

Michał Łuczewski

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Analiza fenomenologiczna

Polscy naukowcy czasem zdają się zapominać, że społeczeństwo, które badają, jest polskie, czyli wyjątkowe. Podczas gdy inne kraje Europy od wieków podlegały kolejnym falom sekularyzacji, za każdym razem polska religijność (co znaczy: polski katolicyzm) wychodziła z tych fal wzmocniona. Siły katolicyzmu nie podważyła reformacja, przeciwnie – w starciu z nią stał się tym bardziej energiczny i ekspansywny¹; nie podważyły go również rozbiory – kolejne powstania narodowe, począwszy od konfederacji barskiej, pełne były symboliki religijnej, a „Kościół polski udzielił sankcji religijnej prawu narodu do niepodległości”²; nie uczyniła tego

nawet dziewiętnastowieczna industrializacja, która wszędzie indziej prowadziła do zeświecczenia³. Wreszcie, po raz kolejny polskie społeczeństwo poszło wbrew „postępowi” w wieku XX – kiedy w Europie religia ulegała coraz dalszej erozji, w Polsce paradoksalnie nastąpiła **odnowa religijna społeczeństwa polskiego**. Składały się na nią: wzrost powołań i nawróceń, wzrost liczby wierzących, zwłaszcza wśród młodych i studentów, rozpad inteligencji laickiej jako formacji kulturowej, rozwój ruchu pielgrzymkowego i nowych ruchów religijnych od oaz po neokatechumenat. Już w roku 1974 odsetek osób deklarujących się jako wierzące

1. Zob. T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie*, Warszawa 2001.

2. E. Jabłońska-Deptuła, *Kościół – religia – patriotyzm (Polska 1764-1864)*, Warszawa 1985, s. 2.

3. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.

po raz pierwszy przekroczył 90 procent⁴. Tymczasem – jak pisze Mirosława Grabowska – naukowcy „z uporem niczego nie dostrzegali”⁵. W konsekwencji można było zasadnie mówić o „skandalicznym lekceważeniu przez socjologów faktu, że społeczeństwo polskie jest zbiorowością ludzi wierzących”⁶.

Mimo pionierskich badań zespołu Mirosławy Grabowskiej i Tadeusza Szawiela⁷ to „skandaliczne lekceważenie” nie stało się sprawą przeszłości. Wzmocnienie katolicyzmu po każdej fali sekularyzacji wciąż traktujemy jako akcydens, a nie zasadę. Trwającą od czasów Piotra Skargi polską wyjątkowość postrzegamy jako anomalię, która musi w końcu przeminąć, nie zaś jako rzeczywistość, domagającą się wreszcie zbadania. Dotyczy to zwłaszcza desekularyzacji lat osiemdziesiątych, która miała miejsce na naszych oczach i której efekty widzieć mogliśmy choćby podczas „białego tygodnia” po śmierci Jana Pawła II⁸. W rezultacie nawet najwybitniejsi socjologowie polskiej religijności wciąż nie potrafią wytłumaczyć, na czym polegał jej wyjątkowy wzrost w czasach komunizmu i o polskim katolicyzmie piszą tak, jakby zaraz miał rozpaść się w pył⁹.

Aby sformułować choć wstępną odpowiedź, rozpocznę od intuicji rozwijanych przez zespół Grabowskiej i Szawiela¹⁰, które sprowadzają

się do tego, że nawrócenia lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dokonywały się nie poprzez socjalizację pierwotną czy wtórną i nie poprzez abstrakcyjne instytucje. Nawrócenie jest bowiem za każdym razem wydarzeniem, które dokonuje się poprzez **świadka**¹¹. Takim świadkiem równie dobrze mógł być Jan Paweł II i charyzmatyczne osoby świeckie, jak i zwykły ksiądz, który opierał się w swych kazaniach na Słowie Bożym¹².

Żeby zrozumieć desekularyzację, musimy więc przede wszystkim odwołać się do jej świadków. Należy być przy tym świadomym, że – jak pisał ksiądz Józef Tischner we wstępie do *Tropów* Andrzeja Kijowskiego – „nie można opowiadać »własnymi słowy« tego, co mówi świadek. Świadectwo nie dopuszcza tłumaczeń”¹³. Z drugiej jednak strony, świadków jest dużo, a ich świadectwa często wchodzą ze sobą w konflikt i dotyczą różnych wymiarów rzeczywistości – tak że w rozumieniu nie możemy się ograniczać jedynie do powtarzania ich głosów, lecz musimy wejść z nimi w dialog.

Metodą, która nie zagłusza głosu świadków, a jednocześnie pozwala wykraczać poza ich jednostkową perspektywę, jest fenomenologia¹⁴. Postrzega ona religię nie w kategoriach fałszywej świadomości czy wyalienowanej mocy społeczeństwa, lecz jako „system kulturowy”,

4. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 104-105.

5. Tamże, s. 105.

6. M. Kurowski, *Uwagi o religijności społeczeństwa polskiego*, [w:] *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80...*, s. 164.

7. Zob. też: *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, red. T. Szawiel, Warszawa 2008.

8. Zob. tamże.

9. Zob. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin 2005.

10. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80...*

11. Zob. też: D. Smilde, *A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism: How Networks Matter*, „The American Journal of Sociology” 2005, 111, s. 772.

12. Zob. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80...*, s. 253.

13. J. Tischner, *...Idą i owoc przynoszą...*, [w:] A. Kijowski, *Tropy*, Poznań 1986, s. 5.

14. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

który czyni świat sensownym interpretując go (*model of*) i dając wskazówki do działania (*model for*)¹⁵. Religia jest tu pojmowana jako zbiór racjonalnych twierdzeń, na poparcie których aktorzy społeczni mogą wysuwać dobre racje¹⁶.

Totalitaryzm i religia

Mimo oficjalnego ateizmu, totalitarne ideologie obficie korzystały z elementów charakterystycznych dla religii. Poszukując **legitymizacji** społecznej, chciały przedstawić taką wizję świata, która, po pierwsze, jest **realna i oczywista**; po drugie, **dobra i moralna**; po trzecie wreszcie, **wynika z wolnego wyboru ludzi**. W ten sposób totalitaryzm tworzył heterogeniczną mieszkankę różnych tradycji i argumentów, głosząc naraz, że jest jedynym możliwym światem (Sartre, Heidegger), a jednocześnie najlepszym z możliwych (Leibniz), który i tak wybraliśmy jako najlepszy dla nas (Rawls, Nozick). W sposób właściwy religiom łączyły się tu w jeden amalgamat twierdzenia o konieczności, etyczności i wolności.

Komunistyczne i nazistowskie „religie” miały jednak jedną specyficzną właściwość. Postulowane przez nie *sacrum* było wewnątrzświatowe, przez co nie mogło zagrozić porządkowi społecznemu, przeciwnie – stanowiło jego konstytutywną część i nieustannie go umacniało.

Totalitaryzm musiał jednocześnie zwalczać wszelkie *sacrum*, które przekraczałyby ów porządek i stanowiło zewnętrzną wobec niego instancję. Wszelka konkurencyjna rzeczywistość sakralna jest dla niego poważnym zagrożeniem, gdyż człowiek dzięki niej „wznosi się ponad siebie, osiągając wyższy od normalnego stan skupienia swych sił witalnych i zdolności: większą niż zazwyczaj wrażliwość, większą podatność na bodźce, większe posłuszeństwo, większą niż kiedykolwiek przedtem wytrzymałość fizyczną. W dobrym i złym. Każde zgromadzenie jest sakralne, jeśli uczestników swych przemienienia; jeśli ich razem czyni zdolnymi do czegoś, do czego żaden z nich nie był zdolny, póki był sam”¹⁷. Obawiając się tego typu społecznej mobilizacji, totalitaryzm musiał likwidować inne niż on sam źródła świętości: chrześcijaństwo, a w szczególności – katolicyzm.

W tej walce totalitaryzm z konieczności przeobrażał się w rodzaj chrześcijańskiej

herezji, w immanentny mesjanizm, bliski prądom gnostyckim, który pozbawiono odniesień do prawdy Bożej¹⁸. Tu prawda nie była Boża; prawda była ludzka, tj. narodowa i klasowa, przy czym to, co jest prawdziwie narodowe i klasowe, definiowały partyjne elity. Podobnie jak w gnozie, nie było tu miejsca na zewnętrzną łaskę, na wiarę i wątpienie; do zbawienia miała wystarczyć dostępna wybranym wiedza. Świat

*Etyka katolicka
dawała nie tylko trafną
ogólną dyrektywę
postępowania wobec
totalitaryzmu, lecz także
bardzo konkretne
wskazówki co do tego,
jak należy
się zachowywać
każdego dnia.
System próbował
bowiem uzyskać
realność, etyczność
i wolność nie w jakichś
specjalnych akcjach,
ale w mrówczej,
nieustannej działalności.*

15. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.

16. Zob. R. Boudon, *Art of Self-Persuasion: the Social Explanation of False Beliefs*, Cambridge 1994.

17. A. Kijowski, *Tropy*, dz.cyt., s. 35.

18. Zob.: A. Besançon, *Świadek wieku. Wybór tekstów z pierwszego i drugiego obiegu*, t. I, Warszawa 2006; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, Londyn 1988, s. 15-38; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.

totalitaryzmu był światem, poza który nie można było wykroczyć. *Sacrum* więziło ludzką duszę zamiast prowadzić ją do *metanoi*.

