

Przegląd Religioznawczy 3(277)/2020

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANETA GAWKOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji

Katedra Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa

e-mail: aneta.gawkowska@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7764-0194

DOI: 10.34813/ptr3.2020.4

Potęga inspiracji? Religijnie motywowane społeczeństwo obywatelskie jako praca nad *ekstasis*

The power of inspiration? The religiously motivated civil society as the work on *ekstasis*

Abstract. The purpose of the article is to show in outline how in the specific conditions of Poland before 1989 religious inspiration was a significant factor in creating civil society. The author illustrates the importance of religious inspiration mainly by giving examples of initiatives undertaken by Primate Stefan Wyszyński. The author also analyzes various understandings of civicness, indicating the difference in Western and Central European (in particular Polish) perceptions of freedom, community, and civil society. A fundamental difference is noticed in the absence of native traditions of social contract that would exclude the influence of the sacred sphere on civicness.

Keywords: civil society, religion, Catholic Church in Poland before 1989, social contract, community.

■ deał obywatela zakłada nie tylko posiadanie określonych praw i obowiązków wobec pewnej politycznie zorganizowanej społeczności, ale także świadomość tych praw i obowiązków oraz praktyczne korzystanie z uprawnień i spełnianie zobowiązań

wobec innych. Obywatelskość jest zatem powiązana z funkcjonowaniem w ramach zbiorowości, społeczeństwa i państwa. Celowo nie używam tu słowa „wspólnota”, choć jego użycie nie byłoby przecież błędem. Prowadziłoby nas jednak do skojarzeń z myśleniem przednowożytnym, gdzie zakładano, że obywatelskość to spełnienie naszej natury predestynującej nas do życia wspólnotowego, a więzi z innymi współobywatelami nie były postrzegane jako efekt umowy. Tymczasem nowożytny obywatel tworzy się sam, bowiem mocą własnej woli dogaduje zakres praw i obowiązków na zasadzie domniemanej lub formalnej zgody w ramach społeczeństwa obywateli, społeczeństwa cywilnego. „Cywilne” znaczy jednak więcej niż tylko „obywatelskie”, albo inaczej: pełne utożsamienie tych słów ukazuje nowożytną głębię znaczeniową obywatelskości. Jak przypomniał to w swoim opracowaniu tego tematu Arkadiusz Peisert (2018), społeczeństwo cywilne łączy się z takim odniesieniem wzajemnym osób do siebie, które jest uprzejme, grzeczne czy spacyfikowane, a więc zrywające z naturą, rzekomo trudną do poskromienia i antyspołeczną, nie tylko zdaniem Thomasa Hobbesa, ale także mniej radykalnych teoretyków umowy społecznej.

Zresztą klasycy nowożytności odnosili się z podejrzliwością nie tylko do natury, ale i do nad-natury (nadprzyrodzoności) jako źródła inspiracji bytów społecznych i politycznych. Zarówno stan natury, jak i religię, postrzegano w świecie twórców idei nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego jako potencjalne źródła konfliktów, a nie pokojowego uobywatelnienia. Społeczeństwo cywilne tworzyć się miało mocą własnych sił, a motywacją była chęć pokojowego współistnienia jako pozytywna alternatywa dla religijnych wojen przeszłości. Gdy już jednak idee nowożytne stały się powszechne (przynajmniej na szeroko pojętym Zachodzie), a świat wkroczył na drogę ponowoczesności, lub przynajmniej późnej nowoczesności według Anthony’ego Giddensa (2010), rzeczywistość przyniosła szereg powodów do zaskoczenia. Klasyków mogłoby już w XX wieku zaskoczyć wiele: zachodnie ucywilizowanie w bogatych społeczeństwach po dwóch światowych wojnach zamienia się skutecznie w zbiorowiska ludzi egoistycznych, zindywidualizowanych, narcystycznych (Lasch, 2015; Putnam, 2008), a tymczasem religia praktycznie wspomagała obywatelskie inicjatywy dysydenckie w czasach tzw. realnego socjalizmu. Zachodnich obserwatorów wydarzeń zadziwiła Matka Boska w słynnej klapie i portret papieża na bramie nie mniej słynnej stoczni. W powszechnej świadomości pokolenia uczestników tamtych wydarzeń oraz w opracowaniach socjologiczno-historycznych tej tematyki Polacy „policzyli się” podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny, co miało znaczący wpływ na powstanie „Solidarności”. Relatywnie dużo mniej obecna w świadomości i analizach jest jednak relacja między religią a uobywatelnieniem w dekadach poprzedzających przełom lat 70. i 80. ubiegłego wieku w Polsce. Artykuł niniejszy nie aspiruje oczywiście do szeroko zakrojonych analiz całokształtu tych powiązań. Jest jednak przyczynkiem do socjologicznej próby odpowiedzi na pytanie, na ile siła inspiracji religijnej mogła stanowić poważny rodzaj motywacji do sukcesywnego rozwoju uobywatelnienia w Polsce trudnych czasów socjalizmu. Przyczyniek ten dotknie zaledwie paru przykładów działań społecznych inspirowanych przez prymasa Stefana Wyszyńskiego nie tyle po to, by dokonać ich dogłębnej analizy, co raczej przyjrzeć się im jako socjologicznym ilustracjom obrazującym

koncepcję uobywatelnienia jako procesu systematycznej i długofalowej pracy nad *ekstasis*. Ilustracje będą zatem punktem wyjścia do refleksji na temat innego ujęcia uobywatelnienia; ujęcia, które jest szersze niż to zarysowane na początku, bo po pierwsze, zawiera w sobie możliwość inspiracji źródłem religijnym, a po drugie, ujmuje uobywatelnienie jako wielorakie wychodzenie z siebie ku drugim, czyli z greckiego *ekstasis* (do którego to ujęcia, swoją drogą, zostałam zainspirowana tekstem teologicznym, ale który nie miał związku z tematem społeczeństwa obywatelskiego, a jedynie z teologiczno-antropologiczną interpretacją ekstazy, więc źródła tu nie przytaczam). *Ekstasis* inspirowana religijnie, a jednocześnie mająca przełożenie praktyczne (społeczne), jest atrakcyjna z powodu bycia ekstazą co najmniej dwuwymiarową: obejmuje wychodzenie z zamknięcia w sobie zarówno w wymiarze wertykalnym (ku Istocie, w którą się wierzy) oraz w wymiarze horyzontalnym (ku innym, których wyznawca ma kochać w różnego rodzaju społecznościach, w tym także w sferze obywatelskiej). Wydaje mi się zasadne, by dla analitycznego dotknięcia kwestii społeczeństwa obywatelskiego w Polsce (nie tylko, ale zwłaszcza w czasach tzw. realnego socjalizmu) posłużyć się terminem *ekstasis*, którego celowo używam w szerokim sensie tego słowa, bo właśnie w polskich warunkach drugiej połowy XX wieku uobywatelnienie było procesem ewidentnie połączonym z funkcjonowaniem Kościoła katolickiego, który świadomie pracował nad tak pojętą ekstazy jakością społeczeństwa, nad wychodzeniem jednostek do sfery publicznej, do działań wspólnych.

