

Elżbieta Ciżewska

Religijność Solidarności okiem socjologa

„(...) to tylko człowiek ograniczony stwierdzi, że tutaj chodziło li tylko o sprawy bytowe i że to się zamyka w sprawie powiedzmy sobie mięsa czy w sprawie tłuszczu. Tutaj chodziło o rzeczy dużo ważniejsze. I o ile, powiedzmy sobie, istnieje to, o czym zaczęłam mówić, grupa ludzi dla których najważniejsze jest to, żeby posiadać, no to dla innych są właśnie te wartości wyższe (...)”¹

Wypowiedzi takie jak powyższa – wypowiedź nienależącej do Solidarności pięćdziesięcioletniej nauczycielki, zarejestrowana tuż po „sprawie Narożniaka” – często padały z ust zarówno osób zaangażowanych w działalność związku, jak i jego mniej lub bardziej biernych obserwatorów. Rozpoznawanie, które z „rzeczy” są „dużo ważniejsze”, a które po prostu „ważne”, polegało na odniesieniu ich do „wartości wyższych”. Szczególne miejsce wśród tych ostatnich zajmowały wartości wywiedzione z chrześci-

jańskiej duchowości. Przeżyte i zinternalizowane, motywowały do działania, kształtowały tak codzienne praktyki, jak i wielką politykę, bywały solą nadającą im smak, tym bardziej, że dla przeważającej większości członków ruchu stanowiły naturalny punkt odniesienia. Religijność Sierpnia i religijność ruchu były niezaprzeczalnymi faktami zarówno w wymiarze praktyk, jak i aksjologicznych fundamentów związku. Strajkujący spontanicznie zapraszali kapłanów do odprawiania mszy i głoszenia

1. Maszynopis wywiadu 15W (B) z badań przeprowadzonych w 1980 r. przez zespół pod kierownictwem Mirosławy Marody w składzie: Jan Kolbowski, Cecylia Łapanowska, Krzysztof Nowak, Anna Tyszkiewicz, s. 5. Wyniki badań zostały opublikowane książce *Polacy'80: wizje rzeczywistości dnia (nie)codziennego*, wydanej po raz pierwszy w 1981 r. i wznowionej przez Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w 2004 r. Socjolog zakwalifikowała osobę udzielającą wywiadu do grona niezaangażowanych widzów ruchu. Chciałabym w tym miejscu podziękować Pani Profesor za udostępnienie mi wywiadów.

kazań w miejscach ich pracy, masowo spowiadali się, przystępowali do komunii, wspólnie odmawiali różaniec, dopełniając go niekończącą się listą intencji, śpiewali pieśni religijne, dekorowali miejsca strajku krzyżami, obrazami Matki Boskiej, wizerunkami papieża. Józef Tischner, towarzysząc narodzinom i obradom związku, formułował koncepcję solidarności sumień i etyki pracy. Rok wcześniej Jan Paweł II przypomniał o niezbywalnej godności człowieka. Kościoły gościnnie przyjmowały tych, którzy chcieli rozmawiać o historii i przyszłości Polski, modlić się o jej powodzenie, zdobywać wiedzę niedostępną na uczelniach publicznych, pomagać rodzinom uwieczonych czy po prostu recytować poezję. Nade wszystko jednak trzeba pamiętać, że to między innymi w chrześcijańskiej teologii mają swe źródła wyobrażenia o prawach człowieka, ich pochodzeniu oraz o kształcie wspólnoty społecznej i politycznej, artykułowane od Sierpnia do Grudnia.

Tymczasem Solidarność była i jest wyzwaniem dla badaczy, niezależnie od tego, jaki paradygmat obierają i na którym z jej licznych aspektów koncentrują swą uwagę. Chociaż związkowcy określali swoje miejsce w społeczeństwie przede wszystkim na podstawie kategorii kulturalnych, a więc także religijnych, chrześcijański wymiar Solidarności nie okazał się przez to wcale bardziej dostępny dla badaczy ruchu, lecz pozostał co najmniej równie problematyczny, jak jego inne wymiary.