Tak rozumiana ideologia totalitarna zakreślała granice życia Polaków najpierw pod okupacją nazistowską, a potem sowiecką i polsko-sowiecką. Ale jak każda ideologia wewnątrzświatowa, była ona niepełna, a wspartemu na niej łaadowi społecznemu nieustannie zagrażał chaos. Chaos, czyli zjawiska, których nie potrafimy pojąć, które odbierają nam poczucie sensu: śmierć, cierpienie, zło, lęk, bojaźń, anomia. Jedynie religia może przeciwstawić się chaosowi i ochronić sensowność świata, rozpinając nad nim „święty baldachim”¹⁹. Paradoks polegał jednak na tym, że ideologia totalitarna, walcząc przeciw chaosowi, zarazem nieustannie ten chaos produkowała. Chciała uchodzić za realną, ale produkowała **doświadczenie nierealności**; chciała uchodzić za moralną, ale produkowała **doświadczenie zła**; chciała uchodzić za zgodną z wolnością człowieka, ale produkowała **doświadczenie przymusu i zniewolenia**. W ostatecznym rachunku, mimo swego gnostyckiego, antychrześcijańskiego ostrza, totalitaryzm miał prochrześcijańskie konsekwencje, gdyż problemy, jakie sam stwarzał i z którymi nie potrafił sobie poradzić, rozwiązać mogło tylko chrześcijaństwo. Walcząc z religią, sprawiał, że stawała się ona coraz bardziej potrzebna.

To potrójne doświadczenie – doświadczenie niereczywistości, zła i przymusu – było oznaką, że ideologia totalitarna załamuje się, że jest niepełna, wybrakowana – że stanowi błędną interpretację świata. Oznaczało to jednocześnie, że system traci swoją legitymizację, przestaje być postrzegany jako bezalternatywny i pojawiają się w nim prześwity, przez które wpada światło innego życia.

Doświadczenie niereczywistości

Totalitaryzm wprowadzał swą wizję świata przede wszystkim za pomocą terroru. Ostatecznie realność **realnego** socjalizmu polegała na przemocy. Ekstremalne techniki wybijania z głów alienacji stosował UB. Charakterystyczne pod tym względem jest wspomnienie stalinowskiej więźniarki: „Od listopada 1949 r. do wiosny 1950 r. zezwalano mi na sypianie przez około 2 godziny na dobę. Pozbawienie snu doprowadziło do zachwiania mej równowagi psychicznej i nie byłam w stanie odróżnić faktów prawdziwych od wytworów mojej wyobraźni”²⁰. Wskutek deprywacji snu skazana traci poczucie rzeczywistości i zaczyna wierzyć w to, co jej przedstawiali komuniści. Aby osiągnąć te cele, funkcjonariusze systemu posuwali się często znacznie dalej. „Różański odparł na to – opowiada jeden z torturowanych – że jeśli nie potwierdzę tych faktów, zostanę zabity i tak pogrzebany, że śladu po mnie nie będzie. Mimo że od tego dnia byłem ciągle i bez przerwy bity, przy czym zaczęto bić mnie kablem w pięty i stopy, zadając mi w ten sposób potworne cierpienia przez kilka następných dni, nie chciałem przyznać się do stawianych mi zarzutów, godząc się nawet na pozbawienie mnie życia, by w ten sposób ująć dalszym torturom (...). W czasie jednego z przesłuchań Kwasek w czasie pastwienia się nade mną wybił mi pięścią 10 zębów w górnej szczęce i 6 w szczęce dolnej. Od uderzeń w głowę do chwili obecnej mam ciągle szum w głowie. Z obawy przed dalszym katowaniem zacząłem fantazjować, podając różne wymyślone zdarzenia, by w ten sposób zadowolić Kwaska i Różańskiego. (...) Będąc na skutek zadanego mi bólu bliski szaleństwa, począłem zmyślać wprost fantastyczne fakty. (...) Stan, w jakim się wówczas znajdowałem, przypominał wytresowane zwierzę w cyrku”²¹.

19. P. Berger, dz.cyt.

20. J. Snopkiewicz, *Teczki, czyli widma bezpieki*, Warszawa 1992, s. 246.

21. Tamże, s. 226-227, 229, 232-233.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

Mimo że skazany godził się nawet na własną śmierć, aparatowi przemocy udało się go złamać i doprowadzić do sytuacji, w której przeszedł na drugą stronę barykady, by donosić i oskarżać swych znajomych. Przystwojenie sobie nowej rzeczywistości odbywało się jednak za cenę moralnej śmierci i utraty tego, co ludzkie²².

Przemoc fizyczna stanowiła tylko jeden z elementów wychowywania do realizmu. Równie ważna była przemoc symboliczna, wykorzystywanie ludzkich słabości, podsycanie strachu. Sprzymierzeńcem komunistów był także rozum i prosta kalkulacja. Żeby świat komunizmu jawił się jako jedyny możliwy świat, nie trzeba było żadnych wymyślnych tortur. Czesław Miłosz pisał: „Ci, którzy stali się komunistami w 1945 roku, mieli wszelkie logiczne argumenty za sobą. A co do młodych literatów, to nawet ich inna opcja była mało prawdopodobna. Kraj był włączony w nowe imperium na stałe: wystarczyło spojrzeć na mapę”²³. Żeby zaakceptować realność totalitaryzmu, wystarczyło zatem wyciągać wnioski z beznamiętnej obserwacji faktów.

Wreszcie reżim odwoływał się do bardziej wyrafinowanych technik konstruowania rzeczywistości, sowing wynagradzając tych, którzy go wspierali. Tę przewrotną praktykę bardzo dobrze oddał Zbigniew Herbert (*Co myśli Pan Cogito o piekle?*):

Najniższy krąg piekła. Wbrew powszechnej opinii nie zamieszkują go ani despoty, ani matkobójcy, ani także ci, którzy chodzą za ciałem innych. Jest to azyl artystów pełen luster, instrumentów i obrazów. Na pierwszy rzut oka najbardziej komfortowy oddział infernalny, bez smoły, ognia i tortur fizycznych.

(...) Belzebub popiera sztukę. Zapewnia swym artystom spokój, dobre wyżywienie i absolutną izolację od piekielnego życia

Uznanie systemu za realny nie sprowadzało się jedynie do tego, że po prostu przyjmowało się jego istnienie, lecz często prowadziło także do stania się jego współpracownikiem. Doskonale rozumiał to pułkownik Józef Różański, któremu bardzo zależało na tym, by wyjaśniać szantażowanemu kandydatom na TW, że ich „pomoc” jest dziejową i osobistą koniecznością: „Niech pan obudzi się – nawoływał – niech pan spokojnie przemyśli te rzeczy i pójdzie z nami do końca konsekwentnie. Bo innej drogi pan w życiu nie ma”²⁴. Prawdziwość tej teorii sprawdziła się dla całej generacji komunistycznych „realistów”, którzy – jak Jerzy J. Wiatr – „uznali, że trzeba działać w ramach systemu, gdyż innej drogi nie ma”²⁵. Skoro nie było wyboru, należało przyjąć jedyną opcję, jaka była dostępną.

Jednocześnie jednak powyższe przykłady pokazują, że totalitaryzm wypracowywał swą rzeczywistość opierając się, jak mówił Gustaw Herling-Grudziński, na „strachu, głupocie i interesie”. Ta okoliczność pokazywała, że sama z siebie ideologia nie wystarczała do zdobycia legitymizacji społecznej, że własną mocą nie potrafiła skutecznie skonstruować ani narzucić określonej wizji świata. Jeśli bowiem istotnie by ją akceptowano, nie trzeba byłoby wykorzystywać ludzkiej ignorancji, sięgać po terror czy odwoływać się do interesów. Co więcej, w ten sposób trwanie ideologii uzależniało się od propagandy trzymającej ludzi w niewiedzy, od aparatu przemocy oraz od wydajności ekonomicznej, a co za tym idzie – stawało się wrażliwe na naruszanie monopolu komunikacyjnego partii, a także kryzysy polityczne i gospodarcze.

22. Zob. tamże, s. 221, 233.

23. Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1990, s. 51-52.

24. J. Snopkiewicz, dz.cyt., s. 223-224.

25. J. Wiatr, *Pułapki zaangażowania*, „Gazeta Wyborcza”, 24 maja 2002 r.

Mimo olbrzymich wysiłków, zamiast narzucać swoją definicję rzeczywistości, totalitaryzm ostatecznie generował coraz silniejsze poczucie nierzeczywistości. „Piekielne życie” i chaos nie tylko nie chciały przeminąć, lecz były nieustannie wzmacniane. Nawet wśród funkcjonariuszy systemu przemocy poczucie nierzeczywistości było bardzo silne. „Obejmowałem tylko odcinek – mówi oficer SB. – Małeńka odległość od zdarzenia do zdarzenia. Wykonywałem rozkazy. Nierealność mojego świata brała się stąd, że często nie wiedziałem, po co to wszystko robię, po co idę za człowiekiem, kim jest ten człowiek, kim właściwie jestem ja, który idę. Nad nami był ktoś, kto obejmował i dla niego prawdopodobnie miało to sens. Nam nie zdradzano. Na dole żyliśmy w systemie nonsensu, tak nauczeni, żeby się nad tym nie zastanawiać. Ten system był w całości spójny. Poszczególne elementy nielogiczne układały się w logiczny bezsens”²⁶.