Oczywiście znane są analizy wpływu religii jako takiej na uspołecznienie człowieka, który to wpływ przedstawił Émile Durkheim (1990). Niniejszy artykuł nie ma jednak na celu potwierdzić znaczenie religii dla tworzenia więzi społecznych jako takich, a jedynie pokazać, choć w minimalnym stopniu, połączenie tego rodzaju uspołecznienia, który wiąże się z działaniem społeczeństwa obywatelskiego, na ogół oddzielanego od wpływów religijnych, z funkcjonowaniem powiązanim z inspiracją religijną, a do tego inspiracją przekładającą się na długotrwałą pracę nad wychodzeniem ku innym, co w efekcie ubocznym owocowało uobywatelnieniem. Celem moim jest zatem poruszanie się w dość wąskim obszarze (zarówno socjologicznie, jak i historycznie oraz geograficznie), ale przy wykorzystaniu poszerzonej koncepcji uobywatelnienia.

W pracy zbiorowej poświęconej polskiemu społeczeństwu obywatelskiemu Wojciech Misztal i Artur Kościański piszą:

„Marzec 1968” uznaje się za decydującą fazę ewolucji lewicowych środowisk inteligentnych w procesie powstawania polskiej koncepcji samoorganizacji społecznej, określonej później jako koncepcja społeczeństwa obywatelskiego. Ruchy dysydenckie w Europie Środkowo-Wschodniej uczyniły koncepcję społeczeństwa obywatelskiego instrumentem walki ideologicznej w procesie zmiany politycznej. (Misztal, Kościański, 2019, s. 10).

Autorzy odwołują się do Jacquesa Rupnika, który uznał powstanie KOR-u za początek społeczeństwa obywatelskiego, i do Adama Michnika, który twierdził, że społeczeństwo obywatelskie miało łączyć się z poszerzeniem wolności obywatelskich, powstaniem sfery publicznej opartej na godności i wolności, a mającej się uwidaczniać w postaci oddolnych inicjatyw obywatelskich. Autorzy przyznają jednak, odwołując się także w części do analiz Aleksandra Smolara, że środkowoeuropejska

idea społeczeństwa obywatelskiego ma niewiele wspólnego z ideami stworzonymi w Europie Zachodniej, a wyrosła z powojennego oporu. Opór ten był znacznie wcześniejszy niż rok 1968, a do tego miał wiele twarzy i może nawet większość z nich nie przystawała do zarysowanego wcześniej ucywilizowanego funkcjonowania społeczeństwa. Trudno byłoby jednak sformułować ponadczasowy i niezależny od okoliczności wzór uobywatelnienia. Warunki narzucone społeczeństwu z zewnątrz prowokowały jednych do oporu w postaci partyzantki, innych do przeciwstawiania się kolektywizacji wsi, a jeszcze innych do podjęcia starań o budowę kościoła w Nowej Hucie. W takich warunkach strategia prymasa Wyszyńskiego, który dla zaprzestania rozlewu krwi podpisuje porozumienie z rządem, ale w obliczu łamania jego postanowień protestuje przeciw rządowemu obsadzeniu stanowisk kościelnych i dlatego zostaje uwięziony, to strategia jasnego oporu, który jest początkiem kilku ważnych i długofalowo zaprogramowanych inicjatyw mających przełożyć na całe funkcjonowanie społeczeństwa, w tym jego aspektu obywatelskiego, jeśli przez to określenie rozumieć więzi łączące obywateli w sposób zarówno formalny, jak i nieformalny. Głównie ten drugi rodzaj więzi obywatelskich miał szansę zaistnieć w Polsce tamtych czasów, co podkreślają w swoim artykule Barbara Lewenstein i Ewa Zielińska, przywołując analizy badaczy polskich i zagranicznych takich, jak G. Ekiert, J. Kubik, K. Jacobsson, E. Korolczuk, D. Ost czy J. Wedel. A nieformalne sieci społeczne miały wówczas bardzo często charakter katolicki, o czym także piszą wspomniane autorki Lewenstein i Zielińska, popierając to badaniami Maryjane Osa z 2008 roku (cyt za: Lewenstein, Zielińska, 2019, ss. 145–146). A zatem opór, który powoli rodził dojrzałe społeczeństwo obywatelskie, a zarazem był już dowodem jego istnienia w formie ukrytej z powodu niesprzyjających warunków zewnętrznych, przybierał wiele form: był obecny w interakcjach na poziomie mikro oraz w gestach sprzeciwu oficjalnego, jak w „Non possumus” ze strony oficjalnej głowy instytucjonalnego Kościoła w Polsce, zanim powstały zbiorowe ciała takie jak niezależne związki zawodowe. W warunkach państwa mniej lub bardziej totalitarnego motywowany religijnie sprzeciw wobec działań władzy był obroną wartości ogólnoludzkich, a zatem ewidentnie współgrał z oficjalnymi celami społeczeństwa obywatelskiego, nawet jeśli nie pasowało to do przedstawionego wyżej nowożytnego wzorca obywatelskości niezakorzonej w porządku religijnym. Dostrzegli to analitycy tej problematyki, jak np. Janusz Mariański, łączący rozwój społeczeństwa obywatelskiego z działalnością Kościoła katolickiego, którego nauczanie promowało ideę godności i prawdy, a zatem wartości kluczowych dla moralnego społeczeństwa demokratycznego (Mariański, 2005)

Mimo tych dość ewidentnych doświadczeń środkowoeuropejskich, a zwłaszcza polskich, ciągle chyba dominuje w debatach akademickich oraz w pamięci historycznej czy podręcznikach historii takie ujęcie tego tematu, które odwzorowuje zachodnioeuropejski (w ścisłym sensie podziału z czasów zimnej wojny) model świeckiego społeczeństwa obywatelskiego. Zresztą nie dotyczy to tylko świeckości tego modelu. Sporo miejsca zajmuje w nim rodzący się w pewnym momencie opór tzw. rewizjonistów, a mniej opór nierewizjonistyczny. Dużo więcej uwagi skupia się na aktywności robotników niż rolników, których opór wobec kolektywizacji na

wsi był przecież kluczowy i dużo wcześniejszy, bo nie narodził się przecież dopiero w momencie powstanie „Solidarności” Rolników Indywidualnych. I wreszcie wzmiankowana wcześniej rola Kościoła katolickiego, choć na ogół nie jest pomijana przy okazji przedstawiania czy analizy tworzenia się opozycji w socjalistycznej Polsce, to jednak wydaje mi się, że rola długotrwałych wysiłków i inicjatyw podejmowanych przez Kościół, a zwłaszcza w latach przed pojawieniem się opozycji niezwiązanej ściśle z Kościołem, jest ciągle niedostatecznie znana i niedoszacowana. Braki z tym związane sprawiają, że ciągle nasze widzenie modelu społeczeństwa obywatelskiego jest ułomne i nieprzystające do lokalnej czy regionalnej sytuacji. W efekcie jesteśmy też ciągle nieusatisfakcjonowani wynikami badań tego społeczeństwa, skądinąd podobnie jak nieusatisfakcjonowani są zachodnioeuropejscy i amerykańscy badacze od dawna niezadowoleni ze stanu jakości swoich społeczeństw. Powielamy zatem ich narzekania, powielając ich model, do którego przykładamy odkrywany uparcie ten sam fragment rzeczywistości, podczas gdy moglibyśmy spojrzeć szerzej na stan obecny, gdybyśmy przyłożyli do niego inny, szerszy model wypracowany z analiz własnej przeszłości. Jeśli tego nie zrobimy, ciągle będzie nam grozić nie tylko stan permanentnych narzekań, ale także dość bezrefleksyjne naśladowanie zachodnich sporów i przeciwieństw, które były i są fundamentem zachodniego (świeckiego i nowożytnego) społeczeństwa obywatelskiego i poniekąd nadal stanowią jego nierozwiązywalny zestaw problemowy.