Podczas gdy w świadomości społecznej i w katolickiej publicystyce funkcjonuje odwołanie do postaci Jana Pawła II jako jednego z najważniejszych, jeśli nie po prostu najważniejszego twórcy Solidarności, z punktu widzenia literatury socjologicznej – a myślę, że też politologicznej – sprawa nie jest taka prosta; co oczywiście nie znaczy, że polski katolicyzm, bo o nim tu przede wszystkim mowa, jest przez tę literaturę całkowicie pomijany. „Naturalna” religijność bywała dla zagranicznych badaczy czymś jednocześnie intrygującym i niezrozumiałym, pociągającym, ale mimo wszystko na tyle krępującym, by nie pogłębiać jej analiz. Z pewnością miało to związek ze specyfiką polskiego katolicyzmu, w którym Kościół „pełni rolę twórcy, strażnika i propagatora wartości narodowych, obywatelskich i etycznych w stopniu rzadko spotykanym w innych Kościołach narodowych”², w związku z czym popularne, wypracowane w światowej socjologii kategorie służące do opisu relacji państwo-Kościół nie mogły mieć do niego zastosowania. Powierzchność w opisach religijności bywała konsekwencją niezauważalnej, oczywistej dla działaczy obecności Kościoła w „solidarnościowej” codzienności³, braku jego bezpośrednich, otwartych i pełnych impetu ingerencji w działalność związku (pomijam działanie pośrednie i dyplomatyczne) lub też nieznanymi polskimi realiami przez niektórych socjologów bądź ich ideologicznych uprzedzeń⁴, co skłoniło Maryjane

2. J. Kubik, *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: the Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, The Pennsylvania State University Press, 1994, s. 119. Tłumaczenia fragmentów moje.

3. „Problem relacji między »Solidarnością« i Kościołem w ogóle nie był przedmiotem głębszej refleksji ze strony związkowych ideologów”. A. Dudek, *Rewolucja robotnicza i ruch narodowowyzwoleńczy*, [w:] *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, Warszawa, 2002, s. 155.

4. Jako przykład zacytuję fragmenty artykułu Andrew Arato, który zakładał, że Kościół jako instytucja niedemokratyczna może zaakceptować autorytarne rozwiązanie kwestii Solidarności, o ile tylko nie zostaną naruszone jego własne interesy: „Ale jako część społeczeństwa obywatelskiego Kościół dość dwuznacznie reprezentuje zarówno stare »społeczeństwo obywatelskie« uprzywilejowanych grup, jak i to nowoczesne, oparte na równości wobec prawa i prawach jednostki. (...) Wewnętrzna struktura polskiego Kościoła, jak również jego specyficzny stosunek do społeczeństwa obywatelskiego rzeczywiście usposabiają go do przyjęcia autorytarnego rozwiązania, o ile tylko nie jest ono antyna-

Religijność Solidarności okiem socjologa

Elżbieta Ciżewska

Ose do uwagi, że „najczęściej lekceważonym i najbardziej kontrowersyjnym uczestnikiem debaty o początkach Solidarności jest Kościół katolicki”⁵.

Pewne znaczenie miało też, niewynikające ze złej woli, nieobycie w religijnych obrzędach osób, którym przypadała rola sprawozdawców i tłumaczy obserwowanych wydarzeń, czy też, już bardziej zawinione, stereotypowe redukcje polskiego katolicyzmu do folkloru i stylu życia o niewielkim bagażu metafizycznym i intelektualnym. Biorąc pod uwagę polską literaturę dotyczącą Solidarności, należałoby jednak złagodzić stwierdzenie Osy. Polscy socjologowie podejmowali temat religijności Sierpnia, czasem nawet wychodząc z przypisanej im roli, gdy uznawali, że pozasocjologiczny komentarz jest konieczny, aby zrozumieć opisywane zjawisko.

