieniom, które uznałam za inspirujące w badaniu religijnych aspektów czeskiej kultury. Zresztą w tym także widzę znaczenie publikacji *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* – mówi ona o polskiej kulturze, ale stawia pytania i proponuje rozstrzygnięcia stymulujące również wtedy, gdy wkraczamy na inne pole kulturowe. Jako bohemistka doceniam to tym bardziej, że w dziedzinie eksplorowania związków literatury i religii w czeskim literaturoznawstwie jest wiele do zrobienia. Od roku 1989 w Czechach trwają intensywne badania modyfikujące utrwalony obraz radykalnie świeckiego społeczeństwa czeskiego, jednakże są one prowadzone głównie w obszarze socjologii i historii. W dziedzinie literaturoznawstwa największym osiągnięciem jest gigantyczna (blisko

<sup>1</sup> Piszę obecnie książkę poświęconą relacji religii i czeskiej kultury. Wcześniej opublikowałam między innymi *W proteście przeciwko „letniej wierze”. Modernizm i Kościół w czeskich poszukiwaniach nowoczesnej formuły religijności* (2017); *The Experience of Faith in Czech Literature after the Turn of 1989 on the Example of Angel by Jáchym Topol and Mefitis by Martin Komárek* (2018); *Postsekularyzm jako propozycja badania czeskiej literatury po roku 1989 – rewizje obrazu czeskiej (nie)wiary* (2018); artykuły między innymi na temat twórczości Bohumila Hrabala, Jáchyma Topola, Josefa Váchala; byłam współredaktorem książki *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought* (2018) wespół z Eweliną Drzewiecką, z którą redagowałam też monograficzny numer pisma „Slavia Meridionalis” (2020) poświęcony związkowi intelektualistów z „tym, co religijne”. Najnowsza publikacja: *Wiara wymaga rewolucji: aktywne chrześcijaństwo J. Floriana. Analiza projektu czeskiego myśliciela w kontekście kulturowych koncepcji Floriana Znanieckiego* (2021).

3000 stron), trzynomowa monografia *Česká katolická literatura* Martina C. Putny<sup>2</sup>, ale to publikacja kontrowersyjna. Zastosowanie wyznaniowego klucza sprawiło, że poważna część czeskiego piśmiennictwa okazuje się katolicka, a w publikacji znaleźli się nie tylko autorzy i dzieła pasujące do podobnej taksonomii, ale także teksty i twórcy, którzy traktowani jako „katolicy” skłaniają do zadania pytania: co to oznacza i według jakich kryteriów podobne zaszeregowanie zostało dokonane? Dość powiedzieć, że „katolickim” autorem w ujęciu Putny staje się między innymi Czesław Miłosz i nie towarzyszy temu żaden komentarz, który zwracałby uwagę, że wyznaniowe potraktowanie dorobku polskiego noblisty może upraszczać jego dzieło. Czytałam zatem *Literaturę a religię* z żywym zainteresowaniem nie tylko tym, jak ukazuje ona polską literaturę, a jak za chwilę zasugeruję również polską kulturę, czytałam ją, stosując odwołania do czeskiej kultury. Okazuje się bowiem, że ujęcia religijności zaprezentowane w książce *Literatura a religia* mogą być ciekawym kontekstem postrzegania kultury naszych południowych sąsiadów.

Zacznijmy jednak od tego, w jaki sposób publikacja pod redakcją Agnieszki Bielak, Tomasza Garbola i Łukasza Tischnera, przedstawiając powiązania literatury i religii, modyfikuje zarazem obraz polskiej kultury. Deklaracja, iż otrzymujemy „nową historię literatury polskiej drugiej połowy XX wieku” (II, s. 13) nie jest stwierdzeniem „na wyrost”. Co więcej, przyjęta perspektywa badawcza, powiązana z nowym postrzeganiem religii i sekularyzacji we współczesnym świecie (kluczowe dla twórców książki są prace Charlesa Taylora), pozwala inaczej spojrzeć na religijność naszego kraju, tradycyjnie uznawaną za znak firmowy tego, co polskie. Niestety, powiązaniu religijności z polskością często towarzyszy stereotypizacja: religijne oznacza katolickie, a krytycy dodają: ludowe, dewocyjne etc. Co ciekawe, model katolicyzmu ludowego bywa też wskazywany za wzór „prawdziwej” polskiej wiary: jako „prosta”, oczyszczona z inteligenckich miazmatów miałaby być wiarą „właściwą”. Książka *Literatura a religia* uświadamia bogactwo literackich zapisów doświadczeń religijnych, daleko wykraczających poza schematyczny obraz polskiej religijności. Ponadto przypomina nam „niedoczytanych” polskich autorów, którzy toczyli boje z obrazem „wiary prawdziwej”, co przy okazji uświadamia, jak łatwo polska opinia publiczna wzburza się na obcą krytykę „tego, co polskie”, ignorując własne głosy podniesione w tej sprawie.

Gdy w roku 2009 czeski rzeźbiarz David Černý<sup>3</sup> przedstawił instalację *Entropa*, w Polsce zawrzało. Wizja naszego kraju prezentowała szare kartoffisko, na

<sup>2</sup> M.C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, wyd 1, Praha 1998; tenże, *Česká katolická literatura 1918–1945*, Praha 2010; tenże, *Česká katolická literatura 1945–1989*, Praha 2017.