Zachodnie spory potrafią wprawdzie inspirować, jak np. spór liberalizmu z komunitaryzmem, ale nie dają rozwiązań, a jedynie ciągle sprowadzają się do postulowania przywrócenia i utrzymania chwiejnej równowagi praw i obowiązków, bez wskazywania źródeł motywacji do spełniania tych drugich. Na tle tych sporów nasz świat styku Wschodu z Zachodem może wydawać się bogatszy i ciekawszy. Jeśli nasza część świata (część dawnego Zachodu, ale leżąca w centrum między historyczno-kulturowym protestantyzmem a prawosławiem) rzeczywiście nie przeszła przez zachodni przełom nominalistyczny, który stopniowo, acz skutecznie, zmienił społeczeństwa bazujące na protestantyzmie, to nie musi to oznaczać cywilizacyjnego (obywatelskiego) zapóźnienia, ale raczej ciekawe przechowanie tych elementów tradycji autonomicznej współpracy władzy świeckiej i kościelnej, które okazały się paradoksalnie przydatne w czasach, gdy władza świecka nie miała legitymacji społecznej, a głowa Kościoła pełniła *de facto* funkcję interrexa. Rząd dusz okazał się twórczy dla przechowania i rozkwitu społeczeństwa obywatelskiego, także w tej jego części, która nie była częścią Kościoła. Społeczne nauczanie Kościoła, oparte na personalizmie, nadawało się idealnie do tworzenia podstaw biernego i aktywnego oporu przeciw naruszaniu godności człowieka w państwach totalitarnych lub półtotalitarnych. A katolicka tradycja starsza niż personalizizm, bo utrzymująca ciągłość z grecką i stoicką filozofią dobra wspólnego, przechowana w tej części świata mimo zachodnich przemian zapoczątkowanych przez protestantyzm, obligowała oba porządki (kościelny i świecki) do poszukiwania tego dobra i jego realizacji we współpracy, zaś podstawy do definiowania tego dobra kazała widzieć w rzeczywistości niezależnej ani od arbitralnej woli przywódcy, ani od równie arbitralnej woli kolektywu czy partii rządzącej. Właśnie to dawało grunt pod skuteczny opór

wobec nadużyć władzy, a także inspirację do pracy nad sferą publiczną niezależną od władzy. Wbrew zachodniej perspektywie inspirowanej protestatyzmem, obywatel w sporze z państwem nie musiał „prywatyzować” nadprzyrodzonych źródeł swoich przekonań, choć długo i często krwawo chciała go tego „nauczyć” oficjalna władza. Władza duchowa stanowczo i coraz bardziej słyszalnie dawała obywatelowi jednak przekonanie, że ma prawo wywodzące się z prawa naturalnego, by być sobą w pełni także w sferze społecznej i publicznej. W oparciu o takie przekonania obywatel nabierał pewności, że to nie on potrzebuje ucywilizowania, ale przeciwnie – to on potrzebuje ucywilizować rzekomo postępową władzę. Obywatel nie walczył o wyzwolenie od państwa, ale o skierowanie państwa na właściwe tory służby społeczeństwu. A w zasadzie, zanim zaczął walczyć, powiedzmy skromniej: marzył, wyobrażał sobie takie państwo. Mógł jednak o nim marzyć właśnie ze względu na tradycję, która uczyła go podstaw do takich marzeń, które brały się w dużej mierze z inspiracji religijnej, bo w religii zostały zachowane, a z czasem zaowocowały i strajkami robotników, i powstaniem organizacji domagających się poważnych zmian systemu. Oczywiście marzenia takie przez większość ponurych czasów tzw. komunizmu snuło odważnie raczej niewielu, ale praktycznie rzecz biorąc, w zasadzie na gruncie zachodnim takich marzycieli chyba nie miało prawa być wcale. Historyk powiedziałby, że nie należy pozwalać sobie na takie „gdybanie”. Ale historyk idei w zasadzie może pokusić się o takie refleksje w oparciu o przesłanki i konsekwencji pewnych zasad danych prądów ideowych, które są lub były na tyle dominujące w jakichś społecznościach, że ukształtowały pewne typy odniesień do innych ludzi oraz sposobów rządzenia.

Otóż, jak wspominałam na początku, koncepcję społeczeństwa obywatelskiego historycznie wiąże się w nowożytności z zachodnią tradycją umowy społecznej. Osadza się ją zatem w tej tradycji myślenia, która przeciwstawia sobie hipotetyczny stan natury i społeczny stan równie hipotetycznej umowy. (Dla jasności wyводу pomijam różnice między ujęciami stanu natury i stanu umowy społecznej obecne w pracach poszczególnych autorów koncepcji umowy społecznej.) Przeciwstawienie to wyrastało z tej części zachodniej tradycji, która ugruntowana była na nominalizmie i związanym z nim indywidualizmie. Konieczną konsekwencją tego jest zatem przeciwstawienie jednostki społeczeństwu (powołanemu do życia „sztucznie”). Władza może być efektem umowy i może być utrzymana pod kontrolą obywateli, ale może się też równie dobrze wymknąć spod tej kontroli, jednak w obu przypadkach postrzega się ją jako niebezpieczny czynnik czyhający na indywidualną wolność. Przełom nominalistyczny nie dotknął jednak (przynajmniej równie silnie) tej części zachodniego świata, w której zlokalizowana była i jest kulturowo Polska. Miało to niebagatelny wpływ na rozumienie i kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego w naszym kraju, gdzie po 1989 r. dyskusje na jego temat były bardzo często obecne nie tylko w debatach akademickich. Po trzydziestu latach od tamtego czasu widać coraz wyraźniej, że koncepcje, powiedzmy, dalszego od nas Zachodu, nie- zbyt adekwatnie opisują bogatą polską rzeczywistość, a w zasadzie nie przystawały one nigdy do tego, co działo się w tej części Europy, gdzie nie do końca zerwano z przednowożytną tradycją realistyczną. (Przeważający u nas katolicyzm nie ustąpił pola nominalistycznemu protestantyzmowi, a jedynie go tolerował, zaś nominalizm