Szkielko i oko

Na początku rozważmy komentarze *stricte* socjologiczne. Co może powiedzieć socjolog próbujący opisać religijność czasów pierwszej Solidarności? Spróbuję podać tu kilka możliwych interpretacji, nie łącząc ich raczej z żadnym nazwiskiem, ilustrując je natomiast głównie wypowiedziami zanotowanymi przez jeden z zespołów badawczych

tego okresu. Po pierwsze, socjolog może zatem powiedzieć, że gorliwość w wyznawaniu wiary była przede wszystkim sprawą bezrefleksyjnych nawyków – i z pewnością znajdują się potwierdzające to wypowiedzi respondentów: „(...) religia czym dla mnie jest (...) to jest od pokoleń u mnie nałożone. Ja wierzę w Boga, bo zostałem wychowany w tej wierze i nie staram się wnikać w to, czy on jest czy go nie ma” (wypowiedź kierowcy w dużym zakładzie, aktywisty Solidarności)⁶. Z drugiej strony, może skoncentrować się na szczerzej motywacji bada-

Zachwył nad religijnością Solidarności, zbliżenie do niej z pozycji laickich, przypominał czasem Rousseauowską religię człowieka, ów „chrystianizm Ewangelii”, „świętą, wzniosłą, prawdziwą religię”, przez którą ludzie, „jako dzieci jednego i tego samego Boga, uznają się wszyscy za braci, a jednoczą ich społeczność nie rozwiązuje się nawet po śmierci”

nym: „Pan mi zadał pytanie – dlaczego organizowali msze [w sierpniu 1980 roku w Stoczni Gdańskiej] – żeby zmanifestować, że najwyższym celem człowieka na ziemi to jest Bóg, że tylko przez modlitwę człowiek może osiągnąć, ukształtować swoją osobowość, na pewno, poprzez modlitwę ukształtować siebie, żeby ten człowiek był człowiekiem dla drugiego człowieka. (...) a modląc się i chodząc do kościoła człowiek powinien się starać być, no, trochę lepszym.

Codziennie, z roku na rok żeby wkroczyło do niego minimum prawdy, tej godności człowieka (...) żeby walczył z sobą, żeby był coraz to lepszy” (42 lata, mężczyzna, należy do Solidarności, średnie wykształcenie)⁷. W takim ujęciu religia, a właściwie chrześcijaństwo,

rodowe ani, oczywiście, antykatolickie”. A. Arato, *Civil Society versus the State: Poland 1980-81*, „Telos” 1980-1981, vol 47, s. 23-27. Przedruk w: tegoż, *From Neo-Marxism to Democratic Theory. Essays on the Critical Theory of Soviet-Type Societies*, New York-London 1993, s. 171-211. W niniejszej pracy odwołuję się do tekstu zawartego w tym ostatnim zbiorze. Cytaty pochodzą ze stron 195 i 198. Tłumaczenia fragmentów moje.

5. M. Osa, *Creating Solidarity: The Religious Foundation of the Polish Social Movement*, „East European Politics and Society” 1997, vol. 11, no. 2, s. 339-340. Tłumaczenia fragmentów moje.

6. M. Marody z zespołem, *Polacy’80: wizje rzeczywistości dnia (nie)codziennego*, Warszawa, 2004, s. 193.

7. Maszynopis wywiadu 18E (19W) z badań M. Marody z zespołem, s. 14.

jawić się będzie jako nośnik wartości uniwersalnych, prawdziwie humanistycznych, których znajomość i praktyka pomaga człowiekowi być (stawać się?) samym sobą, realizować tkwiący w nim potencjał oraz funkcjonować w szerszej wspólnotocie.

Socjolog może też, w duchu instytucjonalnych analiz, mówić o Kościele jako jednym z nielicznych, jeśli wręcz nie jedynym punkcie oparcia w niestabilnej rzeczywistości, który w chaotycznej, pełnej kłamstwa atrapie sfery publicznej nie stracił swej moralnej legitymizacji. Zaznaczy wpływ Jana Pawła II na postawy Polaków oraz na hierarchię kościelną i powoła się na wypowiedzi takie, jak ta: „[Kościół odegrał w wydarzeniach sierpniowych rolę zasadniczą (...), bo nas próbowano skierować na w ogóle inny tor, a my jak wiadomo jesteśmy narodem chrześcijańskim, a Kościół tu odegrał rolę i nas podbudowało (...) nasz rodak, papież (...) I od tego my żeśmy się poczuli bardziej pewni, bo nas próbowano (...) na inny tor wypaczać, wysunąć na ten tor materialistyczny”⁸. Inni badacze podkreślą zaś, że chociaż Kościół nie był bezpośrednim inicjatorem wystąpień, to jednak swoją dotychczasową działalnością przyczynił się do przyjęcia przez przyszłych związkowców określonych scenariuszy postępowania. I tak na przykład wspomniana już Maryjane Osa, która w artykule *Creating Solidarity: The Religious Foundation of the Polish Social Movement* umieszcza katolicyzm związku w kontekście współczesnych teorii ruchów społecznych, docenia znaczenie takich wydarzeń, jak Wielka Nowenna poprzedzająca milenium chrztu Polski w 1966 roku czy peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w kształtowaniu się mobilizacyjnych, samoorganizacyjnych i symbolicznych form