<sup>3</sup> David Černý (ur. 1967) czeski rzeźbiarz, autor dzieł, które w Czechach wywołały szeroką dyskusję. Uważa się, że jego twórczość wpływa na czeską kulturę i na czeskie dyskusje społeczne, ich styl i kierunki. Najwięcej rzeźb artysty znajdziemy w przestrzeni publicznej Pragi, a jego instalacje od wielu lat stanowią stały punkt programu turystów z całego świata, między innymi rzeźba *Kůň* („Koń”) z roku 1999. Ironiczne dzieła artysty, pełne drwiny z narodowego patosu i pozorów

którym duchowni nie tyle „wznoszą flagę ruchu LGBT”, jak dziś możemy przeczytać w Wikipedii, ile starają się ją zatknąć na grobie usypanym w centrum rzeźzonego kartofliska. Nie przypominam sobie, by ktoś z oburzonych wspomiał wówczas, że ludową religijność „Kartoflanii”, czyli Polski, krytykował dużo wcześniej Marian Pankowski – polski pisarz emigracyjny.

Właśnie Pankowskiemu poświęcony został jeden z artykułów (autorstwa Kariny Jarzyńskiej), prezentowanych w drugim tomie publikacji, gdzie problem „literatura a religia” odniesiono do konkretnych zjawisk w polskiej literaturze po roku 1945. Redaktorzy dzieła nie uciekli w bezpieczniejszą sferę „sacrum i literatury”, aczkolwiek ta problematyka omawiana jest w pierwszym tomie monografii, poświęconym zagadnieniom teoretyczno-metodologicznym. Tam przedstawiono między innymi polskie, powojenne badania sacrum prowadzone jeszcze w PRL, gdy programową postawą miał być oświecony ateizm. Wybór pojęcia sacrum, jako terminu szerszego, byłby dla redaktorów publikacji wyjściem bezpiecznym. Bo złożenia myślowe, „Gombrowicz i religia”, „Białoszewski i religia”, „Lem i religia”, „Pankowski i religia”, a w drugim tomie artykuły poświęcone religijności w dziełach między innymi tych właśnie pisarzy, prowokować mogą zdziwienie i pytanie, o jakiej religijności mówimy w tym wypadku. Wskazane nazwiska nie wyczerpują listy twórców „podejrzanych”, gdy ich dzieło badamy w powiązaniu z religijnością. Przecież obca była im apologia chrześcijaństwa, nierzadko bezpardono-wo je atakowali, a sami deklarowali się jako niewierzący, co najwyżej agnostycy. Krakowska publikacja przekonuje jednak, że rozważenie wzmiankowanych dzieł i autorów właśnie w kontekście pytania o religijność, a nie tylko o sacrum czy metafizykę, przynosi ciekawe rezultaty, stając się zarazem diagnozą polskiej kultury w jej religijnych poszukiwaniach.

Przemieszczę się teraz na pole czeskiej kultury zastanawiając się, w jaki sposób przyjęte w *Literaturze i religii* podejście badawcze, znacznie rozszerzające rozumienie religijności, może znaleźć zastosowanie w innym obszarze kulturowym. W czeskich pracach powstających po roku 1989 podkreśla się specyfikę ateizmu tej społeczności. Jeszcze przed pierwszą wojną, gdy rozpoczął się proces sekularyzacji czeskiego społeczeństwa, w nikłym procencie do głosu doszedł ateizm twardej, pojmowany w marksistowskim sensie, czyli po prostu oznaczający materializm<sup>4</sup>. W absolutnej większości ateizm deklarowali wówczas ludzie kontestujący przynależność do formalnie uznanych Kościołów, co nie świadczyło o braku religijności ani nawet nie oznaczało ograniczenia postawy do mglistej otwartości na sacrum i metafizykę. Część z tych ludzi wiedziała, w co wierzy<sup>5</sup>, część zaś wie-

---

wartości, które czci się, ale są to tylko puste formy, stanowią wyzwanie dla populistów, którzy cynicznie posługują się hasłami ochrony konserwatywnych racji.

<sup>4</sup> Przykładowo publikacje: D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2009; *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, red. T. Halík, P. Hošek, Washington 2015.

<sup>5</sup> O zjawisku „innych wiar” pisałam między innymi w artykule *W proteście przeciwko „letniej wierze”. Modernizm i Kościół w czeskich poszukiwaniach nowoczesnej formuły religijności*. W tekście ukazywałam znaczenie spirytualizmu w międzywojennej Czechosłowacji, gdzie zjawisko to

działa, w co nie może wierzyć, prowadząc dramatyczne walki z obowiązującym kodem wiary, jaki narzucała konkretna konfesja<sup>6</sup>. Współcześnie opis postaw religijnych w Czechach stał się jeszcze bardziej skomplikowany, skłaniając badaczy do zastosowania terminu „szara strefa”<sup>7</sup> – w czasach komunizmu używano go do oznakowania kultury „pomiędzy” tym, co oficjalne, a tym, co drugoobiegowe. Dziś używa się go w odniesieniu do ludzi, którzy „nie mieszczą” się w wyznaniu, ale też nie da się ich zamknąć w „worku” ateizmu. Zdaniem badaczy, w tym dobrze w Polsce znanego Tomáša Halíka, dotarcie do ludzi z „szarej strefy” jest wyzwaniem dla Kościoła. Nie chodzi tu o zadanie misyjne w dawnym stylu, czyli jednostronne nawracanie „owieczek”<sup>8</sup>. Wątpliwości i niepokoje ludzi z „szarej strefy” powinny żywo interesować Kościół, między innymi – piszę między innymi, choć to arcyważny problem – zwracając uwagę na kwestie religijnej narracji, także w jej warstwie wizualnej, której tradycyjna postać zwyczajnie się zużyła. Jak palący to problem, przekonałam się, pokazując studentom obrazy czeskiego malarza Jana Zrzavego. W okresie międzywojnia należał on do grupy Sursum, eksplorującej chrześcijański mistycyzm, ale też okultyzm, teozofię i magię. Uderzyła mnie studencka reakcja na malowane przez artystę anioły – dziwne i dalekie od tradycji „anielskich” reprezentacji. One się podobały, bo jak ktoś skomentował, „kto by dziś wierzył w tłuste putta”.