stanowił podglebie protestantyzmu). Co za tym idzie, ciągłość myślenia i działania wspólnotowego została utrzymana wbrew zachodnim podręcznikowym już wizjom przechodzenia od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft* (patrz: Tönnies, 1988) i jako taka mogła (i chyba nadal może) stanowić zaplecze dla rodzimego rozwoju alternatywnie rozumianego społeczeństwa obywatelskiego. Wspomniana ciągłość myślenia w kategoriach wspólnotowych (ale niezawężonych do koncepcji *Gemeinschaft*) nie przeciwstawia też społeczeństwa obywatelskiego państwu, choć na ogół są one sobie przeciwstawiane w dominujących ujęciach traktujących o społeczeństwie obywatelskim na Zachodzie. Przeciwiństwa typu: lewica–liberalizm, kolektyw–jednostka, państwo–obywatel, kultura–natura, nie są tak samo rozumiane u nas, jak ma to miejsce tam, gdzie powstawała nowożytna koncepcja społeczeństwa obywatelskiego. To chyba wiele wyjaśnia z rodzimej specyfiki zarówno czasów realnego socjalizmu, jak i czasów po przełomie 1989 roku. U nas np. wspólnota to nie to samo co kolektyw. Co więcej, język polski przechował bardzo ciekawe połączenie tego, co społeczne, z tym, co naturalne, a mianowicie różnica płci nastawiona na komplementarność. Tadeusz Sozański analizował etymologicznie słowa „wspólny” i „społeczny”, i postawił hipotezę, jakoby „Słowianie zachodni pojmowali stosunek społeczny na wzór stosunku do siebie osób różnej płci” (Sozański, 2013, s. 176). (Wspólny rdzeń obu słów zawiera człon „pół” oznaczający m.in. „płec”). W związku z tym autor analizy zauważa, że o ile na Wschodzie Europy „społeczne” zlewa się ze „wspólnym”, a w świecie łacińskim słowa te są odmienne, choć komplementarne, zaś w języku niemieckim są sobie przeciwstawione, o tyle zachodnią Słowiańszczyznę postrzegać można jako „obszar przejściowy pomiędzy bizantyjskim kolektywistycznym Wschodem a indywidualistycznym łacińskim Zachodem Europy” (Sozański, 2013, s. 182). Cały czas zbliżamy się w artykule do obiecanych ilustracji socjologicznych obrazujących religijne inspiracje, ale na moment zatrzymajmy się jeszcze nad kwestią polskiej wyjątkowości historycznej w materii tworzenia społeczeństwa obywatelskiego.

Otóż polską specyfikę w tej materii wiąże się na ogół z faktem XIX-wiecznego przeciwstawiania się rządów zaborców, podczas gdy na Zachodzie Europy społeczeństwo obywatelskie rodziło się poprzez przeciwstawianie się własnym rządów absolutystycznym. A zatem polskie myślenie i działanie obywatelskie związane z buntem i oporem było skierowane tylko przeciw absolutystycznemu państwu zaborców, nie zaś przeciw państwu jako takiemu, bo państwo własne istniało w powszechnej pamięci przeszłości jako państwo służebne wobec narodu/narodów, ale także jako państwo, które właśnie takim miało być też w przyszłości, po wyzwoleniu się z niewoli zaborców. Oczywiście nie musiało być ono monarchią, ale nadal miało być nieprzeciwstawione społeczeństwu i obywatelom, miało im służyć. Perspektywa nieuchronnego i permanentnego konfliktu dóbr, interesów i celów nie była bowiem perspektywą tej części świata.

Przy braku własnego, rodzimego historycznie ugruntowanego absolutyzmu, łatwiej może było o wizję społeczeństwa obywatelskiego jako szeroko pojętego aktywnego wyjścia ku drugiemu (z gr. *ekstasis*) czy to w wymiarze instytucjonalno-formalnym, czy też nieformalnej aktywności prospołecznej, którą potraktować można teorią Georga Simmla o procesualnym charakterze życia społecznego, gdzie

to, co formalne, łączy się nieuchronnie z tym, co nieformalne, bo jedno płynnie przechodzi w drugie. Ba, pokusić się tu można wręcz o płynne przejście od natury do kultury, łącząc wspomniane wyżej wyjście z siebie ku drugiemu w ramach różnicy płci ze społecznym wychodzeniem z siebie w ramach pracy nad sobą i swoim otwieraniem się dla dobra wspólnego. Taka swoista praca u podstaw, bo praca nad sobą, jest przecież warunkiem udanej postawy obywatelskiej nie tylko w ramach kojarzonego z pracą u podstaw społeczeństw pozytywizmu.

Taką zbiorową ekstazą (nie tylko euforyczną, ale także wypracowaną przez lata przygotowań), ekstazą w wersji maksymalistycznej, była „Solidarność” roku 1980. Doprowadził do niej chyba zbyt niedoceniany ciągle proces długotrwałej pracy nad czymś, co nazwałabym społeczną ekstatycznością. Jak wspomniałam wyżej, wybuch tego fenomenu na ogół łączony jest z polskich „policzeniem się” w czasie papieskiej pielgrzymki z 1979 r., ale przecież mieliśmy na przestrzeni poprzednich lat, a nawet dekad doświadczenia zbiorowe, które stanowiły jakby szereg „prób generalnych” przed takim wydarzeniem jak pielgrzymka Jana Pawła II. I nie mam tu na myśli doświadczeń strajków i walk, bo akurat te mogły częściej zarażać nas pesymizmem. Mam na myśli wydarzenia o charakterze religijnym, ale mające ewidentne przełożenie na późniejszą efektywność w tworzeniu inicjatyw społecznego zaangażowania o charakterze obywatelskim i świeckim. Pierwszym tego typu wydarzeniem dużej rangi było zgromadzenie około miliona ludzi w Częstochowie w sierpniu 1956 r. z okazji składania Ślubów Jasnogórskich w 300-lecie lwowskich Ślubów króla Jana Kazimierza. Inicjatywa prymasa Wyszyńskiego, wówczas uwięzionego jeszcze w Komańczy (co dodawało całemu wydarzeniu dodatkowego znaczenia i powagi), miała zupełnie piorunujący efekt w kontekście społecznych przemian. Wprawdzie trochę wcześniej miał miejsce poznański Czerwiec’56 jako próba zbiorowego przeciwstawienia się reżimowi, ale reżim ten trzymał się na tyle mocno, by strzelać do robotników, a zmiany polityczne dokonały się dopiero w październiku wraz z dojściem do władzy W. Gomułki. A zatem sierpień 1956 r. był czasem, w którym nikt nie mógł się spodziewać zaistnienia tak licznego wydarzenia, jak Śluby Jasnogórskie; wydarzenia o charakterze pokojowym, ale ewidentnie sprzecznym z celami partii i państwa... Ta swoista społeczna ekstaza (oczywiście nie mam na myśli ekstazy w znaczeniu religijnym ani erotycznym) to było w dosłownym sensie wyjście z domów miliona ludzi z całej Polski, którzy po raz pierwszy po wojnie się „policzyli” jako naprawdę niezależni od oficjalnej władzy. Logistycznie trudna to była ekstaza, bo nie dysponowano możliwościami oficjalnego zwołania się do przyjazdu, a nawet w kontekście niebezpieczeństwa wykrycia takiej choćby prywatnej komunikacji. Nie było możliwości informowania o takich pielgrzymkach w ogłoszeniach parafialnych ani drogą radiową. Wiadomości przekazywano sobie poufnie i mrówczą pracę wykonały członkinie Instytutu Prymasowskiego, przepisyując ogromne liczby listów z tą informacją, rozsyłanych następnie do parafii. Dowodem istnienia kapitału społecznego w postaci sporej dozy zaufania wzajemnego jest fakt utrzymania tej operacji w tajemnicy aż do zaistnienia faktu tego zgromadzenia 26 sierpnia. Kapitał ten zaowocował jego wzmocnieniem po wydarzeniu tej rangi, a przecież nie istnieje on w powszechnej świadomości obecnego pokolenia ani w podręcznikach historii.