Na podstawie swego wieloletniego doświadczenia Leopold Tyrmand mógł stwierdzić, że w komunizmie „myśliwy i ofiara są ze sobą związani przez to samo poczucie rzeczywistości”²⁷ czy – należałoby raczej powiedzieć – nierzeczywistości. Jeśli więc nicość przeżerała system od środka, tym silniej działała na zewnątrz. Jej dojmujące doświadczenie oddawały takie pojęcia, jak „życie na niby” (Kazimierz Wyka), „iluzja” (Tischner), „kłamstwo” (Havel), „nicość” (Konwicki), „miazga” (Andrzejewski), „inny świat” (Herling), „złudzenie” (Miłosz) czy po prostu „gówno” (Mackiewicz). W komunizmie poczucie nierzeczywistości

było tak przemożne, że przenikało do dyskursu naukowego. I tak Alain Besançon²⁸ opisywał ekonomię socjalistyczną jako „widmo”, a Jakub Karpiński²⁹ widział w komunizmie „niereczywistość propagandową” lub „rzeczywistość wyobrażoną”. Najdalej na tej drodze poszła Jadwiga Staniszkis³⁰, która w rozumieniu „ontologii socjalizmu” kluczową kategorią analityczną uczyniła heglowski *Schein*, czyli pozór. Nie jest więc przypadkiem, że podczas gdy jedną z pierwszych książek socrealistycznych była *Rzeczywistość* Jerzego Putramenta (1947), to pierwszą książką wydaną poza cenzurą w Polsce – i jednocześnie w całym bloku wschodnim – była *Nierzeczywistość* Kazimierza Brandysa (1978), historia o wychodzeniu inteligenta z komunizmu, z rzeczywistości ku nierzeczywistości właśnie.

Podobna trajektoria stała się udziałem Andrzeja Kijowskiego: „Wraz z kilkoma rówieśnikami zostałem – pisał w *Dzienniku* – jako całkiem młody człowiek – zarekrutowany do marksistowskiej krytyki”. Wkrótce jednak „znalazłem się na ziemi jałowej”³¹. „Wszystko jakoś nieistotne, nieprawdziwe, nierzeczywiste, czyli na wpół istniejące. (...) Noszę w sobie przekonanie o jakiejś innej rzeczywistości świata”³². W szkicu o Brzozowskim autor dopowiadał te myśli: „Jak nierzeczywista jest sytuacja pisarza w kraju, którego myśl nie styka się z jego ciałem – w społeczeństwie, którego elita umysłowa wiodła żywot na krajowych lub zagranicznych emigracjach (...) – bez żadnego związku z życiem podzielonego narodu, ale wciąż chcąc decydować o jego losie”³³. Diagnozę o funda-

26. J. Snopkiewicz, dz.cyt., s. 119.

27. L. Tyrmand, *Porachunki osobiste*, Warszawa 2002, s. 195.

28. A. Besançon, *Anatomia widma*, Warszawa 1984.

29. J. Karpiński, *Doświadczenie komunizmu we współczesnej kulturze polskiej*, 2005.

30. J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Kraków 2006.

31. A. Kijowski, *Dziennik, t. III: 1978-1985*, Kraków 1999, s. 329.

32. Tegoż, *Dziennik, t. II: 1970-1977*, Kraków 1998, s. 108.

33. Tegoż, *Kroniki Dedala*, Warszawa 1986, s. 43.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

mentalnej nierzeczywistości systemu Witold Gombrowicz rozszerzał na te wszystkie nurty, które dążą do „wydobycia człowieka z niego samego”, do odczłowieczenia go, grożąc, że nasza rzeczywistość „rozpadnie się jak domek z kart” i utoniemy w „werbalizmie nierzeczywistości”³⁴.

Doświadczenie nierzeczywistości świadczyło o fundamentalnej porażce ideologii totalitarnej, ale jednocześnie domagało się interpretacji w innych kategoriach. Takie kategorie były już *implicite* zawarte w samym tym doświadczeniu, gdyż poczuć i zrozumieć nierzeczywistość można jedynie wtedy, gdy dysponujemy jakimś wzorcem rzeczywistości; możemy interpretować nierzeczywistość jedynie poprzez pryzmat tego, co rzeczywiste. Ówczesnie takich zewnętrznych wzorców dostarczał alternatywny system ekonomiczny (Besançon) czy polityczny (Staniszkis), który w przeciwieństwie do totalitaryzmu definiowany był jako prawdziwy.

Z tego podstawowego – społecznego – poziomu interpretacji przechodzono często dalej, na poziom humanizmu. W tej perspektywie rzeczywista jest tylko jednostka, „dusza” (Elzenberg), „uczłowieczony” człowiek („rzeczywistość to to, co stawia opór, czyli to, co boli. A człowiek rzeczywisty to taki, którego boli”³⁵). „Jeżeli czuję nienawiść do tego ustroju – pisał w tym duchu Andrzej Bobkowski – to nie z powodu żadnych uczuć klasowych, ale po prostu dlatego, że czuję nienawiść do wszystkiego, co stara się zabić osobę, mnie jako takiego, jako jedyny egzemplarz i śmierdzi z daleka termitem i ko-

lektywem, ciemnotą i chamstwem »jedynej prawdziwej filozofii«”³⁶.

Wreszcie możliwe są także interpretacje wykraczające poza perspektywę jednostki w kierunku kategorii religijnych. Ślady takiego odczytania widać już w wierszu Herberta („piekło”, „oddział infernalny”) i wyznaniach Kijowskiego („inna rzeczywistość świata”). Obecne jest ono także u Henryka Elzenberga, który twierdził, że dusza ludzka istnieje nie dlatego, iż jest nieśmiertelna (bo nie jest), ale dlatego, że jest niezbędna do prawidłowego osądu rzeczywistości. Jeśli duszy by nie było, stracilibyśmy jedyny punkt, z którego możemy patrzeć w sposób nieuprzedzony na świat³⁷. Te wszystkie interpretacje można traktować jako – w sposób otwarty lub ukryty – religijne, gdyż wychodzą one poza poziom ludzki, by dotknąć transcendencji. W oczywisty sposób zawarte są w nich silne wątki bliskie chrześcijaństwu (temat piekła czy duszy). Nierzeczywistość właśnie w chrześcijaństwie otrzymywała bowiem pełną interpretację, która jawiła się jako niezwykle przekonująca. Czesław Miłosz przeciwstawiał nierealnemu totalitaryzmowi obecną w każdym człowieku nieugaszoną tęsknotę do Królestwa Prawdy³⁸. Ks. Józef Tischner opisywał zaś istotę wiary jako odrzucanie kłamstwa i odnajdywanie własnej autentyczności w Chrystusie: „Przeżywamy dziś niezwykle chwile. Ludzie odrzucają maski (...), wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia. Jesteśmy dziś tacy, jacy naprawdę jesteśmy. Każdy chce być nazywany swoim własnym imieniem”³⁹.

34. W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. III, Kraków 1997, s. 232.

35. Tamże.

36. A. Bobkowski, *Szkice piórkiem*, Londyn 1985, s. 235; zob. też: M. Urbanowski, *Mysł antykomunistyczna w literaturze polskiej 1939-1989 (rekonesans)*, [w:] *Antykomunizm po komunizmie*, red. J. Kłoczkowski, Kraków 2000.

37. H. Elzenberg, *Kłopoty z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 368.

38. Zob. Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990.

39. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 11.

Doświadczenie zła

Totalitaryzm zmierzał do tego, by ukazać stworzony przez niego świat nie tylko jako jedyny możliwy, ale także jako najlepszy z możliwych. Ideologowie próbowali rozwiązać problem teodycei⁴⁰ w ten sposób, że zło usiłowali albo ukryć, albo wypchnąć poza ramy świata w jakim żyli ich obywatele. W imieniu całej generacji ten podstawowy fakt opisał Jan Paweł II: „Rzeczywisty wymiar zła, które przeszło przez Europę, nie wszystkim nam był znany, nawet tym spośród nas, którzy żyli w samym jego środku. Żyliśmy pogrążeni w jakimś wielkim »wybuchu« zła i dopiero stopniowo zaczęliśmy zdawać sobie sprawę z jego rzeczywistych wymiarów. Odpowiedzialni za zło starali się bowiem ukryć swe zbrodnie przed oczami świata”⁴¹.

Jeśli nawet zło czasami wychodziło na powierzchnię, to zawsze było racjonalizowane i usprawiedliwiane, przypisywano je innym, znajdowano dla niego jakiś cel w pochodzie historii, redukowano do „mnogości drobnych wykroczeń, błędów, przypadków o charakterze materialnym, zbiegów okoliczności uznanych za niepomyślne, niedopasowań i absurdów”. Zło mogło być co najwyżej „zbiorem dużych i drobnych skandali, które czasem można wytłumaczyć w bardzo fragmentaryczny sposób; [a] jeśli nie poddają się one naszej analizie, nie pozostaje nam nic innego jak uznać je za dziwaczne i absurdalne”⁴².