działalności związku. Podobne inicjatywy wylicza Jan Kubik, były pracownik Zakładu Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, który, będąc luteraninem, analizuje pod względem antropologicznym dyskurs polskiego katolicyzmu i oprócz wspomnianej już nowenny odnosi się także do Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, festiwali pieśni religijnych Sacrosongs, listów pasterskich i kazań oraz w sposób szczególny do pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski jako wydarzeń przesądzających o symbolicznym repertuarze Solidarności. Kubik interpretuje symbolikę ruchu w kategoriach społecznych i politycznych, co, jak sądzi, pozwala głębiej poznać jego naturę i stwierdzić, że „kulturowe, a zwłaszcza religijne tożsamości są misternie związane z polityką uprawianą przez daną społeczność (...) »Solidarności« chodziło nie tylko o prawa polityczne lub o sprawiedliwszą dystrybucję dóbr, ale też o własną tożsamość”⁹. Według badacza „wszystkie grupy opozycyjne uznawały katolicyzm jako najważniejszy autorytet moralny i konstruowały swój dyskurs na jego podstawie”¹⁰. Frazologia religijna stanowiła jedno z najważniejszych narzędzi artykulacji tożsamości członków ruchu, ich postulatów i postaw.

Badacz społeczny może opisać również więziotwórczą funkcję religii, która ujawniła się szczególnie podczas mszy odprawianych na terenie Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku, dających „poczucie jedności”, „poparcie moralne”¹¹. Uczestnictwo w obrzędach religijnych nie tylko budowało zwykłe relacje, ale też kształtowało wspólnotę narodową, wprowadzało standardy zachowania w sferze publicznej, spełniało rolę wychowawczą. Pięćdziesięciosiedmioletni szlifierz, również

8. M. Marody z zespołem, *Polacy'80...*, s. 198, wywiad 2A.

9. J. Kubik, dz.cyt., s. IX-X.

10. Tamże, s. 103.

11. Wypowiedzi powtarzające się w wielu wywiadach. Por. M. Marody z zespołem, *Polacy'80...*

Religijność Solidarności okiem socjologa

Elżbieta Ciżewska

członek związku, tłumaczył: „dla mnie religia – choćby nawet ten Bóg, jest czy nie jest – dla mnie religia jest potrzebna. Bo dla mnie to Bóg jest, ale ogólnie tak biorę pod uwagę (...). Religia jest potrzebna dlatego, że trochę uszlachetnia naród i trochę kultury (...) utrzymuje (...) Bo tak jak nie byłoby religii przypuszczalnie u nas, to nie wiem, co by się mogło dziać. I tak jest naprawdę nie na poziomie, a jakby nie było religii, to nie wiem”¹². Socjolog zauważył również terapeutyczną funkcję religii, znajdującą wyraz w stwierdzeniach respondentów typu: „obywatel szuka wewnętrznego spokoju”, „człowiek w coś zawsze musi wierzyć”, „wiera pomaga żyć”, „daje jakieś oparcie”¹³.

W raportach z badań da się też odczytać fenomen licznych posolidarnościowych nawróceń: „(...) w tej chwili dopiero widzimy jak (...) odwilż na temat religii w Polsce jest i pełne kościoły ludzi, no i widać to zadowolenie. [Ludzie] interesują się jak w tej chwili na Żoliborzu bo-dajże było w tym tygodniu otwarcie kościoła, to się ludzie interesują, dyskutują i chwalą się, że tyle godzin stali koło kościoła, że pomarзли (...)”¹⁴. Znajdziemy tam również zapisy poczucia odświętności, biblijnego tonu wypowiedzi, myślenia w kategoriach sakralnych czy też wyrażanych obaw przed zbrukaniem świętości, jaką była więź solidarności: „Tak, to było dewizą nawet strajku u nas. Żeby nie pić i nic nie kraść z zakładu. Żeby na tym, broń Boże, nikt nikogo nie przyłapał. I jeden drugiego pilnował. Chociaż byli tacy, co wcześniej pili normalnie w pracy, no ja wiem, żeby strajk jako solidarność (...) żeby była czysta wtedy”¹⁵.

Wszystkie te obserwacje są elementami obrazu religijności ruchu i społecznej atmosfery

czasu jego legalnej działalności; są prawdziwe, pozostawiają jednak pewien niedosyt. Socjolog z konieczności musi bowiem zatrzymać się w pewnym sensie na powierzchni – może zdać relację ze stopnia powszechności opisywanych postaw, zaproponować ich wyjaśnienie w myśl tej czy innej teorii, w kontekście uwarunkowań społecznych i politycznych lub historii szerszej wspólnoty. Powinniśmy jednak pamiętać, że dla wielu badaczy kontakt z Solidarnością był doświadczeniem równie egzystencjalnym, co dla jej członków. Pisali na gorąco, starając się z jednej strony spełnić wymagania warsztatu naukowego, z drugiej zaś utrwalić nastrój chwili. Większość z nich, bez względu na własne sympatie i antypatie, miała świadomość wyjątkowości wydarzeń, w których uczestniczyli, stąd często pojawiające się w ich pracach rozważania o „doniosłości zjawisk społecznych”. Jak zauważa Andrzej Waśkiewicz, żaden z autorów ukazujących się w drugim obiegu książek i artykułów nie skorzystał z możliwości wprowadzenia poprawek w kolejnym, już w pełni legalnym wydaniu swoich prac¹⁶. Co więcej, egzystencjalny wymiar doświadczeń skłaniał ich do sięgania po kategorie typowe dla filozofii.

Czucie i wiara?

Reakcje psychosomatyczne stoczniowców i towarzyszących im dziennikarzy, spazmatyczny płacz, uczucia nagłej szczęśliwości, zawały serca i choroby, na jakie zapadały ze strachu partyjne osobistości, emocjonalne uniesienia wątpiących przy zetknięciu z prostolinijną, szczerą religijnością – to świadectwa często pojawiające się w relacjach z sierpniowych wydarzeń. Siła doznań mówi o głębokim poruszeniu,