Zaskakująca skala tego wydarzenia dała inspirację władzom kościelnym, a głównie prymasowi do tego, by rozszerzyć skalę działań duszpasterskich. Oczywiście jego osobistą inspirację stanowiła wiara religijna, a nie sukces wydarzenia społecznego, o czym świadczy całokształt zapisków z czasów uwięzienia, ale poniekąd obserwacja efektu społecznego miała też swoje znaczenie, bo świadczyła o tym, że inicjatywy tego rodzaju mają sens w wymiarze praktycznym. A zatem po uroczystości w Częstochowie ruszyły przygotowania do dwóch wielkich inicjatyw, które rozpoczęto w roku następnym. Była to planowo przygotowana Wielka Nowenna przed Milenium Chrztu Polski z rozpisаныmi tematami na każdy z kolejnych dziewięciu lat przed 1966 rokiem oraz, zaskakujący jak na tamte warunki polityczne, pomysł wędrowki obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej przez wszystkie diecezje i parafie, także zapoczątkowany w 1957 r. Obraz ten, cały czas śledzony przez służby, po jakimś czasie został zarekwirowany z powodu sporego zainteresowania wiernych, więc nawet większe wrażenie robiła od tej pory wędrowka pustych ram, które dawały okazję do zmanifestowania wiary i więzi społecznych na jeszcze większą skalę. Spowodowało to uwolnienie obrazu, którego peregrynacja trwała aż do 1980 roku, czyli poniekąd wyraźnie przygotowała społeczeństwo do powstania „Solidarności”. Przykłady społecznych reakcji na wędrowkę obrazu po Polsce odnotowane są w książce Moniki Rogozińskiej *Polowanie na Matkę*:

Tego, co zaczęło się dzieć na trasie peregrynacji nikt nie przewidział, nawet Prymas. - Nigdy nie przypuszczaliśmy, że Nawiedzenie wywoła tak ogromne poruszenie, że aż tak pogłębi ducha wiary i modlitwy! – mówili kapłani (Wyszyński, 1993). Ludzie przed przyjazdem Ikony Matki Bożej Jasnogórskiej ozdabiali domy, kilometry dróg i ulic. Nocami dekoracje pojawiały się przed komitetami partii. Układali dywany z kwiatów, budowali bramy tryumfalne. Kiedy Obraz przejeżdżał, klękali na ulicach, drogach, polach. (Rogozińska, 2018, ss. 68–69).

Zauważmy, że miało to miejsce na przełomie lat 50. i 60. XX w., gdy niełatwo było wyjść na ulice i pokazać, że jest się wierzącym, a w niektórych zawodach nawet wzięcie ślubu kościelnego wiązało się z koniecznością wyjazdu z miejsca zamieszkania. Tymczasem w przypadku tego wydarzenia widać, że ludzie przestali się bać manifestować swoją wiarę. Pomysł peregrynacji był zatem nie tylko duchowym sukcesem Kościoła katolickiego, ale również sukcesem socjologicznym. Zdecydowanie uważam, że można pokusić się o stwierdzenie, że było to rodzące się społeczeństwo obywatelskie. Inicjatywy inspirowane religijnie pobudzały społeczeństwo do działania, do bardzo pozytywnego wychodzenia na ulice i publicznego wyznawania wiary. Polacy nie bali się wyrażać swoich przekonań religijnych, co dawało przecież później efekt ekspresji siebie także w innych sferach:

Całowali wizerunek. Eskortowali w banderach konnych, motocyklowych, strażaków, rowerzystów. Adorowali. Czuwali w modlitwie. Porządkowali swoje życie. Prostowali sumienia. Tam, gdzie Obraz się zatrzymywał, księża nie mogli zamknąć kościołów. Konfesjonały dniami i nocami były pełne. – Królowa Polski wyszła do tych, którzy wcześniej do Niej nie przychodzili. Pamiętam tę atmosferę radości, wzniosłości, przejęcia. Peregrynacja była wielką rewolucją, która nadgryzała partię komunistyczną, bo się partyjni nawracali. Chrzčili dzieci – wspomina Stanisława Nowicka. Obraz wracał na Jasną Górę

i znowu wyruszał. Jego pojawienie się przynosiło pojednanie w rodzinach, wśród sąsiadów. Żyjący w związkach niesakramentalnych prosili o udzielenie ślubu. Parafianie odnawiali kapliczki przydrożne i krzyże. Powstawały Krucjaty Trzeźwości. Ludzie podnosili głowy, zaczęli patrzeć do góry... (Rogozińska, 2018, s. 69).

Właśnie to „patrzenie do góry” i symboliczne „podnoszenie głów” jest sednem tego, co chcę pokazać w niniejszym artykule jako esencję obywatelskości. Obywatel to przecież, jak pisałam na początku, ktoś świadomy swoich praw i obowiązków, to podmiot autonomiczny, który potrafi oczekiwać od władzy, że będzie mu służyła, a on z kolei będzie służył innym, także przy pomocy władzy. A klasykom nowożytnych wizji społeczeństwa obywatelskiego nie śniło się, że Kościół i wiara mogą być skutecznymi kreatorami takich pożądaných postaw. Niestety, także po tych dwudziestowiecznych doświadczeniach, nie modyfikuje się skutecznie dawnych modeli, choć historia społeczna pokazała dobitnie obywatelski kapitał budulcowy zawarty w nauce i praktyce funkcjonowania inspiracji religijnej w ramach kontekstu niesprzyjającego obywatelskości, jakim był kontekst tzw. realnego socjalizmu.

Podobnie interesujące były doświadczenia związane ze wspomnianym wcześniej programem przygotowań do Milenium poprzez Nowennę. Wspomina te działania ks. Józef Tischner w rozmowie z Jackiem Żakowskim i Adamem Michnikiem:

Wbrew temu, co się powszechnie sądzi, Wielka Nowenna – jako propozycja ideowa – nie była spontanicznie akceptowana przez polskie duchowieństwo. Cały jeden rok był poświęcony analizie historii Kościoła. Ludzie słuchali tych kazań z pewną wyrozumiałością. Chłopi od razu zrozumieli, w czym rzecz. Jeden powiedział mi: «Chcą pokazać, że Kościół nie takie prześladowania przetrzymał, i dlatego każą wam gadać o historii». Planowanie treści kazań spowodowało też, że pojawiało się mniej kazań katechizacyjnych. Cała homiletyka nastawiona była na wielkie wychowanie narodu. My, księża, nie byliśmy przekonani do tego nakazanego przez Prymasa tropienia wad narodowych. Ostatecznie każda diecezja, a potem i każda parafia, otrzymała sporą swobodę. (Michnik i in., 1995, s. 71).

I dalej Tischner pisze następująco:

Stosunek księży do tych posunięć Prymasa był, rzekłbym, trzeźwy i krytyczny. Niemniej Nowenna chwyciła. I to nie tylko dlatego, że komuniści zrobili wszystko, żeby napędzić ludzi do Kościoła. Jednak zagrało i to, że przez Nowennę były przemycane autentyczne problemy, prawdziwe społeczne treści. A przede wszystkim była to okazja do zademonstrowania wspólnoty. Istniejemy, jesteśmy razem, jest nas dużo. (Michnik i in., 1995, s. 72).