W przypadku utrzymywania się dawnych kryteriów dobra i zła władza stosowała takie środki, które miały owe kryteria przewartościować. Proces ten był jednym z obsesyjnych tematów twórczości Tyrmanda. W swoim

Dzienniku 1954 opisywał go na przykładzie intelektualnych elit PRL, które, z jednej strony, zachowywały jeszcze elementarne wyczuwanie moralne, ale z drugiej – systematycznie je neutralizowały. „Powody ustępstw i uległości są niezliczone i niezgłębione, tak różne w każdym wypadku jak różnice między ludźmi. Po pewnym czasie, gdy ludzi codziennie i świadomie konfrontujących zło i zgadzających się na współzycie i współpracę ze złem jest bardzo dużo – coś zaczyna ich łączyć. Metodologicznym spoiwem tej komasacji jest wspólna moralność, ściślej niemoralność: ludzi tych najefektywniej zbliża i scala próba przekucia niegodziwości w godziwość. (...) Zapominają przy tym dodać, oczywiście (...), że ich stopa życiowa, materialne wynagrodzenie i egzystencjalne ułatwienia dają im wyniesienie we współczesności, które milionom jest odmówione, skazanym na udręki ich braku. Są trywialnym Faustem, który wmawia innym, że pomaga w produkcji koksu poprzez usprawienie kas chorych, urlopów wczasowych dla ludzi pracy i żłobków dla dzieci, lecz uchyla się od rozważań na temat, czemu służy koks w piekle”⁴³.

Uznanie totalitaryzmu za dobry i usprawiedliwiony prowadziło, rzecz jasna, do jego akceptacji i współpracy z nim. Dominique Desanti, na przykład, pomimo sfingowanych procesów moskiewskich, w których skazywano na śmierć najbardziej oddanych towarzyszy, nadal wierzyła w radziecki komunizm i popierała go. Inaczej musiałaby bowiem przyjąć, że w grę nie wchodzi tu już pomyłka sądu, lecz prawdziwie „diaboliczny plan”⁴⁴. Nawet u ofiar totalitaryzmu nieuznawanie jego zła skutkowało tym, że stawały mu się powolne.

40. P. Berger, dz.cyt.

41. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 22.

42. G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, Warszawa 1992.

43. L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Warszawa 1989, s. 370-371.

44. Zob. H.R. Lottman, *Lewy brzeg. Od frontu ludowego do zimnej wojny*, Warszawa 1997.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

Wstrząsającym świadectwem tego procesu jest pamiętnik Calela Perechodnika, żydowskiego policjanta: jednocześnie kata, obserwatora i ofiary Holocaustu. Autor pokazuje w nim, że w totalitaryzmie wiara w choćby szczątkową dobrą wolę, jakieś ludzkie względy, moralne granice osłabiała czujność i opór. „To wiara Żydów – pisze – w dorobek kulturalny dwudziestego wieku, to niezrozumienie mentalności, krwiożerczości Hunów działających wbrew wszelkim ludzkim zasadom, chrystianizmowi. To wszystko zaślepia Żydów i kompletnie ich ogłupia. Zresztą, nie dziwię się im, trzeba było mieć diabła w sobie, żeby przewidzieć bieg wypadków”⁴⁵.

Te świadectwa pokazują jednocześnie, że w ostatecznym rachunku ideologia totalitarna zawodziła również we wpajaniu wizji świata dobrego i moralnego. Zamiast usuwać zło, generowała je w coraz większym stopniu. W istocie zło stało się fundamentalnym przeżyciem dla całego pokolenia, którego młodość przypadała na II wojnę światową⁴⁶.

Doświadczenia nieprawości systemu nie można interpretować w kategoriach tego systemu. Komunizm i nazizm nie mogły przecież zakładać, że są niemoralne. Niemoralność była zawsze gdzie indziej. Taka ocena może być zatem ferowana jedynie z zewnątrz. Podobnie jak w przypadku doświadczenia nierzeczywistości, musiały pojawić się tu konkurencyjne interpretacje, które potrafiłyby wytłumaczyć istnienie zła w sposób bardziej skuteczny. Odnajdujemy wśród nich interpretacje w per-

spektywie praw i godności człowieka. Wybitny przedstawiciel tego nurtu Witold Gombrowicz twierdził, że trzeba odkryć ból człowieka⁴⁷. „Należy wzmocnić jednostkę przeciw masie”⁴⁸. Według innego humanisty, Henryka Elzenberga, doświadczenie zła miało wręcz wzmacniać naszą podmiotowość: „Zło zrozumiane jako zło, przeświecone w swoich motywach, co do swego stopnia i wagi ocenione bez pobłażliwości i bez samoudręczenia, dodaje człowiekowi jakiejś powagi, jakiegoś autorytetu, jakiejś mądrości”⁴⁹.

Równolegle wypracowywano również interpretacje silniejsze – religijne. Herling-Grudziński właśnie w doświadczeniu zła i cierpienia widział coś „boskiego”, „najprostszą, najbardziej elementarną religijność”⁵⁰. Mimowolnie pojawia się ona już u Perechodnika („diabeł w człowieku”) i Desanti („diabelski plan”). Oboje autorzy pozostają jednak wciąż na poziomie religijnych metafor, ale jeszcze nie na poziomie religijnego doświadczenia. Diabeł jest figurą retoryczną, a nie realnie istniejącym bytem. Podobnie, jak się zdaje, ma się rzecz z klasycznymi interpretacjami Leszka Kołakowskiego, piszącego o „obecności diabła”, utrzymującej w nas „wrażliwość na zło” i uzbrajającej „przeciwko totalitaryzmom i tradycji, która niesie ze sobą złudzenia i oszukańcze nadzieje, które mogą tylko zagrzewać serce diabła”⁵¹.

Stąd jednak był już tylko krok do odczytań manichejskich, które traktowały zło nie jako „mnogość drobnych przypadków”, lecz jako zło właśnie. Odnaleźć możemy je u Elzenberga

45. C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą?*, Warszawa 1998, s. 59.

46. A. Kłoskowska, *Wobec pokoleniowego przeżycia zła*, [w:] tejże, *Sens uczestnictwa. Wokół idei Jana Strzeleckiego. Zbiór szkiców*, Warszawa 1991, s. 54-64.

47. W. Gombrowicz, dz.cyt., s. 232.

48. Tamże, s. 302.

49. H. Enzelberg, dz.cyt., s. 362.

50. G. Herling-Grudziński, dz.cyt., s. 248.

51. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony? i 27 kazań*, Londyn 1991, s. 192-193.

(„świat esencjalnie zły”), Stanisława Ossowskiego („nastroje manichejskie”) i oczywiście Herlinga-Grudzińskiego, Miłosza czy Jana Strzeleckiego: „Wokół nas działa się zło – pisał ten ostatni, powracając do czasów wojny – którego nie zdoła rozwiązać żadna zmiana punktu widzenia, nie złagodzi żaden historyzm, nie nada cech względności żadna socjologia”⁵². W obliczu zła domagał się prawa do emocji i moralnego osądu, „który wskazuje na złą treść świata, na którą ten stan uczuć jest trafną odpowiedzią”⁵³.

Doświadczenie „złej treści świata” było na tyle intensywne, że trudno było ograniczyć się do interpretacji czysto wewnętrznych. Czasem zaś naoczność owego zła sprawiała, że religia dawała wręcz jego jedyną sensowną interpretację. Najsławniejszym przypadkiem jest widzenie szatana przez Aleksandra Wata w stalinowskim więzieniu. Ten wstrząs, od którego nigdy później się nie uwolnił, sprawił, że zrozumiał, iż „moment diaboliczny to istota każdego totalizmu”⁵⁴. W tym przekonaniu utwierdziła go śmiertelna choroba, na jaką wkrótce potem zapadł. Po pierwszym ataku apopleksji uniemożliwiła mu ona pracę, pisanie, przyprawiając o ból nie do zniesienia, taki „że się już nie wytrzymuje, że dusi za gardło”⁵⁵. Autor widział w niej karę za swe postępujące „znikczemnienie”, które doprowadziło do śmiertelnego „grzechu komunizmu”. Totalitaryzm okazał się dla Wata czynnikiem dosłownie „chorobotwórczym, diabolicznie chorobotwórczym”⁵⁶. W obliczu takich doświadczeń – twierdzi – tylko ślepy może „dziś nie wierzyć w istnienie diabła”⁵⁷.

Jest paradoksem, że właśnie poprzez przeżycie zła – zwłaszcza odczuwane w sposób tak głęboki jak u Wata – wielu z przywoływanych autorów odkrywało siłę interpretacji chrześcijańskich. Sam Wat, stwierdziwszy, że jego choroba jest rodzajem opętania, próbował wypowiadać się u ojca Pio, znanego ze skutecznego egzorcyzmowania. Pozostali zaś – Strzelecki, Miłosz, Herling-Grudziński, Kołakowski i inni – bardzo się do chrześcijaństwa zbliżali, nierzadko przekraczając jego próg.