Podczas lektury dwu tomów publikacji *Literatura a religia* zastanawiałam się, czy cechy, które czescy badacze wskazują jako specyfikę „ich” ateizmu, nie odnoszą się do znacznie szerszego zjawiska. Idąc tym tropem, należałoby „ateizm” rozpatrywać w polu walki z religią, ale nie religią w ogóle, raczej z jej spetryfikowanym, naiwnym językiem, z jej ideologiami, z teologicznym przesłaniem, które

---

cieszyło się nadzwyczajną popularnością i co charakterystyczne, miało też swoją ludową formułę, na tyle atrakcyjną, że identyfikowały się z nią tysiące wyznawców, i na tyle zasobną, by utrzymywać wiele domów wydawniczych i prowadzić imponującą w skali europejskiej działalność publikacyjną.

<sup>6</sup> Czeski ateizm był przede wszystkim antyklerykalizmem, a także rezultatem przegranej modernizmu katolickiego, który nie tylko nie doprowadził do postulowanej reformy Kościoła (czescy katolicy byli bardzo zaangażowani w ten ruch), ale skutkowało usztywnieniem jego stanowiska. Por. *Český ateismus: příčiny, klady, záporý: sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 24.–28. ledna*, red. K. Michal, Benešov 2006 oraz *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*, S. Balík, L. Lukáš, J. Hanuš, M. Vlha, Praha 2015.

<sup>7</sup> Terminem tym często posługuje się T. Halík. Por. tenże, *Rozhovor s Jakubem Hučným pro časopis „Psychologie „dnes”*, prosinec 2003, <http://halik.cz/cs/tvorba/rozhovory/text/clanek/134/>, dostęp: 12.10.2021.

<sup>8</sup> Por. *A Czech Perspective on Faith...*, dz. cyt. Najwięcej informacji na ten temat znajdujemy we wprowadzeniu (*Introduction*) pióra Pavla Hoška oraz w rozdziale drugim jego *The Catholic Church and Czech Society before and after the Fall of Communism*; w rozdziałach trzecim i czwartym napisanych przez Tomáša Halíka (*Europe between Laicity and Christianity* oraz *The Myth of the ‘Nonreligious Age’: A Sociocultural Transformation of Religion in Modernity*), a także w rozdziale piątym: Martin Kočí – *A Postmodern Quest: Seeking God and Religious Language in a Postmodern Context*. W opisie specyfiki czeskiej religijności Hošek przywołuje sformułowanie często wykorzystywane przez Halíka: *simul fidelis et infidelis* (tamże, s. 3).

przestało być zrozumiałe. Granice tego walecznego pola byłyby jednak oflankowane przeciwko twardemu ateizmowi (czyli materializmowi). „Twardo laickie” tłumaczenia istoty świata i ludzkiego losu puentuje pytanie Adorna: „A więc to wszystko?” (II, s. 185), sugerujące niemożność przystania na takie wyjaśnienie. Niezgoda na materializm nie implikuje jednak (a ściślej: nie zdarza się to często) zwrotu ku konfesyjnej religijności, sprzyja natomiast powstawaniu różnych form i „stopni” obcowania z religijnością<sup>9</sup>. I choć we wstępie książki *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* pisze się o „mapowaniu wiary i niewiary” (II, s. 8), to intencja i interpretacyjna praktyka autorów tekstów nie poddaje się alternatywie albo, albo. Raczej przedstawia różne fazy i formy doświadczania wiary. „Bluźniercze”, gdy liturgia bez Boga, czarna liturgia, jest tyleż unicestwieniem Boga, ile pragnieniem by Boga wskrzesić, wytworzyć, uobecnić (II, s. 32) – to pokazuje artykuł na temat Mirona Białoszewskiego. „Sieroco”, gdy literatura rejestruje przeżycie wygnania, odseparowania, a zarazem ukazuje wyjście poza sztywne narracje, ujawnia „strategie jąkania” (II, s. 26), lepiej przystające do sytuacji zwrotu do Boga niż płynna modlitwa – to pokazuje artykuł poświęcony Stanisławowi Barańczakowi. „Hazardowe” – gdy przyjmuje się pewną hipotezę transcendencji ze świadomością jednak, że porzucenie ukształtowanej religii jest warunkiem (ewentualnego) usłyszenia Boga? Głosu? – to wybrzmiewa w artykule poświęconym Witoldowi Gombrowiczowi. Gdybym miała szukać plastycznej metafory dla tego, co obrazują teksty zebrane w drugim tomie, to przywołałabym *Akt schodzący po schodach* Marcela Duchampa. Analizy dzieł różnych pisarzy składają się na ruch „do” i „od” Boga, a my obserwować możemy różne etapy tego „aktu”, ze świadomością, że dopiero wspólnie konstytuują one pewną całość.