Zwróćmy uwagę, że jest to opinia z doświadczenia kapłana, który nie koncentruje się w opisie tych wydarzeń na elemencie religijnym *sensu stricto*, ale na aspekcie społecznym. Oczywiście aspekt ten jest tu ewidentnie związany ze społecznym efektem funkcjonowania religii, ale gdy właśnie kapłan zwraca uwagę przede wszystkim na efekt wspólnotowy, znaczy to, iż efekt ten był rzeczywiście wybitny. Z socjologicznego punktu widzenia, wyraźnie widać tu także, a może przede wszystkim efekt obywatelski, efekt uboczny działania Kościoła, ale efekt nie mniej skuteczny bardzo strategicznego budowania wspólnoty silnych obywateli. Adam Michnik z kolei twierdził

początkowo, że Nowenna nie miała żadnego rezonansu w środowisku akademickim (Michnik i in., 1995, s. 72), ale doceniał znaczenie katolicyzmu ludowego, na który postawił Prymas:

Ja dopiero później zrozumiałem, że właśnie ta ludowa religijność była dla komunizmu najbardziej nieprzebytym murem. Bo tu żadne tłumaczenia nic nie dawały. Paradoks polega na tym, że w oporze wobec komunizmu tym jesteś mądrzejszy, im mniej kombinujesz. Kiedy zaczynasz starać się zrozumieć komunizm, dialektykę, rewolucję, już jesteś wystawiony na niebezpieczeństwo. A jeżeli odrzucasz komunizm prostą, religijną, patriotyczną, etyczną decyzją, przestajesz być podatny na jego wpływy. (Michnik i in., 1995, s. 335).

Po tych dwóch ilustracjach socjologicznych wspomnieć jeszcze pokrótce warto o finale Nowenny i kilku innych inicjatywach. Otóż celem Nowenny było przygotowanie wiernych do kościelnych obchodów Milenium Chrztu Polski i najlepszym dowodem na przemyślane przeprowadzenie programu Nowenny był fakt obchodów tysiąclecia Chrztu, które to obchody były dużo lepiej przygotowane niż oficjalne obchody tysiąclecia państwa polskiego. Przyciągały tłumy na msze, podczas gdy wiece i przemówienia oficjalne były sztuczne, a obecność na nich wymuszona. Wielu uczestników z nich uciekało natychmiast po obowiązkowym uczestnictwie, by zdążyć posłuchać kazania prymasa Wyszyńskiego, celowo zagłuszanego obchodami oficjalnymi. Zatem mimo trudności, ludzie wskazywali jasno, co pociąga ich bardziej. Innym przykładem czysto religijnego wydarzenia, które mimo systemu zniechęcania do uczestnictwa w nim, cieszyło się popularnością i przedstawiało skuteczną alternatywę dla działań państwa, była coroczna pielgrzymka piesza z Warszawy do Częstochowy. Ona także polegała na dosłownym wyjściu z domów, by się „policzyć” w sferze publicznej, a oprócz umocnienia wiary, doświadczyć umocnienia poczucia wspólnoty autonomicznej wobec instytucji państwa. Ciekawym dowodem na działanie tytułowej potęgi inspiracji jest to, co zdarzyło się w 1963 r., gdy z powodów manipulacji władzy, która wprowadziła w błąd kurię warszawską, pielgrzymkę wyjątkowo odwołano (władze powołały się na rzekome zagrożenie chorobowe), a wierni mimo to ruszyli w drogę, udając, że nie są pielgrzymką i chroniąc księży podających się za cywili (patrz Rogozińska, 2018, ss. 124–127). Innym przykładem systematycznego ruchu pracy nad tożsamością religijną, który przy okazji rozwijał nie mniej systematycznie tożsamość świadomych obywateli, był Ruch Oazowy ks. Franciszka Blachnickiego, który jest dość powszechnie znany, więc nie będę go opisywać, ale chcę tylko zwrócić uwagę na to, że nie jest równie powszechnie znane to, że ruch ten stanowił alternatywną wobec systemu oficjalnego sieć młodzieżowych organizacji, więc uczył młodych ludzi postaw zaangażowania i zdrowej niezależności wobec reguł narzuconych z góry. Jak zauważył Jacek Kurczewski, „przecież pierwszym wielkim niezależnym ruchem społecznym w Polsce był oazowy ruch «Światło-Życie» zainicjowany przez księdza Blachnickiego i egzystujący w cieniu struktur kościelnych na przekór administracyjnemu i policyjnemu szykanom.” (Kurczewski, 2003, s. 265). Władze partyjno-państwowe realnie obawiały się działań i instytucji kościelnych. Powodem nie były przecież obawy o aktywność duchową, bo w tę sferę aktyw partyjny nie wierzył, ale obawy związane z poważnym

oddziaływaniem na sferę społeczną, czyli z kościelnym tworzeniem rzeczywistości niezależnej i niekontrolowanej przez państwo, a zatem rzeczywistości w mocnym sensie obywatelskiej. W czasie obrad Sekretariatu KC PZPR na początku stanu wojennego przedstawiciele partyjnego „betonu” mówili np.: „obawiam się budowy struktur od parafii do centrali, czegoś w rodzaju akcji katolickiej”, „może to być druga Solidarność” (cyt. za: Friszke, 2004, s. 106). Słowa te wyrażały skądinąd słuszne obawy, co potwierdziły wydarzenia lat przyszlých.

Na uwagę zasługuje także wymiar międzynarodowy działalności inspirowanej religijnie, a mający cechy zbieżne z celami dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego. Mam na myśli odważną inicjatywę pojednania Polaków z Niemcami, jaką wystosowali do Episkopatu Niemiec przedstawiciele polskiego Kościoła w 1965 r. Była to inicjatywa wskazująca na całkowitą niezależność, a nawet otwartą opozycyjność wobec struktur władzy państwowej, co mogło mieć i ewidentnie miało efekt pobudzający do niezależnego myślenia i działania obywateli. Oczywisty międzynarodowy rozgłos „Solidarności” nie wymaga omówienia, ale jedynie wskazania. Z kolei zasygnalizować warto także ten wpływ inspiracji religijnej do wyzwoleniczych inicjatyw w Europie Środkowo-Wschodniej, jakim były Światowe Dni Młodzieży zorganizowane w Polsce niedługo po przełomie 1989 roku, a mianowicie w roku 1991. Pierwszy raz widzimy na wydarzeniu tej rangi i tego charakteru młodzież z zachodniej granicy. Wprawdzie nie jest to świeckie społeczeństwo obywatelskie, ale przecież także mające wiele cech obywatelskiego społeczeństwa ponadnarodowego, takich jak łączenie jedności ogólnoludzkiej i wielości kultur, wolności i solidarności, młodzieńczej radości i wspólnego zatroskania o losy całego świata. Doświadczenie to, w zestawieniu z szeregiem pielgrzymek Jana Pawła II do państw tego regionu, bezsprzecznie wpłynęło na wyzwolenie społeczeństw Wschodu od komunizmu, a także pokonało wiele barier i stereotypów między Wschodem i Zachodem, bo zostało na długo także w pamięci młodych uczestników z Zachodu, którzy po raz pierwszy zobaczyli swoich rówieśników zza żelaznej kurtyny. Na temat późniejszych Światowych Dni Młodzieży w Krakowie pisała Ewa Stachowska w 2019 r., i chociaż autorka analizuje to wydarzenie pod innym kątem, też zwraca tam uwagę na charakterystyczny pluralizm uczestników (Stachowska, 2019, ss. 249–267), a jest to przecież jedna z kluczowych cech dojrzałych członków społeczeństwa obywatelskiego.