Doświadczenie zniewolenia

Ostatnim zadaniem, jakie stawiała sobie ideologia totalitarna, było udowodnienie, że konstruowany przez nią świat wypływa z wolnego wyboru ludzi. Najwyższym ideałem społeczeństwa było przecież Królestwo Wolności. Z tego powodu na koncepcję wolności kładzono niezwykle silny nacisk. Miała to być koncepcja, która przewycięży ograniczenia liberalizmu, sprowadzającego się do negatywnej koncepcji wolności, jak i konserwatyzmu, uzupełniającego wolność negatywną o wymiar moralnych celów. Obie wspomniane teorie nie brały bowiem pod uwagę warunków wolności, co z samej wolności czyniło pusty frazes. Wolność w ujęciu komunistycznym i nazistowskim mogła się realizować przede wszystkim dlatego, że zapewniano jej niezbędne warunki, takie jak minimum socjalne czy przestrzeń życiowa⁵⁸. Stąd nie jest przypadkiem, że na przykład „polska” konstytucja z 1952 roku już w pierwszym rozdziale podkreślała, iż „stoi na straży zdo-

52. J. Strzelecki, *Kontynuacje* (2), Warszawa 1974, s. 41.

53. Tegoż, *Z problematyki zła moralnego w polityce XX w. Narodowy socjalizm i rozwiązanie ostateczne*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, 2.

54. A. Wat, *Mój wiek*, t. I, Warszawa 1990, s. 64.

55. Tamże, s. 61.

56. Tamże.

57. A. Wat, *Mój wiek*, t. II, Warszawa 1990, s. 99.

58. Zob. M. Łuczewski, *Koncepcja wolności w myśli socjalistów z przełomu XIX i XX wieku*, [w:] *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2007.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

byczy polskiego ludu pracującego miast i wsi, zabezpiecza jego władzę i wolność przed siłami wrogimi ludowi”; i dalej, że „Polska Rzeczpospolita Ludowa, utrwalając i pomnażając zdobywcze ludu pracującego, umacnia i rozszerza prawa i wolności obywateli”.

Wagę wolności dla utrzymania legitymizacji ustroju rozumieli nawet funkcjonariusze UB, którzy chcieli opierać swą władzę nie na głupocie, strachu czy interesie, stanowiącymi oznaki słabości systemu, ale na dobrej woli. Niezastąpiony pułkownik Różański jasno stawiał sprawę katowanemu przez siebie więźniowi: „Ja bym nie chciał, żeby pan nas zmuszał do sytuacji, że ktoś panu będzie mówił prawdę. (...) Bo to już nie jest to, że pan przyszedł i dobrowolnie opowiada i pomaga. Tylko to jest stosunek zmuszony, o, przycisnęliśmy go... on dobrowolnie nie stanął po naszej stronie, ale do pana przychodzą i jemu mówią”⁵⁹. System staje się nie do obalenia dopiero wtedy, gdy jest przyjmowany jako „mój”. Jeśli jest akceptowany w sposób nieprzymuszony nawet – albo zwłaszcza – przez tych, których prześladowuje, wówczas niepotrzebna staje się cała infrastruktura przemocy i inwigilacji.

Do tego ideału jednak nigdy polski komunizm nie doszedł. Nawet współpracownicy reżimu, jego „profitanci”, podobnie jak przywoływany już Jerzy J. Wiatr, wybierali system kierując się nie wolną wolą, lecz świadomością konieczności. Twierdzili więc, że „musieli”, „nikt nie był lepszy” i „każdy tak robił”⁶⁰. Oznaczało to, że ideologia totalitarna po raz kolejny zawodziła, nie będąc władną wpoić nawet swym własnym funkcjonariuszom przekonania, że jest w istocie zgodna z ich wolnym wyborem.

Jeśli nawet wewnątrz systemu zamiast doświadczenia wolności panowało doświadczenie zniewolenia, tym dotkliwsze było ono wobec tych, których uznano za wrogów. Pokazuje to na przykład los kowieńskich Żydów, którzy w obliczu planowej eksterminacji, pracy ponad siły, dzień i noc, bez odpoczynku, o głodzie i bez zapłaty zaczęli wątpić, czy jest jeszcze rzeczą właściwą odmawiać co rano zwyczajowe błogosławieństwo: „Bądź pochwalony, Wiekuisty Boże nasz, żeś mnie nie uczynił niewolnikiem”⁶¹. Ofiary nie potrafiły „dobrowolnie pomagać i opowiadać” ani też uwierzyć, że są wolne; przeciwnie – czuły, że stały się niewolnikami. Ale to przeżycie zakładało jednocześnie, że wiedziały, czym jest wolność, albo przynajmniej przeczuwały, iż nie jest ona tym, co proponuje im totalitaryzm. Taka świadomość jest zaś pierwszym znakiem erozji ideologii totalitarnej. Postrzegana jako ideologia zniewolenia, nie może ona spełniać swych legitymizujących funkcji. To właśnie miał na myśli Józef Tischner pisząc, że „gdy w środku totalitarnego świata rodzi się wolny człowiek, to wydarzenie to robi wrażenie cudu”⁶².

Zamiast do prawdziwej wolności, system totalitarny prowadził do coraz większego poczucia zniewolenia. Na podstawie swych badań literackich Maciej Urbanowski⁶³ stwierdził, że po roku 1939 w pracach poświęconych komunizmowi większość pisarzy obracała się wokół wizji „komunizmu jako więzienia”: więzienia ciała i ducha. Powszechne wśród nich było doświadczenie utraty kontroli nad swoim życiem, które ubierano w takie sformułowania, jak „ukąszenie”, „umysł zniewolony” (Miłosz), „walec historii”, „historia spuszczone z łańcucha”

59. J. Snopkiewicz, dz.cyt., s. 223.

60. L. Tyrmand, *Porachunki osobiste*, dz.cyt., s. 33.

61. *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium w Krakowie-Tyńcu 1988 r.*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1992, s. 135-136.

62. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz.cyt., s. 144.

63. M. Urbanowski, dz.cyt.

(Stempowski), „wirówka historii” (Legutko) czy „bezwolne kukły w czyichś brudnych rękach” (Tyrmand). Oczywiście, takie słowa mogły być wypowiedziane jedynie spoza obrębu ideologii totalitarnej. Spoza, to znaczy skąd?

Przede wszystkim: z punktu widzenia humanizmu. Ponownie Henryk Elzenberg⁶⁴ przemawiał więc w obronie duszy ludzkiej, która jest nam potrzebna po to, byśmy byli wolni; Józef Mackiewicz w imieniu tych, którzy nie chcą „wpełzać do dupy”; Gombrowicz mówił w imieniu człowieka wolnego od form; Bobkowski zaś w kontekście odpowiedzialności: „Totalizm to nie rząd totalistyczny, to nie ustroj totalistyczny. Totalizm zaczyna się wtedy, gdy już nie tylko szary obywatel, człowiek ulicy, lecz kiedy całe społeczeństwo zaczyna z pełnym przekonaniem mówić: »Rząd musi, Państwo musi« itd. Totalizm nie jest formą ustroju – jest on formacją duszy i umysłu obywatela”⁶⁵.

Analogicznie do namysłu nad doświadczeniem nierzeczywistości i zła, także i tutaj wychodzą poza laickie interpretacje wolności w stronę religii. „Sednem każdej religijności – pisał Mirosław Dzielski – jest doświadczenie metafizycznej wolności – wolności wyboru między wartościami naturalnymi i nadnaturalnymi”⁶⁶. Religijność ta utrzymywała się nawet tam, gdzie wydawało się, że o wolności już w ogóle nie może być mowy. Nawet w kowieńskim getcie. Na wątpliwości wiernych co do sensu wspomnianego już błogosławieństwa rabin Oshry odpowiedział: „Błogosławieństwo to nie zostało sformułowane z myślą o chwaleniu Pana za naszą wolność fizyczną, lecz za naszą wolność duchową. W żadnych okolicznościach nie wolno nam pomijać ani zmieniać tego błogosławieństwa.

Przeciwnie, mimo naszej fizycznej niewoli, bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy zobowiązani je odmawiać, by pokazać naszym wrogom, że jako naród jesteśmy duchowo wolni”⁶⁷.

Odkrycie niewoli totalitaryzmu prowadziło Andrzeja Kijowskiego do przyjęcia konkurencyjnej, religijnej definicji wolności. „Nie chodzi tu o wybór wiary i niewiary (...); chodziło o wybór między sacrum a antisacrum. Sacrum to rzeczywistość pozytywna, antisacrum to rzeczywistość negatywna. Sacrum to rzeczywistość wyrastająca z miłości: antisacrum to rzeczywistość szydercza”. Wybierając *sacrum*, wybiera się Kościół, tradycję, naród w jego niezmiennym trwaniu; wybiera się wartości⁶⁸.

Wolność przynosi zarazem dwa dodatkowe doświadczenia: nadziei i miłości. Totalitaryzm chciał powiązać nadzieję i miłość obywateli z sobą samym. Tymczasem coraz częściej były one mu przeciwstawiane. Miłość rozumiano jako związek z tymi, „których zdradzono o święcie”, „przegranymi i poniżonymi”, a nadzieja była „nadzieją dobra”, nadzieją na upadek totalitaryzmu. Brak tak rozumianej miłości i nadziei potrafił prowadzić do akceptacji systemu totalitarnego nawet tych, którzy mu się przeciwstawiali. Na ten przewrotny proces zwrócił uwagę Witold Gombrowicz w *Dzienniku*, który zakończył refleksją nad tym, że polscy intelektualiści protestujący przeciwko najazdowi na Czechosłowację, mimo całej swej odwagi, przestali dostrzegać, że w istocie najazd dokonał się już dwie dekady temu w... Polsce, że jego ofiarami są zarówno oni sami, jak i ich współobywatele. „Ich dziecinne nieomal zgorszenie zdaje się zapominać, że Polska doświadczyła tego samego gwałtu (...). Przejęci Czechosłowacją zapo-

64. H. Elzenberg, dz.cyt., s. 368.

65. A. Bobkowski, *Opowiadania i szkice*, Warszawa 1994, s. 189.

66. M. Dzielski, *Wolność, własność, Bóg*, Kraków 1999, s. 16.

67. *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu...*, s. 135-136.

68. A. Kijowski, *Dziennik, t. III...*, s. 330.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

mnieli o własnym losie”⁶⁹. Choć wstawiali się za swoimi południowymi sąsiadami, paradoksalnie nie czuli miłości do samych siebie; choć mieli nadzieję na zmianę sytuacji za granicą, nie mieli jednak nadziei na to, że sytuacja zmieni się w Polsce.

Doświadczenia nadziei i miłości mogą mieć umocowanie laickie, jak u Tadeusza, bohatera *Drogi donikąd*, jako jedyną metodę walki z bolszewikami widzącego „strzał”, bezkompromisową walkę, z którą nie wiąże się oczekiwanie na nagrodę pośmiertną⁷⁰. Podobnie wartość nadziei zrozumiał Perechodnik. Początkowo, nie widząc przyszłości dla swoich rodziców i chcąc im oszczędzić niepotrzebnych cierpień, postanowił ich otruć. Jego rodzice nie zgodzili się na to, co więcej – udało im się potem niejedną raz wyjść obronną ręką z sytuacji pozornie bez wyjścia. Pod koniec swojej „spowiedzi” autor zapisał: „Jeśli chciałem dać mojej matce truciznę, to tylko dlatego, żeby miała lepszą śmierć. Przyznaję jednak, nie miałem racji. Okazało się, że człowiek musi walczyć do ostatniej chwili, bo nigdy nie wiadomo, w jakim kierunku potoczy się jego los”⁷¹.

W obu przypadkach – w imię miłości i nadziei – na szali należało położyć swoje życie, należało posunąć się aż do męczeństwa. Perspektywa męczeństwa zaś otwiera nas na transcendentę⁷². Męczeństwo jest niemal nie do pomyślenia poza perspektywą religijną. W *Innym świecie* wskazywał na to Herling-Grudziński na przykładzie trzech heroicznym siostr zakonnych, które odmówiły pracy, nie chcąc służyć szatanowi. Bez Boga trudno sobie wyobrazić taki heroizm, trudno też wyobrazić sobie

śmierć ojca Kolbego w Oświęcimiu czy biskupa Kozala w Dachau. W ten sposób religijna koncepcja wolności jest uzupełniona przez nadzieję i miłość, które dają jej pełniejszą interpretację. Wolność religijna nie jest wolnością od, ale do – do miłości i nadziei.

Doświadczenie wiary

Dotąd próbowałem pokazać doświadczenie nie-realności, zła i zniewolenia jako niezamierzone efekty ideologii totalitarnej, które nie mogą być zrozumiane na jej gruncie. Aby nadać im sens, totalitaryzm musi zostać przekroczony. Jednak żeby uznać totalitaryzm za pełen nierzeczywistości, zła i zniewolenia, nie potrzeba żadnej religii, wystarczy znaleźć zewnętrzny sprawdzian w kontekście idei humanistycznych, w przedwojennej Polsce czy na Zachodzie. Interpretacja tych doświadczeń może zatem z powodzeniem zatrzymać się na poziomie czysto ludzkim.

Taka interpretacja dla wielu jednak była niewystarczająca. „Całe życie poszukiwałem sacrum – pisał Jacek Kuroń – czegoś, co przekracza moje życie i nadaje mu sens. Dawno już odkryłem, że bez Boga sacrum jest kruche, okaleczone i bardzo trudno o miłość otwartą na świat”⁷³.

W podobnym tonie wypowiadał się Adam Michnik: „Żeby zachować zdolność przetrwania, musieliśmy się moralnie radykalizować”⁷⁴. Z jednej strony, doświadczenia totalitaryzmu były tak intensywne i tak mocno wykraczały poza codzienność, a z drugiej – tak ściśle się ze sobą łączyły i wzajemnie wzmacniały, że należało szukać jakiegoś pewniejszego gruntu, którego dostarczyć mogło jedynie odwołanie do Boga.

69. W. Gombrowicz, dz.cyt., s. 286.

70. Zob. też: A. Kopiński, *Testament Józefa Mackiewicza*, [w:] *Wolność i jej granice...*

71. C. Perechodnik, dz.cyt., s. 253.

72. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007.

73. J. Kuroń, *Wiara i wino. Do i od komunizmu*, Warszawa 1990, s. 370.

74. A. Michnik, J. Tischner i J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 2001, s. 439.

Co więcej, podobnie jak wewnątrzświatowej religii totalitaryzmu, chaos groził każdej przeciwstawiającej jej się interpretacji, która pozostawałaby wobec niej immanentna. W obliczu przemożnego politycznego nacisku sama polityka nie mogła dostarczyć dobrego punktu oparcia. Świeckiemu absolutyzmowi można było skutecznie przeciwstawić jedynie absolutyzm boski. Jeśli totalitaryzmy były bowiem chrześcijańską herezją, ratować przed nimi mogła jedynie próba powrotu do chrześcijańskiej ortodoksji. Tak należy rozumieć doświadczenie antykomunistycznych dysydentów, którzy poszukiwali ostatecznej gwarancji w „ponadludzkiem autorytecie”⁷⁵, transcendentnym Prawie Moralnym⁷⁶, jasnym rozgraniczeniu Dobra i Zła⁷⁷.

Rezonans katolicyzmu w latach osiemdziesiątych polegał więc na tym, że w racjonalny sposób interpretował on każde z doświadczeń generowanych przez totalitaryzm, a jednocześnie łączył je w jedną spójną całość. Innymi słowy, katolicyzm jedynie nazywał to, co ludzie czuli już wcześniej. Jan Paweł II ujął to w języku nieco bardziej wysublimowanym: „Ludzie oświeceni przez wiarę byli zdolni do posiadania bardziej przenikliwej i uniwersalnej wizji osoby ludzkiej i świata nas otaczającego”⁷⁸. Religijna wizja ściśle odpowiadała ich doświadczeniu – i nie tylko ich. Bardzo dobrze przedstawił to zjawisko Andrzej Kijowski, pisząc o Karolu Wojtyłe: „Wszystko, co mówił, było znane i wszystko wydawało się nowe. Mówił to, co chciałem usłyszeć, a wszystko było zaskakujące. Wydawało mi się, że gdyby przyszło mi mówić o tym o czym on mówił – o rozmnożeniu chleba, o wskrzeszeniu Łazarza, o Marii Magdalenie – ująłbym to

tak jak on, a wiedziałem jednocześnie, że nigdy by mi to nie przyszło do głowy”⁷⁹. Interpretacja religijna wzbudzała rezonans, gdyż była absolutnie nowa, ale jednocześnie opisywała to, co było już wcześniej głęboko odczute.

Siła religii opierała się dalej na tym, że dostarczała bardzo dobrego „modelu dla rzeczywistości”, że – innymi słowy – dawała odpowiedź na pytanie: co robić? Odpowiedź zaś była prosta, udzielił jej w sposób niedwuznaczny kardynał Wyszyński: *non possumus*. Postępując w zgodzie z tym wskazaniem, to właśnie nie wyznawcy ideologii totalitarnej, lecz katolicki naród, który w totalitaryzmie widział „śląd diabelskich pazurów”, potrafił przyjąć właściwą postawę. Stąd też w opozycji wobec totalitaryzmu wśród intelektualistów bardziej konsekwentni byli ludzie wierzący⁸⁰.

Etyka katolicka dawała nie tylko trafną ogólną dyrektywę postępowania wobec totalitaryzmu, lecz także bardzo konkretne wskazówki co do tego, jak należy się zachowywać każdego dnia. System próbował bowiem uzyskać realność, etyczność i wolność nie w jakichś specjalnych akcjach, ale w mrówczej, nieustannej działalności. „Dla nas nie było takich słów jak moralność czy etyka – mówi jeden z oficerów UB. – My tych słów nie używaliśmy. One dla nas nie miały sensu, bo służba wykorzystywała niemoralność, a z moralnością walczyła. Im bardziej niemoralne zachowanie, tym lepiej dla nas, tym łatwiej zbliżyć się do człowieka, przeniknąć go. Ci, którzy mieli coś na sumieniu, byli dla nas najważniejsi, stanowili najlepszy materiał agenturalny”⁸¹. Katolicyzm zaś chronił przed popeł-

75. V. Havel, *Zaoczne przesłuchanie*, Warszawa 1990, s. 9.

76. J. Kuroń, *Wiara i wina...*, s. 351.

77. A. Michnik, *Polskie pytania*, Warszawa 1993, s. 306.

78. Zob. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja*, Poznań 1995, s. 260.

79. A. Kijowski, *Tropy*, dz.cyt., s. 15.

80. Zob. Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, dz.cyt.

81. J. Snopkiewicz, dz.cyt., s. 123.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

nianiem drobnych wykroczeń, które łatwo mogły stać pretekstem do wymuszenia współpracy z reżimem.

Pomimo racjonalności religii – zarówno w jej warstwie diagnostycznej, jak i normatywnej – formułowane przez nią interpretacje nie byłyby przyjmowane, gdyby nie wspierały się najpierw na **strukturach uwiarygodniania** (*plausibility structures*)⁸². W polskim przypadku taką strukturę tworzył instytucjonalny Kościół, który – co ważne – posiadał bardzo szeroką społeczną legitymizację. Gdyby został zniszczony, a poparcie dlań – ograniczone, wówczas religijne interpretacje straciłyby swoją instytucjonalną podstawę. Z drugiej strony, inteligencja laicka utraciła swoje struktury uwiarygodnienia, tj. instytucjonalne umocowanie w partii, tym samym zaś stała się „strukturalnie dostępna” (*structural availability*)⁸³. Nie wiązały już jej lojalności wobec innych grup, w związku z czym mogła nawiązywać nowe relacje, również z wierzącymi, co dla wiernych członków partii byłoby kłopotliwe. Również baza społeczna inteligencji laickiej była na tyle uboga, że w działalności społecznej z konieczności musieli spotykać się z coraz większą liczbą osób wierzących, co więcej – takich kontaktów aktywnie szukali⁸⁴. Pierwszym warunkiem desekularyzacji był więc fakt, że struktury uwiarygodnienia religijnych interpretacji były wciąż silne, a struktury uwiarygodnienia inteligencji laickiej rozpadły się.

Warunek drugi to istnienie **pośredników** między grupami religijnymi a niereligijnymi. Gdyby ich nie było, wymiana komunikacyjna

byłaby niemożliwa. Stąd brała się tak duża rola *Rodowodów niepokornych* Cywińskiego i *Kościola, lewicy, dialogu* Michnika, które łączyły środowisko lewicy laickiej ze środowiskiem inteligencji katolickiej; stąd też takie znaczenie Andrzeja Kijowskiego, Jacka Kuronia, Jana Strzeleckiego, Czesława Miłosza, Leszka Kołakowskiego, o. Jacka Salija, o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego, ks. Jana Zieji, ks. Józefa Sadzika czy ks. Józefa Tischnera – każdy z nich pełnił rolę ważnego brokera między tymi, którzy już wierzą a tymi, którzy jeszcze nie wierzą. Jednak największe znaczenie pośród tych postaci miał z pewnością Karol Wojtyła. A jego wyjątkowość polegała na tym, że swym świadectwem doskonale łączył to, co boskie z tym, co ludzkie; to, co uniwersalne z tym, co konkretne.

Jest rzeczą znaczącą, że od swej pierwszej encykliki *Redemptor hominis* i od pierwszych homilii podczas pielgrzymki do Polski (1979) papież proponował Polakom coś w rodzaju fenomenologicznego dowodu na istnienie Boga. Bóg istnieje, bo bez Niego nie bylibyśmy w stanie zrozumieć ani siebie, ani swego narodu – bez Niego doświadczenie nierealności, zła i niewoli byłoby bezsensowne. „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – mówił na placu Zwycięstwa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka nie można bowiem do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chry-

82. P. Berger, dz.cyt.

83. D. Snow, L. Zurcher, Jr. i S. Ekland-Olson, *Social Networks and Social Movements: A Micro-structural Approach to Differential Recruitment*, „American Sociological Review” 1980, 45, s. 787-801; D. Snow i E.B. Rochford, Jr., *Structural Availability, the Alignment Process and Movement Recruitment. Paper presented at the American Sociological Association*, Detroit 1983; D. Snow, E.B. Rochford, Jr., S. Worden i R. Benford, *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, „American Sociological Review” 1986, 51, s. 464-481.

84. Zob. D. Smilde, *A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism...*, s. 757-796.

stusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię”. O tym, że te słowa były rozumiane przez ludzi, że odpowiadały ich doświadczeniu, świadczą długie brawa, którymi je komentowali⁸⁵. W ten sposób papież czynił Chrystusa kluczem do zrozumienia naszych doświadczeń, a w ostatecznym rachunku także naszej tożsamości – jako ludzi i jako członków narodu⁸⁶.

Znaczenie Jana Pawła II polegało także na tym, że nie ograniczał się do formułowania religijnej interpretacji danego doświadczenia, lecz jednocześnie próbował wpisać je w taką ramę pojęciową, która pociągałaby za sobą konieczność przemiany. Oczywiście, rozumienie siebie w odniesieniu do Chrystusa zakłada, że musimy Chrystusa naśladować. Ale w swym nauczaniu papież korzystał jeszcze z jednej ważnej religijnej interpretacji. Oto wskazywał z jednej strony na fakt, że „tajemnica nieprawości” jest kluczem do zrozumienia XX wieku, a z drugiej, że „tam, gdzie narasta zło, rośnie również nadzieja dobra”, zaś „łaska Boża wylewa się z coraz większym bogactwem”⁸⁷. Siła tej strategii polegała na tym, że Jan Paweł II wzmacniał dysonans poznawczy słuchających go ludzi. Pokazywał im, że świat pogrążony jest w zło – i tym samym zwiększał ich doświadczenie nierealności, nieprawości i przymusu, ale jednocześnie definiował środki, jakie miały

pomóc w przezwycięzeniu owego zła, a w konsekwencji wzmacniał w słuchaczach pragnienie rzeczywistości, prawdy i wolności. W tej religijnej perspektywie sytuacja współczesnego człowieka była gorsza, a zarazem lepsza niż mógłby się spodziewać⁸⁸.

Szczególną rolę papież przyznawał tu Duchowi Świętemu, który sprawiał, że ludzie stają się „mocni”. Pisał o tym zarówno w encyklice *Dominum et Vivificantem*, jak i podczas pierwszej pielgrzymki do Polski: „Pragnę, aby to, co zostało z Ducha Świętego poczęte i narodzone, zostało na nowo w tym Duchu Świętym umocnione za sprawą krzyża i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego. (...) Weźmijcie Ducha Świętego. Tego Ducha: Ducha zbawienia, odkupienia, nawrócenia i świętości. Ducha prawdy, Ducha miłości i Ducha męstwa” (9 czerwca 1979 roku, homilia podczas Mszy św. na Błoniach). Ciągłe odwoływanie się do Ducha Świętego pozwalało Janowi Pawłowi II rozwiązać paradoks instrumentalności wiary i roli podmiotowości człowieka. Nie można bowiem wierzyć na mocy swojej własnej decyzji, gdyż wiara jest czymś zewnętrznym wobec nas. Wiara jest sprawą łaski – człowiek nie może działać samodzielnie, musi jedynie usłyszeć Boga, który cały czas do niego mówi. „Chrystus raz tylko – pisał Kijowski pod wpływem słów papieża – wszedł w dzieje ludzkości – w dzieje ojczyzn, rodzin i osób – i trwa w nich jak uporczywy temat powracający, w którym rozpoznajemy siebie i utwierdzamy siebie. Z tym że to my do

85. Zob. A. Kijowski, *Tropy*, dz.cyt., s. 55.

86. Doug McAdam i Ronnelle Paulsen w ważnym artykule wykazywali, że najważniejsze dla nas stają się te sieci powiązań, które dotyczą naszej tożsamości (D. McAdam i R. Paulsen, *Social Ties and Recruitment: Toward a Specification of the Relationship*, „American Journal of Sociology” 1993, 99, s. 640-667). David Smilde (*A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism...*) rozwija te intuicje w stosunku do ruchów religijnych i konwersji.

87. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 171.

88. U zielonoświątkowców David Smilde odnalazł ten sam mechanizm, który wiedzie do konwersji poprzez wzmocnienie poczucia dyskomfortu u osób niewierzących (D. Smilde, *A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism...*; tegoż, *Skirting the Instrumental Paradox: Intentional Belief Through Narrative in Latin American Pentecostalism*, „Qualitative Sociology” 2003, 3, s. 313-329).

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

tego »tematu« wracamy, nie »temat« do nas”⁸⁹. Człowiek, pozostając całkowicie bierny, dzięki Duchowi Świętemu paradoksalnie nabiera wiary i „mocy”⁹⁰.

Te wszystkie elementy łączą się w pamiętnych słowach, którymi papież zakończył homilię 2 czerwca w Warszawie: „I wołam, ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja: Jan Paweł II, papież, wołam z całej głębi tego tysiąclecia, wołam w przeddzień święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi”. Siła tych zdań polega na tym, że łączy się w nich tożsamość osobista („ja”) z narodową („syn polskiej ziemi”) i religijną („Jan Paweł II”); wymiar jednostkowy („ja”) ze wspólnotowym („wy wszyscy”) i boskim („Duch Twój”). Co więcej, łączy się w nich historia zbawienia („Duch”) i historia narodowa („tysiąclecie”), a także przestrzeń sakralna („ziemia”) i narodowa („ta ziemia”) z naszą sytuacją tu i teraz („przeddzień Zesłania”). W tych kilku zdaniach Jan Paweł II dokonał tak silnej i tak nowej interpretacji polskiej rzeczywistości, interpretacji jednocześnie tak zakorzenionej w polskiej historii, że w Polsce dokonała się rewolucja duchowa⁹¹.