Każdy z tekstów zamieszczonych w drugim tomie byłby wart osobnego omówienia i to na pewno większego niż kilka zdań, które mogłam mu poświęcić, jednakże ograniczenia objętości tekstu sprawiają, że tylko sygmalnie odwołałam się do kilku artykułów. Konkludując omówienie drugiego tomu publikacji *Literatura a religia wyzwania epoki świeckiej*, chciałabym sformułować dwie uwagi. Jedna dotyczy obecności formuły *etsi Deus non daretur* (Gdyby nawet Boga nie było) odczytywalnej nie tylko w artykułach, które bezpośrednio przywołują idee niemieckiego teologa i ewangelickiego duchownego Dietricha Bonhoeffera. Ta formuła, najbardziej wyrazista w tekstach poświęconych artystom sceptycznym lub walczącym z religią, uświadamia, że intelektualne zwątpienie w istnienie Boga, a nawet więcej – gorzkie, głęboko odczuwane podejrzenie, że Go nie ma, nie usuwa pytań o Boga. I buntu przeciwko temu, jak nauczono nas

<sup>9</sup> Pod tym względem mapa religijności współczesnych Czech prezentuje się szczególnie barwnie, obejmując zjawiska, które w Polsce nie mogłyby zostać uznane za poważne, na przykład ruch wyznawców religii Jedi (jediizm) nawiązujących do filmu *Gwiezdne wojny* czy różne, wymyślone religie ufologiczne, wśród których uwagę zwraca ruch *Vesmírní lidé*. Uproszczeniem, a wręcz błędem byłoby traktowanie takich zjawisk jako zabawy religią czy zabawy w religię. Por. też: D. Hamplová, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha 2013. Aczkolwiek socjolog Dušan Lužný uważa, że termin „religia” jest współcześnie nadużywany przez badaczy.

myśleć o nim i wyobrażać go sobie, a wreszcie pytać, gdzie jest i jaki jest, skoro nie jest taki, jak to wynika z odruchowo klepanych paciery. Obecność Bonhoffera ujawnia się przede wszystkim w horyzoncie pisarzy dystansujących się od konfesji lub wojujących z nią, myślę jednak, że jego cień pozostaje obecny także w twórczości tych artystów, których szala wiary i zwątpienia przechylała się jednak ku wierze.

Druga uwaga uzupełnia poczynione już wcześniej spostrzeżenia, że publikacja oferuje nowe spojrzenie na literaturę, ale też na polską kulturę w tym zakresie, który dotyczy religijności. Jeśli przyjmujemy, że ta ostatnia oznacza nie tylko zgodę, ale także bunt; nie tylko pewność, ale i niepokój, zwątpienie, negację, to uzyskujemy obraz, który przeczy wąskiemu rozumieniu „polsko-katolickiej” duchowości. Zebrane w dwu tomach teksty naruszają przekonanie, że religia to wyznanie, Kościół i jego dogmaty. Nie jest to odkrycie nowe, a głosy protestu przeciwko ograniczaniu polskiej religijności do ludowego katolicyzmu formułowano wielokrotnie, w tym jednak wypadku świadczą o tym praktyki ważnych polskich tekstów literackich. To dystansuje nas od jednoznacznego obrazu tradycyjnie katolickiej Polski, gdzie religijność mierzona jest probierzem lojalności wobec Kościoła, wyznania i respektowania jego reguł, nawet jeśli to respekt powierzchowny. To nie znaczy, że religijność bardziej tradycyjna została z perspektywy książki wykluczona, nie jest w niej jednak podstawowym punktem odniesienia. Tak jak istnieje widmo optyczne, tak *Literatura a religia* oferuje „widmo wiary”: od postaw wierzących (ludowo lub intelektualnie) po „chrześcijaństwo agnostyków”, a także tych, którzy kierują nas ku „Bogu ateistów”, czy wreszcie ukazują doświadczenia wiary przekraczające granice wyznań i kultur (inspiracje Wschodem).

Niewątpliwie ważny kontekst dla tych odczytań doświadczeń religijnych tworzy postsekularyzm<sup>10</sup>. Choć tylko część interpretatorów i komentatorów wypowiedziających się w książce uważa tę koncepcję za przydatne narzędzie interpretacyjne, nie można w omówieniu zapomnieć o postsekularnej perspektywie. Jako propozycja badawcza postsekularyzm nie jest teorią czy metodologią, jednak jego formuły niczym sejsmograf rejestrują zmianę, jaka dokonała się w postrzeganiu „epoki świeckiej”. Koncepcje postsekularne nie ukazują zaniku religijności, ale zmianę warunków i sposobów wiary. Ceniony polski badacz postsekularyzmu, Piotr Bogalecki, w tekście poświęconym twórczości Białoszewskiego akcentuje dwa elementy postawy postsekularnej: dokonywanie „twórczej analizy” instytucji religii (II, s. 62) oraz testowanie żywotności języka religijnego (II, s. 63). Zwłaszcza drugi trop jest dla mnie interesujący w kontekście badań prowadzonych nad religijnością w czeskiej literaturze/kulturze.

<sup>10</sup> W Czechach ten nurt badania współczesnej religijności nie jest zbyt popularny, choć w roku 2018 Zdeněk R. Nešpor opublikował artykuł *Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem*, „Střed. Časopis pro mezioborová studia Střední Evropy 19. a 20. Století” 2018, nr 10. Ostatnio ukazała się też książka: T. Havlíček, K. Klingorová i in. *Postsekularismus v Česku*, Praha 2021.

Czeska literatura współczesna (choć początki tej „współczesności” lokować możemy już w XIX wieku), a także czeska kultura oferują bogactwo dzieł ironicznych, prześmiewczych, bluźnierczych i kacerskich w podejściu do tradycyjnie ujmowanych tematów wiary. By zobrazować siłę tego blasfemicznego uderzenia, przywołam dwa przykłady: obraz wspominanego już Jana Zrzawego *Antychryst* oraz nietłumaczony na polski tekst Ladislava Klímy *Bílá svině neboli konečné rozřešení problému o vzniku křesťanství* („Biała świnia czyli ostateczne rozwiązanie problemu powstania chrześcijaństwa”). Wzmiankowany obraz pokazuje antychrysta rozpiętego na krzyżu w postawie znanej z wizerunków męki Chrystusa, ale postać charakteryzują hermafrodytyczne cechy ciała (wyraźny biust, lecz i mocne męskie przyrodzenie) oraz lubieżny, obsceniczny uśmiech. Zaś tekst Klímy to zjadliwa parodia Ewangelii, rodzaj rzekłabym „religijnej pornografii”. Interpretacja życia Jezusa, jego Matki, św. Piotra i innych apostołów jest tak świętokradcza, że głośny niegdyś i skandalizujący film *Żywot Briana* (1979) jest w tym zestawieniu niewinną zabawą.

Podaję przykłady skrajne, jednak naruszanie przyjętych kodów narracji na tematy religijne spotykamy w czeskich tekstach kultury bardzo często i jest to zjawisko, które dotyczy najważniejszych twórców, a nierzadko ich najistotniejszych dzieł.

Powstaje pytanie: jak podejść do tego fenomenu? Można przyjąć strategię Mariusza Szczygła wyrażoną w reportażu *Zrób sobie raj* (2010), w którym ukazano czeski świat jako obywatelający się bez Boga. To, co blasfemiczne, byłoby tylko potwierdzeniem jego śmierci. Można jednak, i takie założenie przyjęłam, uznać, że rozmaite gesty profanacji i szyderstwa wyrażone w czeskiej kulturze oznaczają śmierć określonego wizerunku Boga. Inspiracją są tezy Gianniego Vattima mówiące o Jego odejściu, które jednak nie dotyczą hermeneutyki Boga, lecz kresu (kryzysu?) tego obrazu, jaki znamy z pism św. Augustyna, św. Tomasza i wielu innych Ojców Kościoła<sup>11</sup>, a wreszcie z dziedzictwa sztuki, zarówno tej wielkiej, jak i dewocyjnej. O wyczerpaniu się tradycyjnego języka religijności pisało wielu czeskich badaczy<sup>12</sup>.

Dlatego z takim zainteresowaniem śledziłam w obu tomach publikacji *Literatura a religia* wątek kryzysu religijnego dyskursu. Uwzględnianie tego zjawiska pozwala na uniknięcie przesadnej interpretacyjnej jednoznaczności: i wtedy, gdy kategorycznie diagnozuje się czeski ateizm, i wtedy gdy – przykładowo – wątki religijne w twórczości Białoszewskiego uznaje się za estetyczną zabawę, „objadanie się strawą duchową”, ale „trochę na niby” (II, s. 56). Sformułowany przez Bogaleckiego trop „testowania żywotności religijnego języka” pozwala zastanawiać się nad wyodrębnieniem zjawiska literatury postsekularnej (II, s. 64). Nie jestem w pełni przekonana do propozycji badacza (oczywiście patrzę na nią

<sup>11</sup> G. Vattimo, *After Christianity*. New York 2002, s. 3, 46.

<sup>12</sup> Por. M. Kočí, *A Postmodern Quest...*, dz. cyt., s. 84–86.



z perspektywy czeskiego materiału), ważne jednak, że taka propozycja pada, stanowi bowiem punkt wyjścia do namysłu i dyskusji.

Kończąc wątek postsekularny, chciałabym zwrócić uwagę na wątpliwości wyrażone przez Wojciecha Gutowskiego – jego wypowiedź znajdujemy w pierwszym, „metodologicznym” tomie publikacji. W reakcji na pytanie dotyczące wkładu myśli postsekularnej w badania związków religii i literatury badacz rozważa konsekwencje postsekularnej „obrony przed represyjnością dogmatyzmu” (I, s. 634). Jej rezultatem jest traktowanie wszelkiej Transcendencji jako szkodliwego produktu, co sprawia, że „nie poddaje się reinterpretacji podstawowych i aktualnych, a kontrowersyjnych kwestii teologicznych”, ale wszelkie dylematy „wycisza się, osłabia, rozmazuje” (I, s. 643). Idąc tropem tej krytyki, można uznać, że postsekularyzm nadmiernie koncentruje uwagę na tym, w jaki sposób się wierzy (subiektywnie, momentalnie, zmiennie), nie zaś na tym, w co się wierzy (a to oddala uwagę od teologii i ontologii). Gutowskiego niepokoi, czy w tych okolicznościach możliwa jest „jakakolwiek reinterpretacja narracji religijnej” (I, s. 635), a zarazem badacz obawia się, że zachłyśnięci nową modą zapełnimy przestrzeń kultury mnogością „frywolnych apokryfów” – miałkich, choć za cel obrały sobie najpoważniejsze kwestie. Podzielam te niepokoje, sądzę jednak, że Gutowski wskazuje raczej potencjalne niebezpieczeństwo, nie zaś trwałą cechę postsekularyzmu. Potwierdza to fakt, że wśród tekstów jego zdaniem najciekawiej podejmujących zagadnienia współczesnej religijności wymienia prace, których autorzy czerpali inspirację z koncepcji postsekularnych. Na marginesie mogę dodać, że postsekularnym odczytaniom bardzo dobrze poddają się teksty Bohumila Hrabala. W wywiadzie, jaki László Szigetzi przeprowadził niegdyś z czeskim pisarzem, dziennikarz stwierdza, że Hrabal manifestuje swój ateizm, a przecież wciąż pisze o Bogu. Riposta jest krótka – bo nie ma ważniejszej kwestii, stwierdza Hrabal<sup>13</sup>. I z pewnością jego rozliczne, często „kacerskie” nawiązania do chrześcijaństwa nie mają w sobie nic z „frywolnych apokryfów”.

Omawiając pierwszy tom publikacji chciałabym zwrócić uwagę na konstrukcję tego woluminu, bowiem potwierdza ona dynamiczne i polemiczne podejście do zjawiska współczesnej religijności. Hans Joas zapytany o najkrótszą charakterystykę naszej epoki podaje jedno słowo – „opcjonalność”, termin (jak podkreśla) ważny w pracach Taylora, ale też istotny w jego własnych rozważaniach. Oznacza on, że wobec „dostępności opcji świeckiej także wiara religijna nieuchronnie staje się opcją” (I, s. 832). W tym właśnie kontekście czytam wypowiedź Halíka, który stwierdza, że naturalnym rewersem wiary jest zwątpienie – i uczoney nie ma na myśli jednej, przewyżnionej chwili słabości, której uległa nawet „opoka”, św. Piotr, lecz zwątpienie, które powraca, musi być po wielokroć pokonywane, a nierzadko bierze człowieka w swoją władzę i to na długi czas, wymuszając przeżywanie współlistnienia wiary i niewiary. Halík, jak sądzę, odsłania to, co jest konsekwencją

<sup>13</sup> B. Hrabal, *Kličky na kapesníku. Román-interview*, pytał i odpowiedzi notował L. Szigetzi, Praha 1990, s. 93.

opcjonalności<sup>14</sup>. Ona bowiem sprawia, że świeckość i religijność nie są już dzielone wyrazistą linią demarkacyjną, ich granica jest labilna, a to oznacza potrzebę potwierdzenia wybranej opcji, a zarazem utajoną w tej opcji słabość i potencję rejterady. Ten mechanizm działa zresztą w dwie strony – również „świeckość” w każdej chwili może przestać wytrzymywać stan „duchowej lobotomii” i otworzyć się na tak, czy inaczej przeżywane doświadczenie Transcendencji. Bardzo mi się podoba użyte w drugim tomie wyrażenie „kruchłość ateizmu” (II, s. 7), zwykle bowiem piszemy o „kruchości wiary”, tymczasem opcjonalność naszych czasów sprawia, że i ateizm stał się kruchy. Powiedziałabym, że jest on „mleczną siostrą” tego, co Czesi nazywają *plachá zbožnost* („nieśmiała pobożność” – termin wprowadzony przez Halíka, wielokrotnie używany, zatem nie lokuję go). Oba stany pozostają ze sobą w relacji.

Wróćmy jednak do konstrukcji tomu pierwszego. Po formalnym wstępie zarysującym ogólną koncepcję publikacji oraz prezentującym autorów, którzy wzięli udział w projekcie (książka jest pokłosiem grantu naukowego) następuje wstęp właściwy, czyli obszerny tekst Łukasza Tischnera *Epifaniczna moc literatury. O badaniach Charlesa Taylora*. To kompetentne studium wprowadza czytelnika w myśl kanadyjskiego filozofa, jednego z najważniejszych współczesnych humanistów. Fundamentalna praca Taylora *A Secular Age* (2007) nie jest dostępna w języku polskim, liczy blisko 900 stron, tym cenniejsze jest zatem kompendium Tischnera, który przedstawia rozwój koncepcji autora, odnosi się do jego prac nowszych, także tych poświęconych literaturze.

Wprowadzenie w myśl Taylora stanowi oczywistą komponentę książki, bowiem jego reinterpretacje sekularyzmu i diagnozy dotyczące dzisiejszej religijności stały się inspiracją dla twórców projektu i publikacji. Tischner przedstawia Taylorowskie formuły świeckości, zwracając uwagę na tę fundamentalną, która pozwoliła kanadyjskiemu profesorowi zweryfikować obraz sekularyzacyjnych procesów dzięki zwróceniu uwagi na dokonujące się zmiany modelu wiary. Oceniana z tej perspektywy nie tyle podlega ona marginalizacji, ile przeobrażeniom. Czytelnik studium Tischnera zapoznaje się z kluczowymi pojęciami filozofii Taylora, między innymi ideami „rozumu oderwanego” czy „racjonalności instrumentalnej”, które odnoszą się do poświeceniowego dziedzictwa intelektualnego długo dominującego w Europie. Niestety, intelektualne ideały „wieku światła” zamknęły człowieka na Transcendencję i skazały go na „duchową lobotomię” (I, s. 24). Wysiłek Taylora polega na pokazaniu dróg wyjścia z tej sytuacji, ze świadomością jednak, że nie cofniemy czasu – wiara w Boga i budowanie na tym światoobraz ma dziś konkurencję w wielu innych wizjach świata i nie możemy się od nich odwrócić czy udawać, że ich nie ma.

Jednym z ważniejszych pojęć filozoficznego słownika Taylora jest „pełnia”, która pozwala przywrócić życiu jego bogactwo i sens. Celem człowieka byłoby wyjście

<sup>14</sup> T. Halík, *Co nie jest chwytne, jest nietruwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.

ze stanu lobotomii, a wejście w stan pełni. W realizacji tego zadania ogromną rolę może odegrać literatura. Kanadyjski filozof uważa, że w sytuacji, gdy nasz zmysł epifanii stępsiał, gdy zagłusza go rutyna egzystencji, a pewnie też nie ożywia – dodają to od siebie – nawykowe i „dziedziczne” uczestnictwo w religijnych rytuałach, sztuka, dzięki temu, że zaskakuje, że mówi językiem odebranych rutynie, umożliwia „odzyskanie kontaktu” – filozof nazywa to doświadczenie „rytuałem odzyskiwania kontaktu” (I, s. 49).

I tym właśnie sformułowaniem zaczyna się kolejna część pierwszego tomu: wywiad Łukasza Tischnera z Charlesem Taylorem *Odzyskiwanie kontaktu. Poezja w epoce świeckiej* uzupełnia i rozwija zagadnienia omówione wcześniej w studium *Epifaniczna moc literatury*. Następnie czytelnik ma przed sobą wiele obszernych artykułów sondujących temat powiązań religii z literaturą i kulturą, a także prezentujących metodologie badań tych relacji, rozwijane w Polsce, krajach anglosaskich, Francji, Niemczech, Rosji. Możemy wybierać porządki czytania tych tekstów: ogólne rozpoznanie całości na tym nie ucierpi.

W dalszej części pierwszego tomu zapoznajemy się z teoretycznymi podejściami do zagadnienia religii i literatury sygnowanymi takimi nazwiskami, jak Hans-Georg Gadamer, Northrop Frye, Meyer Howard Abrams, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, René Girard, Sigmund Freud, a wreszcie ujęcia tych kwestii w badaniach kulturowych i postsekularnych.

Bardzo ciekawym konceptem wzbogacenia dialogiczności tomu jest wspomniana już *Ankieta ekspercka*. Grono znanych i cenionych badaczy (Agata Bielek-Robson, Aleksander Fiut, Wojciech Gutowski, Zdzisław Łapiński, Michał Paweł Markowski, Michał Masłowski, Stefan Sawicki, Andrzej Zawadzki, Ireneusz Ziemiński, Tadeusz Sławek, Jean Ward) poproszono o odpowiedź na 11 pytań związanych z różnymi aspektami badań nad relacją literatury i religii. W formie pytania 12. wystąpiła propozycja wybrania i zinterpretowania jednego z trzech zaferowanych wierszy (Krystyny Miłobędzkiej, Stanisława Barańczaka, Marcina Świetlickiego). Najciekawsze były dla mnie przypadki, gdy kilku interpretatorów wybierało ten sam wiersz. Różnorodność odczytań, a przecież czytali najlepsi, świadczy o tym, że wiara Umberta Eco w granice interpretacji wytyczane zarówno strukturą dzieła, jak wpisaną w nie intencją autora, jest jednak zawodna. Przypuszczam, że w wypadku tekstów ulokowanych w polu religijnych niepokojów lepiej sprawdzi się Cullerowskie „nadrozumienie”, bo w pytaniach, które stawiamy, choć tekst o nie „nie prosił”, tkwi istota duchowej przygody.

Na ostatnią część tej partii książki składają się *Seminaria i rozmowy*. W pierwszej, prowadzonej przez Tomasza Garbola i Łukasza Tischnera, interlokutowany jest teolog David Jasper. Uczestnikiem następnego dialogu, prowadzonego przez Łukasza Tischnera i Ireneusza Piekarskiego, jest literaturoznawca Thomas Pavel. Ostatnia rozmowa, z socjologiem Hansem Joasem, do którego koncepcji opcjonalności jako cechy naszych czasów już się odwoływałam, także jest kierowana przez Piekarskiego i Tischnera. W tej części tomu znalazły się również zapisy seminaryjnych dyskusji prowadzonych podczas realizacji projektu.

W wypowiedziach Thomasa Pavla dostrzegam sceptycyzm dotyczący wiary w powrót religijności w naszych czasach. Autor wiąże taką potrzebę z sytuacją ekonomiczną, twierdząc, że wiara zanika wraz ze wzrostem zamożności, czego dowodem są puste kościoły w krajach bogatych i religijny fanatyzm w krajach ubogich (I, s. 818). Wydawać się może, że ma on rację, przy czym proces ten zachodziłby zarówno dziś, jak i wcześniej, w XX wieku. Posłużę się przykładem: na murze świątyni w pobliżu mojego domu zamieszczono w 2021 roku powiększone, stare fotografie składające się na cykl *Fatima. Cud tańczącego słońca. 13.10.1917*. Obrazy uderzały ubóstwem tłumu oczekującego na cud – wygląd, twarze, ubiór wskazywały, że *gros* zebranych to osoby proste, żyjące w nadzwyczaj skromnych warunkach. Wprawdzie komentatorzy wystawy pisali, że pragnienie cudu zgromadziło i ludzi wykształconych, i analfabetów, ale prawdę powiedziawszy kapelusz lub lepsza odzież – sygnalizujące edukację i wyższy poziom życia – mało gdzie ujawniały się w tłumie. Zdjęcia potwierdzałyby zatem diagnozę Pavla. Sądzę jednak, że nie jest ona słuszna. Współczesny „powrót religijności” nie oznacza przecież renesansu tradycyjnej, konfesyjnej religijności, zapelnienia się pustych kościołów. Oznacza (tylko i aż) inne, bardziej zdywersyfikowane spojrzenie na historię procesów sekularyzacyjnych oraz uwzględnienie tak dziś bogatych, pozadenominacyjnych przejawów religijności. Uczucie pustki, o którym wiele pisze Taylor, pojawia się w najzamożniejszych społecznościach, stwarzając – w czyisto obronnym odruchu – warunki do ożywienia głodu pełni.

Znakomitym przykładem tego zjawiska jest to, co dzieje się w czeskiej kulturze. Po chwilowym zwrocie do katolicyzmu w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku kościoły tradycyjnych wyznań na powrót opustoszały. Jednakże rozwijane w Czechach badania religijnej geografii<sup>15</sup> ukazują przenoszenie doświadczenia religijności poza sferę tradycyjnie sakralną, co zarazem potwierdza szeroko odczuwaną potrzebę osiągnięcia tego, co Taylor nazywa pełnią. Dążenie do niej zapisane jest w czeskiej literaturze na wiele sposobów, uderzających bogactwem i pojawiających się nawet tam, gdzie wydawało się, iż instynkt religijny wygasł lub został zaprzeczony. Na trzy lata przed śmiercią czeski pisarz Jiří Šotola (1924–1989), autor zdecydowanie antyklerykalny, wydał powieść *Osmnáct Jeruzalémů* („Osiemnaście jerozolimczyków”) – historię krucjaty dziecięcej. Początkowo dzieci wierzą w mit „złotej Jerozolimki”, ale okrutne doświadczenia podróży rozbijają mit w pył. A jednak kontynuują podróż w imię wiary „w coś lepszego”. Bo, jak stwierdza jeden z bohaterów: „Jeśli mamy tylko to, co jest, to wszystko jest nieistotne i niepewne” i będziemy „żreć żaby, iskać sobie wszy, kraść jabłka”<sup>16</sup>. Ten

<sup>15</sup> Badania prowadzone są między innymi na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Wgląd w charakter tych badań daje przełożony na język polski artykuł: D. Reeves, T. Havlíček, *Postrzeżenie przez dzieci miejsc kultu religijnego na terenach wiejskich Europy Środkowej: studia przypadków na pograniczu czesko-polskim i polsko-słowackim*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2019, nr 35.

<sup>16</sup> J. Šotola, *Osmnáct Jeruzalémů*, Praha 1986 s. 83 (przekład własny – D.S.).

obraz nędzy egzystencji po „duchowej lobotomii” sformułował zagorzały krytyk Kościoła, przedstawiciel czeskiej społeczności duchowych „niedowiarków”. Ciesząc się, że książka *Literatura a religia* jest dla mnie dodatkowym bodźcem, by badać ich duchową kulturę.

## Bibliografia

- A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, red. T. Halík, P. Hošek, Washington 2015.
- Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*, S. Balík, L. Fasora, J. Hanuš, M. Vlha, Praha 2015.
- Český ateismus: příčiny, klady, záporny: sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 24.–28. Ledna*, red. K. Michal, Benešov 2006.
- Halík T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.
- Hamplová D., *Náboženství v české společnosti na prahu 3. Tisíciletí*, Praha 2013.
- Havlíček T., Klingorová K. i in., *Postsekularismus v Česku*, Praha 2021.
- Hrabal B., *Kličky na kapesníku. Román-interview*, pytań i odpowiedzi notował L. Szige-ti, Praha 1990.
- Kočí M., *A Postmodern Quest: Seeking God and Religious. Language in a Postmodern Context* [w:] *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, red. T. Halík, P. Hošek, Washington 2015.
- Nešpor Z., *Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem*, „Střed. Časopis pro mezioborová studia Střední Evropy 19. a 20. Století” 2018, nr 10.
- Putna M.C., *Česká katolická literatura 1918–1945*, Praha 2010.
- Putna M.C., *Česká katolická literatura 1945–1989*, Praha 2017.
- Putna M.C., *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998.
- Reeves D., Havlíček T., *Postrzeżanie przez dzieci miejsc kultu religijnego na terenach wiejskich Europy Środkowej: studia przypadków na pograniczu czesko-polskim i polsko-słowackim*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2019, nr 35.
- Sosnowska D., *The Experience of Faith in Czech Literature after the Turn of 1989 on the Example of „Angel” by Jáchym Topol and „Mefitis” by Martin Komárek* [w:] *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Warsaw 2018.
- Sosnowska D., *Postsekularyzm jako propozycja badania czeskiej literatury po roku 1989 – rewizje obrazu czeskiej (nie)wiary* [w:] *Z Polskich Studiów Slawistycznych*, seria 13, t. 1, red. B. Zieliński, Prace na XVI Międzynarodowy Kongres Slawistów w Belgradzie 2018, Poznań 2018.
- Sosnowska D., *W proteście przeciwko „letniej wierze”. Modernizm i Kościół w czeskich poszukiwaniach nowoczesnej formuły religijności* [w:] *Problemy literatury i kultury*

*modernizmu w Europie Środkowo-Wschodniej (1867–1918)*, t. 1: *Teksty doświadczenia*, red. E. Paczoska, I. Poniatowska, M. Chmurski, Warszawa 2017.

Sosnowska D., *Wiara wymaga rewolucji: aktywne chrześcijaństwo J. Floriana. Analiza projektu czeskiego myśliciela w kontekście kulturowych koncepcji Floriana Znanieckiego* [w:] *Rewolucje w polskiej i czeskiej literaturze i sztuce XX wieku*, red. G.P. Bąbiak, P. Pająk, Warszawa 2021.

Šotola J., *Osmnáct Jeruzalémů*, Praha 1986.

Václavík D., *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2009.

Vattimo G., *After Christianity*, New York 2002.