W tym artykule podejmuję temat wyznaniowej strony obywatelskości, bo uważam, że w naszej polskiej specyfice nie ma sensu tradycja ujmowania społeczeństwa obywatelskiego, która wyklucza wszystko, co nie jest świeckie, z definicji tego społeczeństwa. Kościół znany był i jest z szerokiej działalności prospołecznej i charytatywnej, ale rzadziej dostrzega się w tej aktywności wpływ na jakość społeczeństwa obywatelskiego, wypracowywanie cech obywatelskich u uczestników takich działań, zarówno po stronie świeckich, jak i po stronie klerykalnej. Są jednak badacze, którzy to zauważają, np. Joanna Śmigielska, która badała współczesną obywatelskość Łowicza i okolic, a w kontekście działalności kościelnej dostrzegła dużo działań wpisujących się w podnoszenie jakości więzi obywatelskich. Píše ona m.in. o funkcji pomocowej i integracyjnej (Śmigielska, 2007, s. 126). Działania takie i postawy do tego potrzebne, ale też i tworzące się w toku tych działań, są długotrwałe i dopiero po

wielu latach widać ich efekty w postaci właściwych zachowań w momentach kryzysów, epidemii czy walki o wolność, jak miało to miejsce w czasach tzw. komunizmu. Samo nauczanie Kościoła na temat godności ludzkiej miało ogromne znaczenie dla rozwoju tej idei w historii społecznej, ale dopiero nauczanie poparte postawami i czynami, nauczanie przekładające się na opisane wyżej wychodzenie z domów, by zmanifestować wspólną wiarę, co było wyrazem wolności wewnętrznej, zaowocować mogło później odwagą do strajków, żądań demokratyzacji i wolnych wyborów.

To, co złożyło się na powstanie i zagęszczenie się inicjatyw opozycyjnych wobec reżimu, nie pojawiło się znikąd. Nie twierdzę także, że nie miało oczywistych wpływów pozareligijnych i pozakościelnych. Pragnę tylko zwrócić uwagę na ten obszar, który do tego dołożył swoją cegiełkę, a była to cegiełka całkiem spora. Była to bowiem mozolna, długotrwała i mrówcza praca u podstaw tkanki społecznej, która przygotowała nam rok 1980. Podziwiana za granicami i zachwycająca nas samych obywatelskość zrywu solidarnościowego nie zaczęła kreować się nawet w latach 70. XX wieku ani w słynnym roku 1968. Wtedy skończył się tzw. rewizjonizm, ale nie był on jedynym źródłem polskiego społeczeństwa obywatelskiego w czasach socjalizmu, nie mówiąc już o tym, że na kształt tego społeczeństwa wpłynęły też procesy długiego trwania historycznych trajektorii i prądów ideowych, np. nasz republikanizm czy tradycja Rzeczypospolitej obojga narodów, a w zasadzie nawet wielu narodów. W tej kwestii widać wyraźnie, że w naszym myśleniu i praktyce zdecydowanie wykraczamy poza definicje oświeceniowe i postoświeceniowe ujęcia uobywatelnienia. Wprawdzie mają one pewne, a nawet spore przełożenie na naszą sytuację, ale są one po prostu dla nas zbyt wąskie. Polskie, a może nawet do pewnego stopnia regionalne, częściowo środkowoeuropejskie rozumienie wolności nie przeciwstawiało się wspólnocie, bo spory typowe dla zachodniego nominalizmu nie były nasze: wola nie była absolutyzowana, więc wolność nie przekształciła się w swawolę czy dowolność. U nas do źródeł społeczeństwa obywatelskiego trzeba by wpisać wizję wolności zaprezentowaną przez Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji w 1414 r., gdzie bronił on wolności pogan przed byciem ograbianym z ziemi i sprzeciwiał się przymusowemu nawracaniu przez Krzyżaków, a robił to w imię godności osoby ludzkiej jako takiej. Niniejszym wniósł znaczący polski wkład w stworzenie podstaw prawa międzynarodowego w postaci prawa naturalnego. Później w dobie polskiego renesansu cieszyliśmy się tolerancją zapewnioną przez postanowienia konfederacji warszawskiej z 1573 r. z jej zasadą „*pax inter dissidentes in religione*”, wprowadzającą pokój między wyznaniem i pełną równość w sferze prywatnej i publicznej, podczas gdy na Zachodzie obowiązywała daleka od wolnego uobywatelnienia zasada „*cuius regio, eius religio*”. Ewidentnie dysponujemy zatem tradycją umożliwiającą realizację wspólnoty ponad podziałami. Jak pisze Dariusz Gawin o czasach już nam współczesnych:

W Europie Środkowej idea społeczeństwa obywatelskiego stanowiła odpowiedź na tęsknotę do autentycznych wspólnot, zdolnych do odbudowy międzyludzkich więzi zniszczonych przez totalitarne państwo. Na Zachodzie przyciągała uwagę jako sposób na przewyciężenie alienacyjnych tendencji obecnych w wolnorynkowych demokracjach przedstawicielskich. W obu tych przypadkach istotny był element obietnicy przekro-

czenia ograniczeń wpisanych w sposób funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw, w których państwo i rynek destruowały pierwotne więzi społeczne i autentyczną aktywność obywatelską. (Gawin, 2019, ss. 253–254).

Było to możliwe dzięki długotrwałej tradycji pracy nad wspólnotową koncepcją i praktyką życia narodowego i społecznego. Ilustrowana wyżej postawa prymasa Wyszyńskiego też to potwierdza, o czym świadczą mogą dwa cytaty, w których prymas uzasadnia swoją troskę nie tylko o osoby wierzące, ale także o niewierzących obywateli Polski. W słynnych *Kazaniach świętokrzyskich* z 1974 r. dał on przykład, jak upominał się nie tylko o prawa osób wierzących, ale w zasadzie o funkcjonowanie zasad społeczeństwa obywatelskiego:

Aby (...) organizm narodowy i polityczny rozwijał się normalnie, muszą być uszanowane różnorodne formy życia społecznego. (...) Mądra organizacja społeczeństwa nie polega na tym, aby stosować wszędzie ten sam wąski schemat, tylko na tym, aby stworzyć możliwości wolnej i swobodnej pracy różnych warstw i grup społecznych, według ich rozumnych i zdrowych upodobań. Łączy się z tym konieczność odważnej obrony wolności prawa koalicji, czyli zrzeszenia się dla swoich celów, jak również prawa do wolności prasy opinii publicznej, wydawnictw, dyskusji, rozważań i badań naukowych. (Wyszyński, 1990, ss. 595–596).