Nie chcę w ten sposób sugerować, że zaproponowany tutaj schemat wyjaśniania polskiej desekularyzacji jest wystarczający. Nawrócenia nie da się wytłumaczyć jedynie czynnikami społecznymi; olbrzymią rolę odgrywają także jednostkowe sploty zdarzeń. „Kiedy umarła Gaja – wspominał Kuroń – i zwał mi się świat, wy-

myślałem jako sposób na życie – wiarę w Boga i życie po życiu, a więc po prostu w to, że Gaję już niedługo spotkam. (...) Pracowałem na to blisko dwa więzienne lata. (...) To był czas bardzo intensywnej mojej pracy nad tym, aby uwierzyć”⁹². „Mówiłem »Ojcie nasz«. Bardzo powoli, z wielkim namysłem nad znaczeniem każdego słowa i jego konsekwencjami. Mówiłem kilka razy: żeby zrozumieć, a potem starałem się nawiązać kontakt z Gają... To strasznie trudne, nie wiem, czy się odważę powiedzieć... Nie, nie odważę się... Starałem się nawiązać duchowy kontakt z tym Dobrem Najwyższym, z tym wymiarem, który przekracza wszystko, przekracza śmierć i nadaje sens życiu”⁹³. Kuroń, niedawno jeszcze przecież wojującego antyklerykała, który swym fanatyzmem przebił partyjny beton, do zmiany postawy wobec religii skłoniła tragiczna śmierć najbliższej osoby. Trudno wyobrazić sobie jakieś bardziej osobiste doświadczenie. Takimi doświadczeniami jednak nie mogłem się tutaj zajmować.

Co więcej, mówiąc o nawróceniu, zawsze należy pozostawiać miejsce na tajemnicę. Dobrze pamiętać tutaj o słowach Tischnera: „Religijny protest nie polegał na przytaczaniu i wyważaniu poszczególnych argumentów. Był jednorazowym skokiem w inny świat – przejściem z ciemności do światła, z kłamstwa do prawdy, ze zdrady do wierności”. Jednak „skok ów tylko z trudem poddaje się artykulacji. Ale nie z powodu komplikacji, lecz z powodu prostoty. Gdy świat totalitaryzmu coraz bardziej się komplikował, wiara ujawniała prostotę skały”⁹⁴.

89. A. Kijowski, *Tropy*, dz.cyt., s. 36.

90. U zielenoświątkowców odwołania do Ducha Świętego są równie powszechne i spełniają tę samą funkcję, co u Jana Pawła II. Badacze tego najszybciej rosnącego wyznania na świecie upatrują w nich jednego z najsilniejszych argumentów prowadzących do religijnych konwersji i wzmacniających podmiotowość jednostki i grupy (D. Smilde, *Skirting the Instrumental Paradox...*).

91. Zob. G. Weigel, dz.cyt.

92. J. Kuroń, *Wiara i wina...*, s. 370, 350.

93. *Chrześcijanin bez Boga. Z Jackiem Kurońem rozmawia ks. Aleksander Seniuk*, „Tygodnik Powszechny”, 7 listopada 2004.

94. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1995, s. 45.

Doświadczenie samotności

Interpretacja rzeczywistości społecznej jest ściśle związana z doświadczeniem tej rzeczywistości; jeśli pozbawić ją tego odniesienia, staje się nieprzekonująca. „Zrozumienie realiów totalitaryzmu nie da się oddzielić od organicznych i empirycznych z nim związków”⁹⁵. Z tego względu ludzie, którzy nie byli **tam**, nie doświadczyli totalitaryzmu, mieli większą skłonność do przyjmowania proponowanej przezeń interpretacji i odrzucania interpretacji konkurencyjnych. Uznawali więc ustrój panujący w Polsce za realny, usprawiedliwiony i popierany przez masy, a elity rządzące krajem – za rzeczywistych reprezentantów Polaków⁹⁶. O wiele trudniej przychodziło zrozumieć im tych, którzy odczuwali niereczywistość, niemoralność i przymus systemu – a zwłaszcza obce były im interpretacje religijne. „Solidarność” była odczytywana jako ruch narodowy, związkowy i demokratyczny, lecz nigdy jako ruch religijny⁹⁷; co najwyżej zakładano, że obecny jest w nim progresywny nurt katolicyzmu, ale nie katolicyzm jako taki⁹⁸.

W konsekwencji wszyscy, którzy pragnęli swe totalitarne doświadczenia przekazać, natrafiali na barierę niezrozumienia. Dotyczyło to nawet tych, którzy doskonale czuli się w kulturze Zachodu. Czesław Miłosz zauważał, że „jest wielkim szczęściem móc obcować z ludźmi dobrymi, życzliwymi bliźnimi, szukającymi prawdy i chcącymi czynić dobro. Gdyby im jednak próbować wytłumaczyć, że istnieje diabeł, czyli czyste zło, byłiby urażeni reakcyjnością

takiego przypuszczenia”⁹⁹. W podobnym duchu wyrażał się również Józef Tischner: „Ciekawe że kiedy się mówi o doświadczeniu zła w komunizmie, nie jest się rozumianym przez Zachód; kiedy pojawia się słowo »zło«, pęka nie porozumienia”¹⁰⁰.

Analogiczna bariera niezrozumienia pojawiła się również w samej Polsce po upadku komunizmu. Kiedy zniknęła rzeczywistość komunizmu, a razem z nią doświadczenie tej rzeczywistości, interpretacje, które się na nim opierały, straciły swoją moc. Na miejsce realnego socjalizmu wszedł realny neoliberalizm, a totalitarną ideologię zastąpiła, jak nazwał ją Michael D. Kennedy¹⁰¹, kultura transformacji (*transition culture*). Podobnie jak komunizm, zmierzała ona do przedstawienia własnej wizji rzeczywistości jako realnej, moralnej i zgodnej z wolnością. Nowy liberalny świat miał być jedynym możliwym światem, najlepszym z możliwych, a do tego wynikającym z wolnego wyboru ludzi. Ideologia transformacji interpretowała rzeczywistość w kategoriach binarnych: przeszłość – socjalistyczna, teraźniejszość – kapitalistyczna; przeszłość – autorytarna, teraźniejszość – demokratyczna; przeszłość – wojna, teraźniejszość – pokój; przeszłość – nierealna, zła i niewolna, teraźniejszość – realna, dobra i wolna. Ponownie nie było w tej wizji miejsca na religię, która mogłaby wprowadzić do porządku społecznego konkurencyjne standardy oceny. Stąd sięgnięto po antykatolickie argumenty, które wyglądały jakby żywcem wzięte z elokwentnych rozważań Bolesława Bieruta z 1946 roku: „Szereg kaznodziejów zamieniło

95. L. Tyrmand, *Porachunki osobiste*, dz.cyt., s. 195.

96. Tamże, s. 198.

97. Zob. A. Touraine, J. Strzelecki, F. Dubet, M. Wieviorka, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-81*, Warszawa 1989.

98. L. Tyrmand, *Porachunki osobiste*, dz.cyt., s. 200. Pierwszą analizą, która zwracała uwagę na oczywisty wymiar religii, była przytoczona wyżej *Ostateczna rewolucja* George'a Weigla (1995).

99. Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, dz.cyt., s. 105-106.

100. J. Tischner, *Mysli wyszukane*, Kraków 2000.

101. M.D. Kennedy, *Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War*, Minnesota 2003.

Polskie odrodzenie religijne i doświadczenie totalitaryzmu

Michał Łuczewski

ambony na trybuny walki politycznej... Nie-
szczęśliwe dla samego Kościoła angażowanie
moralnego autorytetu w dziedzinę polityki...
Napaści z ambon i zakrystii”¹⁰².

W nowej rzeczywistości, z jednej strony, de-
generowały się religijne interpretacje. Dawni
konwertyci sięgali po język, w którym *sacrum*
było ośmieszane, a transcendentja – karyka-
turowana. Ludzie, którzy jeszcze niedawno
uczęszczali na Drogę Krzyżową, schodzili na
poziom, gdzie X oskarżał Y, że „jęczał, płakał
i dostawał orgazmu pod krzyżem”, a Y odpo-
wiała: „Mój orgazm pod krzyżem? Zdarzało
się w różnych, zdumiewających nawet miej-
scach, ale pod krzyżem – nigdy...”. Z drugiej
jednak strony, wbrew starym i nowym pokole-
niom antychrześcijańskich gnostyków, toczona

przez nich wojna kulturowa doprowadziła do
powstawania kolejnych obszarów nierealności,
niemoralności i niewoli, które interpretować
może tylko religia. Tak jak zawsze.

Michał Łuczewski

*doktor socjologii, psycholog,
adiunkt w Instytucie Socjologii UW,
autor publikacji w czasopismach
socjologicznych, antropologicznych,
historycznych i filozoficznych.
Stypendysta im. Józefa Tischnera
w Instytucie Nauk o Człowieku (Wiedeń)
i visiting scholar na Uniwersytecie
Columbia (Fulbright).
Członek zespołu „Teologii Politycznej”.*

102. K. Pruszyński, *Powrót do Sopicowa. Publicystyka, t. II: 1940-1948*, Warszawa 1990, s. 378-379.