12. Tamże, s. 196 (wywiad 11W).

13. Sformułowania powtarzające się w wielu wypowiedziach. Por. tamże.

14. Maszynopis wywiadu 10W (B) z badań M. Marody z zespołem, s. 6.

15. Maszynopis wywiadu 8W (B) z badań M. Marody z zespołem, s. 18.

16. A. Waśkiewicz, *Ku pokrzepieniu serc*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 54, s. 54-61.

dotknięciu najgłębszych warstw osobowości, znalezieniu odpowiedzi na niewyrażane dotąd tęsknoty; nie powinniśmy jednak zbyt nad nią zatrzymywać ani tym bardziej do niej ograniczać. Nadmierne skupienie uwagi na warstwie doznań może zamazać jedynie obraz, podobnie jak zamazuje go analizowanie Kościoła i chrześcijańskich ideałów wyłącznie pod kątem ich politycznego znaczenia. Prawdą jest jednak, że właśnie owa autentyczność sierpniowej religijności, jej – można powiedzieć – gościnność, przyciągała do Kościoła intelektualistów i opozycjonistów szczerzących się wcześniej swym laicyzmem. „Kościół był postrzegany jako instytucja, która jest gwarantem i obrońcą wartości ludzkiej godności, »naturalnych praw człowieka«, które chronią wartość jednostki, ludzką indywidualność” – pisał w 1987 roku Ireneusz Krzemiński w odniesieniu do czasów Solidarności¹⁷. Wielu polskich inteligentów odkrywało niespodziewanie w Kościele sprzymierzeńca i zawierało z nim strategiczne sojusze, uznając – jak Adam Michnik – że o ile w dwudziestolecie międzywojennym postawa antyklerykalna była „usprawiedliwiona”, a nawet „rozumna”, o tyle po II wojnie światowej jest nie do przyjęcia, ponieważ głoszący ją są „narzędziem w rękach totalitarnej władzy”, a w warunkach dyktatury „obrona katolickiej koncepcji jest obroną praw ludzkich”¹⁸. Zbliżenie do chrześcijańskiej filozofii i instytucji Kościoła, nawet jeżeli nietrwale, nie zawsze jednak sprowadzało się tylko do jednej z taktyk walki z reżimem – czasem było uwalniającym procesem wyzbywania się uprzedzeń. Nie chcę osądzać szczerości zamiarów tak wielu zaan-

gażowanych w te procesy ludzi; moją intencją jest raczej zwrócenie uwagi na różne drogi myślenia o religijności i na ich konsekwencje, na słowa, którym dziś pewnie towarzyszyłyby skrępowanie, a które nawet jeszcze kilka lat po Sierpniu wypowiedane były bez zażenowania.

Jako przykład przywołam tu postać jednego z polskich socjologów. W 1986 roku Ireneusz Krzemiński argumentował, że „właśnie przyjęcie religijnego punktu widzenia, spojrzenia na codzienną i »praktyczną« dziedzinę świata społecznego z perspektywy – rzecz można – ewangelicznej dawało ludziom w Polsce taką swobodę i tolerancję wobec siebie, taką łatwość w uznaniu barwności, wielorakości, złożoności świata społecznego, dawało zaskakujący fundament dla spontanicznego i masowego zrozumienia ważności pluralizmu w życiu wspólnoty społecznej”¹⁹. Sposób, w jaki religia obecna była w sferze publicznej, budził skojarzenia z doświadczeniami Stanów Zjednoczonych²⁰. Etosem związku, jak wskazuje warszawski socjolog, był „etos personalistyczny, skupiający się wokół wartości jednostki i wartości więzi między ludźmi, nacełowany na poszukiwanie duchowego sensu życia, na eksplorację możliwości, jakie przynosi życie i które są nam dane w naszym własnym organizmie, bardzo negatywnie nastawionym wobec przemocy, wobec siły i wobec moralistycznego skrępowania »normami« oraz sformalizowanymi »wartościami«”²¹. Krzemiński dostrzegał w Solidarności również drugą tendencję, kształtującą postawę określaną stereotypowo mianem Polaka katolika, jednakże po pierwsze nie uznawał jej za dominującą, po drugie zaś, swe sympatie

17. I. Krzemiński, *Religia i „Solidarność”*, „Aneks” 1987, nr 48, s. 49.

18. Por. A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998.

19. I. Krzemiński, *Świat zakorzeniony*, „Aneks” 1986, nr 43, s. 102.

20. Zdaniem Krzemińskiego analogia z doświadczeniami Stanów Zjednoczonych polegała m.in. na tym, że idee chrześcijańskie ukształtowały społeczeństwo obywatelskie: „Nauczanie Jana Pawła II oraz stanowisko Kościoła, wspólnie z moralnymi programami demokratycznej opozycji, utworzyły podstawę i ideowe ramy dla formującego się pojęcia obywatelskości i społeczeństwa obywatelskiego”. I. Krzemiński, *Religia i „Solidarność”*, dz.cyt., s. 53.

21. I. Krzemiński, *Świat zakorzeniony*, dz.cyt., s. 103-104.

Religijność Solidarności okiem socjologa

Elżbieta Ciżewska

lokował wyraźnie po stronie „ewangelicznego” chrześcijaństwa. W konsekwencji podjęcie rozważań na poziomie, który proponował, musiało i nadal musi prowadzić do ujęcia ruchu w kategoriach uniwersalnego ludzkiego doświadczenia; doświadczenia, które nie jest jednostkowe i może być powtarzane, bo w trudny do opisaną sposób rezonuje w najgłębszych warstwach „ja”; które jest zatem ahistoryczne i dlatego też łatwiej mówić o nim cytując pisma Simone Weil niż teorie socjologiczne²².

Z drugiej strony, chciałabym zwrócić uwagę na to, co pociągało wielu, a co Krzemiński nazywał ochroną ludzkiej indywidualności i nieskrępowaniem „normami”. Zachwyt nad religijnością Solidarności, zbliżenie do niej z pozycji laickich, przypominał czasem Rousseauowską religię człowieka, ów „chryścianizm Ewangelii”, „świętą, wzniosłą, prawdziwą religię”, przez którą ludzie, „jako dzieci jednego i tego samego Boga, uznają się wszyscy za braci, a jednocząca ich społeczność nie

rozwiązuje się nawet po śmierci”²³. Religia człowieka nie jest „religią księży” (Rousseau miał niewielkie zrozumienie dla katolickiej ortodoksji), a jej główną wadą jest to, że jest przeżywana w samotności i odrywa człowieka od spraw ziemskich i państwowych. Choć religia członka Solidarności w oczach jej komentatorów miała go prowadzić do wspólnoty, była jednak religią jednostki, samej ustanawiającej sobie prawa na drodze intelektualnych poszukiwań. Tym więc, co łączy solidarnościową „religię człowieka” (tak jak opisuje ją Krzemiński) z koncepcją Rousseau, jest paradoksalnie jej indywidualistyczny charakter, zafascynowanie pierwotną „autentycznością” jej doświadczenia, danego „dobrym dzikusom nieskażonym przez cywilizację”, żyjącym w harmonii ze sobą i światem²⁴. Łatwo zatem zmierzyć religijność Solidarności według własnej miary, zobaczyć w niej to, co się pragnie zobaczyć, zamknąć ją w doczesności i teje podporządkować.

22. Por. I. Krzemiński, *Świat zakorzeniony*, dz.cyt., Właśnie ahistorycyzm i przywiązywanie nadmiernej wagi do roli Kościoła i religii zarzuca Krzemińskiemu Grzegorz Bakuniak. Patrz: G. Bakuniak, „Sens ludzkiego doświadczenia”, czyli pamięć ludzka jest figlarna, „Aneks” 1986, nr 41/42.

23. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczek i in., Warszawa 1966, s. 159.

24. Pragnienie zbudowania idealnej ludzkiej społeczności opartej na odniesieniu do transcendencji, innymi słowy – królestwa Bożego już tu na ziemi, oraz „czystej rozumnej religijności” towarzyszy rewolucyjnym nastrojom już od dawna. Rewolucję Solidarności i rewolucję francuską pod względem stosunku do religijności dzieli bardzo wiele, jednak niektóre wzbudzone przez nie nadzieje wydają się mieć ze sobą coś wspólnego. Projekt królestwa Bożego na ziemi, którego – o ile wiem – nikt wobec Solidarności inaczej niż jako intelektualne spekulacje nie wysuwał, musiałby jednak spotkać „perwersyjny koniec”. Por. Benedykt XVI o nadziei zbawienia przez politykę w *Spe salvi*, nr 19: „Musimy pokrótce rzucić okiem na dwa istotne etapy politycznej krystalizacji tej nadziei, gdyż dla rozwoju nadziei chrześcijańskiej, dla jej zrozumienia i jej trwałości ma to duże znaczenie. Pierwszym z nich jest rewolucja francuska jako próba ustanowienia panowania rozumu i wolności, również na sposób politycznie realny. W pierwszej chwili Europa Oświecenia patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia, ale wobec ich rozwoju musiała na nowo zastanowić się nad rozumem i wolnością. Znaczące dla dwóch faz recepcji tego, co działo się we Francji, są dwa dzieła Emanuela Kanta, w których snuje refleksje nad wydarzeniami. W 1792 pisze: *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (Zwycięstwo dobrego pryncypium nad złym i ustanowienie królestwa Bożego na ziemi). Twierdzi w nim: «Stopniowe przejście od wiary kościelnej ku wyłącznemu panowaniu czystej wiary religijnej stanowi przybliżanie się do królestwa Bożego». Mówi nam także, że rewolucje mogą przyspieszać czas tego przejścia od wiary kościelnej do wiary jedynie rozumnej. «Królestwo Boże», o którym mówił Jezus, otrzymało tu nową definicję i nowy rodzaj obecności; istnieje – żeby tak powiedzieć – nowe «oczekiwanie natychmiastowe»: «królestwo Boże» pojawia się tam, gdzie wychodzi się poza wiarę kościelną i zastępuje się ją «wiarą religijną», tzn. zwyczajną wiarą rozumową.

Poza socjologią

Zetknięcie z religijnością Solidarności nie zawsze prowadziło do odkrycia ortodoksji, ale przynajmniej wywoływało pewien niepokój, skłaniający do szukania sensu jej doświadczenia poza tym, co obserwowalne; niepokój, który jako taki musi być uszanowany. Osobie, która z racji wieku nie mogła być świadkiem wydarzeń rozgrywających się w 1980 i 1981 roku, pozostają relacje historyczne, socjologiczne i antropologiczne analizy, reportaże i wspomnienia. To jedyny sposób, by zrozumieć cokolwiek z tego fenomenu, jednak zdecydowanie za mało, aby zrozumieć go głębiej. Solidarność w sposób namacalny doświadczyła „szumu wiatru”, była rozlaniem się Ducha, którego drogi tak wielu z większym lub mniejszym powodzeniem próbowało poznać. W ten sposób dla swoich członków Solidarność była szansą na powrót do samego siebie, na odkrycie własnej kondycji, to znaczy dysproporcji między kruchym i słabym „ja rzeczywistym” a „ja, które może być”, tym, które dzięki otwarciu na Transcendencję staje się silne i zdolne do budowania wspólnoty, do tworzenia relacji opartych na prawdzie oraz do dawania jej świadectwa.

Dla mnie osobiście Solidarność stanowi właśnie świadectwo zmagania się człowieka z własną wolnością oraz korzystania z niej; świadectwo, które ani nie miało miejsca po raz pierwszy w sierpniu 1980 roku, ani też nie będzie ostatnie, i które nie wyczerpuje się ani w polityce, ani w żadnej innej sferze ludzkiej działalności. To właśnie to, co w ruchu najbardziej uniwersalne, co odpowiada niezmiennym poszukiwaniom ludzkiej duszy, wyrażającym się w próbach wpływania na świat materialny, ale też szukania jego znaczenia – przemawia najsilniej. To właśnie owa próba znalezienia swego miejsca, określenia się jednostki wobec samej siebie, innych i świata – jednostki zadającej sobie pytanie o źródło sensu tego, co doświadcza – może być pociągająca dla mojego pokolenia. Socjologia może być pierwszym krokiem ku temu, ale nigdy nie będzie ostatnim.

Elżbieta Cizewska

*socjolog,
doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk
Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.
Przygotowała pracę doktorską na temat
Solidarności w latach 1980-1981.*

W 1794 r., w dziele: *Das Ende aller Dinge* (Koniec wszystkich rzeczy), pojawia się zmodyfikowany obraz. Teraz Kant bierze pod uwagę możliwość, że obok naturalnego końca rzeczy może nastąpić jakiś, przeciwny naturze, perwersyjny koniec. W odniesieniu do tego pisze: «Jeśli chrześcijaństwo któregoś dnia doszłoby do stanu, w którym nie byłoby już godne miłości [...], wówczas dominującą myślą ludzi musiałaby stać się myśl o odrzuceniu go i przeciwstawieniu się mu; a Antychryst rozpocząłby – choćby na krótko – swoje panowanie (prawdopodobnie oparte na lęku i egoizmie). Z kolei jednak, ponieważ chrześcijaństwo, chociaż przeznaczone mu jest zostać religią powszechną, faktycznie nie mogłoby liczyć na przeznaczenie, mógłby pod względem moralnym nastąpić koniec (perwersyjny) wszystkich rzeczy». Drugim etapem była rewolucja proletariacka.