Z kolei 12 maja 1974 r. w Krakowie mówił:

Wyczytałem dziś w prasie krakowskiej, że około trzystu tysięcy obywateli musi się stawić – podobno dobrowolnie – do pracy. Powiedziano mi, że są to członkowie partii, a więc co tobie, Prymasie, do tego? Co mnie do tego? – To, że członek partii jest także człowiekiem, ma prawo do wypoczynku i – jak mówią – może być człowiekiem wierzącym, a więc ma prawo do Mszy świętej niedzielnej. On także się męczy i pragnie zażyć odpoczynku rodzinnego, domowego, co jest jednym z zasadniczych postulatów wychowania w rodzinie. A więc, chociaż do partii nie należę, uważam, że jako biskup, natchniony przykładem świętego Stanisława, mam prawo upominać się o wszystkich ludzi, których prawa są ograniczone, albo korzystanie z wolności sumienia – utrudnione. (Wyszyński, 1976, s. 154).

Spory o definicję społeczeństwa obywatelskiego mogą być ciągle żywe, bo ciągle nie jesteśmy zadowoleni z jego praktycznego funkcjonowania zarówno w krajach tzw. młodych demokracji, jak i w krajach, które nie doświadczyły trudności eksperymentów komunistycznych. Część problemów może być jednak związana z tym, że uparcie nie określamy się jako wspólnotowi, choć w praktyce życia społecznego często przecież tacy jesteśmy, co podkreślają współcześnie niektórzy komunitarianie. Ale trudno nam się tak określać, skoro tradycja zachodnia nie daje nam do tego w zasadzie możliwości, bo wbija nas w uniform indywidualizmu. Stawia zatem przed nami sprzeczne oczekiwania: mamy być indywidualistyczni, co wiedzie nas na manowce narcyzmu wspomnianego wyżej, a jednocześnie wzywa do poprawy jakości więzi obywatelskich, nie dając dostatecznie wiarygodnych źródeł i inspiracji do spełnienia obywatelskich obowiązków. W tradycji Hobbesa i Locke'a obywatelskość i uspołecznienie to tylko i aż bycie uprzejmym oraz korzystanie z praw jednostki, jak pisze A. Peisert (2018, s. 92), a ciągle oczekujemy, że społeczeństwo obywatelskie

to będzie społeczeństwo aktywistów, a nie tylko płatników podatków. Wyposażeni w dominujący język praw, a nie język więzi, często z sentymentem zwracamy się w kierunku inspiracji przednowożytnym językiem etyki cnót i dóbr, które nas pociągały, choć nie były tworzone przez nas. Odkrywamy atrakcyjność perspektywy, gdzie nie musimy być wyłącznymi konstruktorami pojedynczych losów ani umowy społecznej. Jeżeli zdiagnozowanym problemem Zachodu jest narcyzm (zamknięcie, skupienie na sobie), to jedyną metodą przezwyciężenia jest wyjście z siebie (*ekstasis*), ale inspiracji do tego wyjścia musi dostarczyć coś, co przychodzi spoza nas: natura świata, w tym świata społecznego, który nas zachwyca i pociąga, albo także jego Stwórca, jeśli dane nam jest odkryć jego istnienie. Celem moim było pokazanie w zarysie tego, jak w specyficznych warunkach Polski sprzed kilku dekad inspiracja religijna była znaczącym czynnikiem kreowania uobywatelnienia. Nie było to jednak uobywatelnienie oparte na nowożytniej tradycji umowy społecznej, które z czasem całkowicie wykluczało wpływy sfery *sacrum*, ani uobywatelnienie rozumiane jako takie cywilizowanie, które tłumi naturę. Wyrastało ono bowiem z tej tradycji wyznaniowej, która do naszych czasów przechowała rozumienie natury metafizycznej jako dogłębnie społecznej, choć wymagającej regularnej pracy nad wychodzeniem z siebie do innych (*ekstasis*). Może właśnie idea wyzwolenia jest jakimś kluczem łączącym obie tradycje obywatelskości: zachodnią i środkowoeuropejską? Idea, ale nie jej konkretne rozumienie, bo o ile na Zachodzie obywatel miał się wyzwolić z natury przez jej stłumienie, o tyle u nas miał wyzwolić swoją głębszą wspólnotową naturę, do czego siłę dawała mu wielokrotnie religia.

Literatura

- Durkheim, É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i redakcja naukowa E. Tarkowska. Warszawa: PWN.
- Friszke, A. (2004). Usilnie ponawiam prośbę... Nieznana korespondencja Jana Pawła II z Wojciechem Jaruzelskim. *Więź*, nr 6 (548), czerwiec, ss. 101–114.
- Gawin, D. (2019). Perspektywy społeczeństwa obywatelskiego (zamiast posłowania). W: A. Kościański, W. Misztal (red.), *Falująca obywatelskość. Stare wzory, nowe tendencje* (ss. 253–258). Warszawa: Wydawnictwo IPiS PAN.
- Gawkowska, A. (2004). *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo IPiS PAN.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Wyd. II. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurczewski, J. (2003). Lokalne społeczeństwa obywatelskie. W: J. Kurczewski (red.), *Lokalne społeczności obywatelskie* (ss. 252–283). Warszawa: UW ISNS, Ośrodek Badań Społecznych.
- Lasch, Ch. (2015). *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*. Przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO.
- Lewenstein, B., Zielińska, E. (2019). Poszerzanie granic sektora pozarządowego. W stronę patainstytucji, działań hybrydowych i sieci społecznych. W: A. Kościański, W. Misztal (red.), *Falująca obywatelskość. Stare wzory, nowe tendencje* (ss. 143–180). Warszawa: Wydawnictwo IPiS PAN.
- Mariański, J. (2005). *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*. Lublin: Gaudium.
- Michnik, A., Tischner, J., Żakowski, J. (1995). *Między Panem a Plebanem*. Kraków: Znak.

- Misztal, W., Kościański, A. (2019). W kierunku polskiego „ideału” społeczeństwa obywatelskiego. W: A. Kościański, W. Misztal (red.), *Falująca obywatelskość. Stare wzory, nowe tendencje* (ss. 9–37). Warszawa: Wydawnictwo IPiS PAN.
- Peisert, A. (2018). *Spółeczeństwo obywateli? Obywatelskość w procesie cywilizowania*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Putnam, R. (2008). *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rogozińska, M. (2018). *Polowanie na Matkę*. Częstochowa: Wydawnictwo Paulinianum.
- Sozański, T. (2013). *Spółeczne i wspólne. Studium socjologiczno-filologiczne*. Kraków: Universitas.
- Stachowska, E. (2019). *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*. Kraków: NOMOS.
- Śmigielńska, J. (2007). Obywatelskość w Księstwie Łowickim. O tożsamości, kulturze, polityce i poczuciu więzi. W: J. Kurczewski (red.), *Lokalne wzory kultury politycznej. Szkice ogólne i opracowania monograficzne* (ss. 121–133). Warszawa: TRIO.
- Tönnies, F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Wyszyński, S. (1976). *Prymat człowieka w ładzie spółecznym*. Londyn: Odnowa.
- Wyszyński, S. (1990). «Homo politicus». III kazanie świętokrzyskie 27 I 1974. W: S. Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, *Nauczanie spółeczne 1946–1981* (ss. 589–596). Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Spółecznych.
- Wyszyński, S. (1993). *Śladami Nawiedzenia*. Warszawa: Instytut Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego.