

Paweł Rojek

MESJANIZM PRACY. JAN PAWEŁ II, KSIĄDZ JÓZEF TISCHNER I „SOLIDARNOŚĆ”¹

Latem 1980 roku Jan Paweł II przebywał w swojej letniej rezydencji wraz z grupą polskich przyjaciół. 16 sierpnia, gdy w Gdańsku powstawał Międzyzakładowy Komitet Strajkowy, w Castel Gandolfo rozpoczynało się seminarium z cyklu Nauka – Religia – Dzieje, będące kontynuacją dawnych krakowskich spotkań kard. Wojtyły z uczonymi. Ks. Józef Tischner, jeden z uczestników tego seminarium, wspominał:

Jedliśmy z Papieżem kolację, kiedy włoska telewizja pokazała zdjęcia z Gdańska. Brama strajkującej Stoczni. Tłum ludzi. Na sztachetach stoczniowego płotu pozatykane bukiety kwiatów. Kamera najeżdża na bramę i między tymi kwiatami pokazuje portret Jana Pawła II. A ten Papież siedzi obok mnie. Skulił się. Nie powiedział ani słowa. Myśmy też zamilkli. [...] Powszechne było przekonanie, że to on nabroił².

Jan Paweł II nabroił oczywiście swoją pielgrzymką do Polski w 1979 roku. Papież przypominał w niej wielkie dziedzictwo polskiego chrześcijaństwa i przekonywał, że współcześni Polacy mogą i powinni je podjąć. W ten sposób uruchomił proces nadzwyczajnej mobilizacji społecznej, która umożliwiła

¹ Obszerne fragmenty tego rozdziału ukazały się jako *Mesjanizm pracy Józefa Tischnera*, „Pressje” (2014) 39, s. 22–40. Dziękuję prof. Jerzemu Gałkowskiemu, Juliuszowi Gałkowskiemu, Elizie Kąckiej, Marcie Kwaśnickiej, Michałowi Łuczewskiemu, Janowi Maciejewskiemu i Stanisławowi Ruczajowi za pomoc w jego przygotowaniu.

² A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 2001, s. 289.

powstanie Solidarności³. Nieprzypadkowo Lech Wałęsa podpisał porozumienia sierpniowe długopisem z wizerunkiem Jana Pawła II. Niemalże jednak nabroił potem także sam ks. Tischner, który zaraz po zakończeniu strajku pospiesznie wrócił do Polski i wkrótce został nieformalnym kapelanem rodzącego się ruchu. To on właśnie próbował na miejscu nadawać Solidarności etyczne i chrześcijańskie oblicze. Potężna społeczna mobilizacja miała w ten sposób doprowadzić do prawdziwej transformacji społecznej i politycznej.

Jan Paweł II i ks. Tischner byli jednak nie tylko nauczycielami, lecz także uczniami Solidarności. Nie tylko opisywali ruch, lecz także sami się nim inspirowali. Zwraca na to uwagę Zbigniew Stawrowski:

Trudno przecenić, jak wielki wpływ na samoświadomość oraz etyczny kształt tego ruchu wywarły obie te osoby. Ale i odwrotnie – doświadczenie „pierwszej Solidarności” okazało się tak mocne i przejmujące, że w istotny sposób zaważyło na wszystkich, którzy w owych wydarzeniach całym sercem uczestniczyli. Dotyczy to zarówno Józefa Tischnera oraz jego dalszej pracy jako filozofa i księdza, jak i Jana Pawła II, który po 1980 roku uczynił ze słowa „solidarność” najważniejsze pojęcie katolickiej nauki społecznej, nadając mu znaczenie uniwersalne⁴.

Próba twórczej interpretacji doświadczenia Solidarności były przede wszystkim dwie książki Tischnera: *Etyka solidarności* z 1981 roku i *Polska jest Ojczyzną* z 1985⁵ roku oraz dwie encykliki Jana Pawła II: *Laborem exercens* z 1981 roku i *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku⁶ oraz liczne wystąpienia papieża podczas pielgrzymek do Polski. Teksty te pełniły podwójną rolę: z jednej strony kształtowały ruch Solidarności, z drugiej zaś czerpały z jego doświadczenia. „Doskonale zdawałem sobie sprawę – wspominał po latach

³ M. Łuczewski, *Mesjanizm dla mas. Szaleństwo Jana Pawła II*, „Pressje” (2011) 24, s. 58–65; tenże, *Pan i Ożywiciel Solidarności. Anatomia odgórnjej rewolucji*, „Pressje” (2010) 21, s. 118–129; tenże, *Solidarność: socjalizm z boską twarzą*, [w:] *Polska Solidarności. Kontrowersje, oblicza, interpretacje*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2011, s. 217–244; P. Rojek, *Mobilizacja i transformacja. Prawdziwie integralna teoria Solidarności*, <http://skarbsolidarnosci.pl/wp-content/uploads/2014/02/Rojek-Mobilizacja-i-transformacja.pdf> [1.12.2014].

⁴ Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 9.

⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981; tenże, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985.

⁶ Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens* [dalej: LE]; tenże, enc. *Sollicitudo rei socialis* [dalej: SRS].

Tischner – z perfidii mojego opisu. W gruncie rzeczy nie był to przecież opis obojętny. Stawał się motorem przemian⁷. Coś podobnego wyraził też chyba Jan Paweł II, gdy zniecierpliwiony przedłużającymi się oklaskami podczas homilii o Solidarności w Gdańsku w 1987 roku powiedział: „Pozwólcie wypowiedzieć się papieżowi, skoro chce mówić do was, a także w pewnym sensie za was”⁸. Obaj myśliciele nie tylko mówili do Solidarności, czyli starali się ją kształtować, lecz także w pewnym sensie mówili za nią, to znaczy próbowali opisać i zrozumieć jej doświadczenie.

W tym rozdziale chciałbym przyjrzeć się filozoficznej i teologicznej koncepcji pracy sformułowanej w latach osiemdziesiątych przez Jana Pawła II i ks. Józefa Tischnera. Koncepcja ta antycypowała, programowała i interpretowała doświadczenie Solidarności. Obaj autorzy uznawali Solidarność za ruch ludzi pracy dążących do odzyskania sensu swojej działalności. „Robotnik polski upomniał się o siebie – mówił Jan Paweł II – podstawowym pytaniem było [...] pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę”⁹. „Bunt polskich robotników w roku 1980 – pisał Tischner – był buntem skierowanym przeciwko [...] zjawisku pracy bez sensu”¹⁰. Poszukiwanie sensu ludzkiej pracy zaprowadziło jednak Tischnera i Jana Pawła II bardzo daleko. Spróbuję tu pokazać, że ich koncepcja pracy miała głęboko mesjanistyczny charakter. Wedle nich bowiem praca ma realizować ludzką naturę, która z konieczności wiąże się z jej boskim pochodzeniem i powołaniem. Oznacza to, że w odpowiedzi na pytanie o sens pracy – jak pisał Jan Paweł II – „nie może zabraknąć Chrystusa”¹¹. Ostatecznie okazuje się, że sensem ludzkiej działalności jest współpraca z Bogiem i budowa królestwa Bożego na ziemi. To właśnie kluczowy postulat przemiany świata, społeczeństwa i historii według zasad chrześcijańskich łączy obu myślicieli z polskim mesjanizmem. Idea Solidarności nie była więc tylko odpowiedzią na komunizm, lecz kontynuacją wielkiego romantycznego programu chrześcijańskiej przemiany rzeczywistości. Mesjańska teologia pracy, choć powstała w reakcji na realny socjalizm, zachowuje aktualność także w realnym kapitalizmie. Komunizm był bowiem tylko skrajnym wyrazem tych samych tendencji, które znajdują się także w liberalizmie. Polska

⁷ Cyt. za: W. Bonowicz, *Czas nowej wspólnoty*, „Tygodnik Powszechny” (2005) 36, s. 19.

⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2012, s. 494.

⁹ Tamże, s. 259.

¹⁰ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 41.

¹¹ Tamże.

Solidarność była po prostu próbą przewyciężenia świeckiej nowoczesności w jej najradykałniejszej postaci.

Będę argumentować, że stanowiska Jana Pawła II i Tischnera uzupełniają się i w istocie można je traktować łącznie jako jedną rozbudowaną teorię. Jak już zwracał uwagę Wojciech Bonowicz,

Papież [...] wskazywał [w *Laborem exercens*] na bardzo głęboki, religijny sens tej rzeczywistości [pracy]: człowiek, znosząc jej trud w zjednoczeniu z Chrystusem, „współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości”. Choć *Etyka solidarności* nie szła tak głęboko, to jednak odsłaniała swe ewangeliczne korzenie [...], a cel jednego i drugiego tekstu był podobny¹².

Wydaje się, że Tischner skupiał się raczej na horyzontalnym wymiarze solidarności między ludźmi, Jan Paweł II natomiast zwracał bardziej uwagę na wertykalny wymiar solidarności z Bogiem. Dla Tischnera praca budowała przede wszystkim wspólnotę ludzi, powiązanych wzajemnymi zależnościami, dla Jana Pawła stanowiła natomiast przede wszystkim spełnienie pierwszego przykazania Stwórcy i kontynuację dzieła Odkupiciela. To dlatego właśnie Tischner powoływał się najczęściej na fragment Listu św. Pawła do Galatów, w którym mowa o wzajemnym noszeniu ciężarów (Ga 6, 2), a Jan Paweł II powracał stale do zapisanego w Księdze Rodzaju nakazu, aby czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28). Filozofia pracy Tischnera kończy się wezwaniem do poszukiwania absolutnej prawdy o człowieku, której dostarcza właśnie teologia Jana Pawła II.

Zacznę od próby omówienia stosunków między Janem Pawłem II, Tischnerem i Solidarnością oraz od zarysowania ich wspólnych romantycznych inspiracji, sięgających przede wszystkim Norwida. Następnie przejdę do systematycznego omówienia ich wspólnej wizji pracy. Zacznę od Tischnera, ponieważ jego filozoficzne ujęcie jest ogólniejsze i pozwala lepiej zrozumieć teologię pracy Jana Pawła II. Najpierw przedstawię więc fundamentalne odkrycie Tischnera, że praca jest rodzajem mowy. Następnie spróbuję systematycznie rozwinąć ten wgląd, odróżniając – zgodnie z nauką o języku i pewnymi sugestiami samego Tischnera – semantykę, syntaktykę i pragmatykę pracy (choć to ostatnie wyrażenie może wydawać się pleonazmem).

Tischner zajmował się przede wszystkim zaburzeniami syntaksy, charakterystycznymi dla krajów realnego socjalizmu, to jednak przede wszyst-

¹² W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 338.

kim w pragmatyce widać wyraźnie potrzebę osadzenia pracy na prawdzie o człowieku, którą niesie objawienie. U Karola Wojtyły pojawia się podobne rozumowanie. Także jego zdaniem analiza *praxis* prowadzi do prawdy o *humanum*, która wiąże się z *divinum*. Ostatecznie okazuje się, że prawdziwa praca godna człowieka jest kontynuacją dzieła stworzenia i uczestnictwem w królewskiej misji Chrystusa, a jej celem jest odzwierciadlanie na ziemi życia Trójcy Świętej i budowanie królestwa Bożego. Wszystkie te wątki spaja wspólna dla Tischnera i Jana Pawła II niezwykła wizja Eucharystii, która zakłada ludzką pracę i przekształca ludzką wspólnotę. Ruch Solidarności w tej perspektywie wygląda na bezprecedensowy eksperyment teologiczno-polityczny, który z jednej strony stanowił inspirację dla chrześcijańskiej nauki o pracy i wspólnocie Tischnera i Wojtyły, a z drugiej był niezwykłą okazją do jej wypróbowania. Wynik tego eksperymentu – jak spróbuję pokazać na końcu – pozostaje jednak wysoce niejednoznaczny. Wyjątkowa zgodność nauczania papieskiego, filozofowania Tischnera i dążeń Polaków skończyła się bowiem gwałtownie po 1989 roku. Papież wciąż mówił to samo, ale Tischner i Polacy poszli swoimi drogami.

1. Jan Paweł II, Tischner i Solidarność

Zanim przedstawię główne twierdzenia mesjańskiej filozofii pracy, chciałbym krótko zarysować kontekst jej powstania. Pojawiła się ona w trójkącie wzajemnych inspiracji, tworzonym z jednej strony przez nauczanie Jana Pawła II, z drugiej – myśl ks. Tischnera, a z trzeciej – praktykę Solidarności. Ojciec Maciej Zięba pisał niedawno, że stosunek Jana Pawła II do Solidarności jest „tematem niesłuchanie skomplikowanym i wielokształtnym, złożonym i wielowątkowym, który trudno syntetycznie opisać”¹³. Sądzę, że ta uwaga stosuje się też do pozostałych relacji w tym trójkącie. Mimo wszystko spróbuję zaznaczyć tu przynajmniej najważniejsze wątki. Najpierw krótko przedstawię właśnie relację Jana Pawła II do Solidarności¹⁴, następnie stosunek

¹³ M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło. O papieżu i Polsce, Kościele i świecie*, Poznań 2013, s. 144.

¹⁴ Zob. Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 120–152; A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, Lublin 2011, s. 41–49, 67–82; M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło...*, dz. cyt., s. 130–150; T. P. Terlikowski, *Rzeczpospolita papieska. Jan Paweł II o Polsce do Polaków*, Warszawa 2009, s. 39–97.

Tischnera do Solidarności¹⁵, a w końcu związku między Janem Pawłem II a Tischnerem¹⁶.

(1) Karol Wojtyła był nie tylko teoretykiem, lecz także prawdziwym praktykiem pracy. Całe jego życie było wypełnione aktywnością. Jak wiadomo, w czasie okupacji przyszedł papież pracował jako robotnik, dzięki czemu zapewne w *Laborem exercens* wspomniany jest los pracowników kamieniołomów (LE 9). „Miałem w życiu to szczęście, tę łaskę od Boga – wspominał po latach papież – że mogłem do tych podstawowych prawd o ludzkiej pracy dochodzić poprzez własne doświadczenie pracy fizycznej”¹⁷. Praca fizyczna w Solvayu znalazła też wyraźne odzwierciedlenia w jego poezji¹⁸. Po wojnie, podczas pobytu we Francji i Belgii, ks. Wojtyła interesował się ruchem Młodych Robotników Chrześcijańskich oraz działalnością księży-robotników¹⁹, a w Krakowie i Lublinie przez lata wykładał etykę społeczną, obejmującą także zagadnienia pracy.

Najważniejszym tekstem Wojtyły związanym z filozofią pracy jest niewątpliwie rozprawa *Osoba i czyn* z 1969 roku²⁰. Wojtyła nie tylko analizował w niej stosunek pojedynczego człowieka do jego indywidualnych czynów, lecz także opisywał tworzoną przez współdziałanie międzyludzką solidarność. *Osoba i czyn* była więc też książką o wspólnocie i współpracy. Niektórzy komentatorzy dostrzegają w niej początek polskiego myślenia o solidarności. „Począwszy od publikacji książki *Osoba i czyn* – zauważa Marek Kempski – spotykamy się z solidarnością jako pewnym typem myśli, która w swej

¹⁵ Zob. W. Bonowicz, *Słowa, o których nie wolno zapomnieć. Kilka uwag o „Etyce solidarności” Józefa Tischnera*, [w:] *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, red. D. Gawin, Warszawa 2002, s. 63–74; T. Ceran, *Czas nowych ludzi. Józef Tischner i idea Solidarności*, [w:] *Czas przełomu. Solidarność 1980–1981*, red. W. Polak i in., Gdańsk 2010, s. 193–202; J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków 2012, s. 153–174; W. Zuziak, *Znaczenie myśli Józefa Tischnera w rozwoju idei solidarności*, [w:] *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 31–43.

¹⁶ Zob. W. Bonowicz, *Dwie wolności – Jan Paweł II i Józef Tischner*, „Tygodnik Powszechny” (2011) 18; Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt.; J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 289–295.

¹⁷ Cyt. za: J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004, s. 131, zob. także Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 188–189.

¹⁸ K. Wojtyła, *Kamieniołom*, [w:] tegoż, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 44–48.

¹⁹ Tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 7–15.

²⁰ Tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

początkowej fazie kształtowała raczej niewielkie grono osób, ale miało to niewątpliwie swoje dalsze konsekwencje²¹.

Kard. Wojtyła w swoich późniejszych pracach filozoficznych powracał do zagadnienia pracy, a w szczególności starał się pokazywać różnice między chrześcijańską a marksistowską wizją *praxis*. Potem, już jako papież, niewątpliwie pod wrażeniem wydarzeń w Polsce, ogłosił jesienią 1981 roku pierwszą w dziejach encyklikę o pracy, która powszechnie i słusznie odebrana została jako wyraz poparcia dla polskiego ruchu. *Laborem exercens* zawierała mocne wsparcie postulatów Solidarności i konkretne wskazówki co do dalszego działania (LE 8, 20). Jak stwierdza jednak Stawrowski, także „solidarność coś podarowała Papieżowi i czegoś go nauczyła”²². Zwraca on uwagę, że przed Sierpniem w nauczaniu papieskim słowo „solidarność” nie odgrywało znaczącej roli, potem jednak nagle zaczęło pojawiać się w encyklikach, najpierw nieśmiało w *Dives in misericordia*²³, potem właśnie w *Laborem exercens* (LE 8), a w końcu szeroko w *Sollicitudo rei socialis* (SRS 39). W *Centesimus annus* Jan Paweł II napisał wręcz, że „zasada zwana dzisiaj zasadą solidarności jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”²⁴ i wprost nawiązywał do roli polskiego ruchu: „nie można zapomnieć, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności”²⁵.

Laborem exercens miała ukazać się wiosną 1981 roku, ale przeszkodził temu zamach na papieża. Jej opóźniona publikacja zbiegła się rozpoczęciem drugiej tury Zjazdu Solidarności. 1 października 1981 zebrani w Gdańsku delegaci z całego kraju przyjęli ten dokument specjalną uchwałą. „Encyklika – oświadczali – jest nam szczególnie bliska. [...] Zjazd pragnie wyrazić wdzięczność w imieniu ludzi pracy za te przemyślenia i deklaruje, że dla Solidarności będą one szczególnym źródłem inspiracji w codziennej pracy”²⁶.

²¹ M. Kempski, *Solidarność – wydarzenie etyczne*, [w:] *Uwiodła mnie Solidarność. Między mitem a rzeczywistością*, red. M. Kempski, G. Podżorny, Katowice 2010, s. 182, zob. także s. 125.

²² Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 121.

²³ Jan Paweł II, enc. *Dives in misericordia*, 14.

²⁴ Tenże, enc. *Centesimus annus* [dalej: CA], 10.

²⁵ Tamże, 23; więcej o idei solidarności u Jana Pawła II zob. F. Kampka, *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 7–16.

²⁶ Uchwała 1 Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność” nr 42/81.

„W ten sposób – komentował na gorąco Tischner – myśl zapoczątkowana pod polską strzechą wróciła tam, skąd jej kolebka. Od tej chwili myśl ta będzie coraz bardziej częścią chleba, który co dzień będziemy odnajdywać na naszych stołach”²⁷. Temat solidarności i Solidarności pojawiał się też oczywiście w czasie papieskich pielgrzymek do Polski. W 1983 roku papież musiał ograniczyć się w zasadzie tylko do cytowania swojego wystąpienia w Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie w 1982 roku²⁸, w 1987 wygłosił jednak trzy wielkie katechezy o Solidarności: improwizowaną przemowę do młodzieży w Krakowie²⁹ i dwie homilie w Gdyni³⁰ i w Gdańsku³¹. Kempski wspominał, że ta ostatnia „była dla wspólnoty Solidarności jedną z najważniejszych homilii papieskich, wygłoszonych w czasie całego pontyfikatu”³². W niej właśnie Jan Paweł II nieoczekiwanie powołał się wprost na Tischnera.

(2) Tischner zainteresował się problematyką pracy na początku lat siedemdziesiątych. W 1972 roku w „Znaku” ukazał się jego artykuł *Refleksje o etyce pracy*, w którym zarysował główne idee, rozwijane potem przez niego po zetknięciu się z Solidarnością. Tematyką pracy Tischner mógł zainteresować się pod wpływem Wojtyły, wydaje się jednak, że najważniejszym źródłem inspiracji były długotrwałe kontakty z Janem Szewczykiem, kolegą z seminarium Romana Ingardena, jednym z najoryginalniejszych filozofów marksistowskich w Polsce, autorem obszernej rozprawy z filozofii pracy³³. Relacje między Tischnerem a Szewczykiem były jednak dwustronne. Zachował się list Tischnera, który pisał do swojego kolegi:

Serdecznie dziękuję za książkę, którą mi przysłałeś [chodzi o *Filozofię pracy* – P. R.] i w której z uciechą zobaczyłem... siebie. Notabene miałem zamiar zadedykować Ci ten artykuł o pracy, bo to był jakiś rezultat naszych dawnych rozmów. Ale sobie pomyślałem, że co się będę obnażał publicznie. Ty – gdy załapiesz – domyślisz się³⁴.

²⁷ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 26.

²⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 291–292.

²⁹ Tamże, s. 444–449.

³⁰ Tamże, s. 468–475.

³¹ Tamże, s. 490–498.

³² M. Kempski, *Solidarność – wydarzenie etyczne*, dz. cyt., s. 135–136.

³³ J. Szewczyk, *Filozofia pracy*, Kraków 1971; na temat związków Tischnera z Szewczykiem zob.: J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 131–140.

³⁴ Cyt. za: W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 268–269.

Wpływ Szewczyka na Tischnera nie wyklucza oczywiście wpływu Wojtyły, tym bardziej że w archiwum prof. Barbary Markiewicz, drugiej żony Szewczyka, zachowało się zdjęcie półnagiego filozofa czytającego na leżaku *Osobę i czyn*³⁵.

Najważniejszym impulsem dalszego rozwoju filozofii pracy Tischnera było doświadczenie Solidarności. Stało się to trochę przypadkiem. Jesienią 1980 roku Tischner został poproszony o wygłoszenie kazania dla przywódców Solidarności, którzy przebywali właśnie w Krakowie. Wspominał: „Gryzłem trochę filozofię pracy i wydawało mi się, że rozkład systemu widzę nieco głębiej niż inni [...]. Obserwowałem jakiś niesamowity absurd ogarniający życie społeczne. To domagało się artykulacji. Przyszła chwila, żeby to powiedzieć”³⁶. 19 października rano we mszy świętej na Wawelu uczestniczyli między innymi Anna Walentynowicz, Andrzej Gwiazda i Lech Wałęsa.

Siedzieli na Wawelu, w ławkach skuleni, ściśnięci przed Konfesją Świętego Stanisława. A leżą tam króle polskie, odprawia właśnie Czartoryski... Miałem wrażenie, że oto historia Polski wchodzi w ręce robotników. W takiej chwili w duszy człowieka wyłania się filozof, mający przekonanie, że najważniejsze jest, żeby nazwać to, co się dzieje. Bo nazwa ustanawia rzeczywistość. Więc pytałem siebie, co to jest solidarność. I odpowiedziałem³⁷.

To właśnie wtedy Tischner narzucił na kształtujący się ruch etyczną interpretację zakorzenioną w Ewangelii. Solidarność miała być realizacją wezwania: „jeden drugiego ciężary noście” i w ten sposób „wypełnieniem prawa Bożego”. Kazanie wygłoszone wówczas na Wawelu, opublikowane od razu pod tytułem *Solidarność sumień*, stało się początkiem cyklu pisanych na gorąco komentarzy zamieszczanych w „Tygodniku Powszechnym” od listopada 1980 do kwietnia 1981 roku. Z tekstów tych powstała *Etyka solidarności*. Tischner pisał po latach:

Nie wiem, jaką rolę odegrała w dziele meblowania głów, bo na ten temat mogą coś wiedzieć jedynie Czytelnicy. Wiem tylko tyle, że była przepisywana, przedrukowywana i... konfiskowana przez służby specjalne³⁸.

³⁵ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 268.

³⁶ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 302.

³⁷ Tamże.

³⁸ J. Tischner, *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 5.

Trochę światła na stosunek przywódców związku do filozofującego księdza rzuca nieco protekcyjna wypowiedź Lecha Wałęsy:

Nie było potrzeby, byśmy się kontaktowali, rozumieliśmy się na mrużando. Słyszałem jego wystąpienia w różnych miejscach, czytałem parę jego tekstów, wyjątkowo mi odpowiadał jego sposób myślenia. [...] Dlatego nie przeszkadzałem mu i cieszyłem się, gdy gdziekolwiek słyszałem, że jest, że robi coś, że pisze coś³⁹.

Zachowała się też anegdota, że ponoć przewodniczący zapytany w czasie karnawału Solidarności o książkę Tischnera odpowiedział: „Dobre, ale gdyby tak jeszcze przypier... komunistom!”⁴⁰. Tischner cieszył się jednak wśród działaczy ogromną popularnością i powszechnie był traktowany jako główny kapelan Solidarności. Został oficjalnym gościem Zjazdu, obecnym na nim delegatom rozdawano niedawno wydaną *Etykę solidarności*, a jego kazania wygłoszone do działaczy zostały włączone do dokumentów zjazdowych⁴¹. Wiadomo jednak, że Tischner był rozczarowany tym, że Zjazd tak mało uwagi poświęcił zagadnieniu pracy⁴². Kazania zjazdowe wraz z szeregiem innych pism z filozofii pracy z tego okresu złożyły się na kolejny zbiór *Polska jest Ojczyzną* opublikowany w Paryżu w 1985 roku. Potem w twórczości Tischnera temat pracy właściwie zniknął, wyjątkiem był niewielki esej napisany tuż przed śmiercią w 1999 roku. Ze wspomnień jego znajomych wynika jednak, że do końca życia gromadził materiały do przyszłej wielkiej syntezy filozofii pracy⁴³.

(3) Pozostaje jeszcze określenie relacji między Janem Pawłem II a Tischnerem. Wypada zacząć od tego, że Wojtyła był nauczycielem Tischnera. W październiku 1953 roku młody seminarzysta pojawił się po raz pierwszy na wykładzie młodego doktora, który wywarł na nim wielkie wrażenie. Tak się składa, że był to właśnie wykład z etyki społecznej⁴⁴. Jak wspominałem, *Osoba i czyn* mogła wpłynąć na zainteresowania Tischnera, który zresztą recenzował tę książkę⁴⁵. Kard. Wojtyła i ks. Tischner współpracowali w czasie

³⁹ W. Bereś, A. Więcek, *Tischner – życie w opowieściach*, Warszawa 2008, s. 136.

⁴⁰ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 330.

⁴¹ Uchwały 1 Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ Solidarność nr 11/81, 34/81 i 58/81.

⁴² J. Tischner, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 101.

⁴³ W. Bereś, A. Więcek, *Tischner – życie w opowieściach*, dz. cyt., s. 270–271.

⁴⁴ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 187–188.

⁴⁵ J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*” (1973–1974) 5–6, s. 85–89.

Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej w latach 1972–1979. Tischner uczestniczył w pracach nad synodalnym dokumentem *Chrześcijanin w pracy zawodowej* i choć ostatecznie nie był jego głównym autorem, dostrzec można w nim wpływ jego myśli⁴⁶. W tym czasie Wojtyła i Tischner mieli także wspólnie przygotować Memoriał Episkopatu Polski w sprawie projektu kodeksu pracy, który został po pewnych poprawkach przesłany przez kard. Stefana Wyszyńskiego do władz PRL, ale nie wywołał znaczących reakcji⁴⁷. Po wyborze Jana Pawła II Tischner został stałym komentatorem i obrońcą papieskiego nauczania, w szczególności wielokrotnie nawiązywał w swoich pismach i wypowiedziach z filozofii pracy do *Laborem exercens*. Jak ocenia ks. Piotr Karpiński, autor monografii o kazaniach Tischnera,

nie ma innego tematu, w którym kaznodzieja byłby tak wyraźnie zainspirowany nauczaniem papieskim, i tak ochoczo by je omawiał i propagował w swoim przepowiadaniu, jak etyka pracy Jana Pawła II, zawarta w *Laborem exercens*⁴⁸.

Istnieją jednak także świadectwa wpływu w drugą stronę. Jak wynika ze wspomnień, Jan Paweł II zaskakująco wysoko cenił filozofię Tischnera⁴⁹. W nauczaniu papieskim można znaleźć wiele wypowiedzi, które *prima facie* można uznać za wynik inspiracji Tischnerem. Stawrowski zauważył, że papież już w *Dives in misericordia* posłużył się w definiowaniu solidarności tym samym określeniem św. Pawła, którego wcześniej użył Tischner w kazaniu na Wawelu⁵⁰. Rzeczywiście, kazanie zostało wygłoszone 19 października, a encyklika ukazała się 30 listopada 1980 roku, więc faktycznie Tischner mógł zainspirować te fragmenty z Jana Pawła II. Nie można jednak wykluczyć istnienia ukrytego wspólnego źródła myśli obu autorów, to bowiem już kard. Stefan Wyszyński w *Duchu pracy ludzkiej* z 1946 roku pisał, że „Mądrość Boża związała wewnętrzny stosunek ludzi pracy słowami: Jeden drugiego brzemiona dźwigajcie, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy”⁵¹. Wyszyński

⁴⁶ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 267; J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 270–278.

⁴⁷ J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 273, 296–302.

⁴⁸ P. Karpiński, *Zrozumieć człowieka. Antropologia kazań ks. Józefa Tischnera*, Sandomierz 2012, s. 235.

⁴⁹ J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 292.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 14, zob. Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 131.

⁵¹ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Poznań 1957, s. 174.

nie posługiwał się w tym miejscu akurat pojęciem solidarności, ale łatwo było uzupełnić jego wypowiedź. Zdaniem Stawrowskiego wiele wątków poruszanych przez Tischnera można także znaleźć w *Laborem exercens*⁵², choć są też głosy wskazujące na zasadniczą odmienną tych tekstów⁵³. W obliczu tych trudności Jarosław Legięć doszedł do dość prostodusznego wniosku, że

trudno nam stwierdzić, czy encyklika *Laborem exercens* została napisana przez Karola Wojtyłę pod wpływem tischnerowskich idei i rozważań o pracy człowieka czy była owocem ich wspólnych przemyśleń, czy wreszcie była dopełnieniem tego, czego sam Józef Tischner o pracy człowieka nie powiedział⁵⁴.

Potem Jan Paweł II wydawał się nawiązywać do *Etyki solidarności* we wspomnianym wyżej przemówieniu w MOP⁵⁵ i w *Sollicitudo rei socialis*⁵⁶. Najślawniejsze jest jednak zaskakujące uznanie, jakie papież wyraził Tischnerowi w swojej wielkiej homilii o Solidarności w Gdańsku w 1987 roku.

W tym mieście – mówił – podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny. Wysiłek ten stanowi w dziejach „pracy nad pracą”, jak się wyraził współczesny polski myśliciel, doniosły etap. Nie tylko z polskiego punktu widzenia. Jest to etap ważny dla różnych środowisk, dla różnych rejonów współczesnego świata⁵⁷.

Wojciech Bonowicz tak komentował to wydarzenie: „Papież [...] «mówił Tischnerem» i wprost go, choć nie wymieniając z nazwiska, przywoływał. Słuchającym kazanie, który wiedzieli, o kim mowa, [...] dreszcz przebiegł po krzyżu. [...] Żadnego z żyjących filozofów nie spotkało podobne wyróżnienie!”⁵⁸. „Co Ksiądz wtedy czuł?” – zapytał po latach Tischnera Jacek Żakowski. „Zbaraniałem” – padła krótka odpowiedź⁵⁹.

⁵² Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 131.

⁵³ E. Bendyk, *Etyka solidarności i duch postmodernizmu*, „Przegląd Polityczny” (2005) 72, s. 70–74.

⁵⁴ J. Legięć, *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 184–185.

⁵⁵ Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁶ Tamże, s. 90.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 492–494.

⁵⁸ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 399–400.

⁵⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 495.

Biorąc pod uwagę przedstawione wyżej wielorakie związki, zasadne wydaje mi się mówienie o wspólnej idei pracy rozwijanej przez Jana Pawła II i ks. Tischnera, która przynajmniej częściowo odzwierciedlała, a częściowo także programowała ruch Solidarność. Michał Masłowski napisał kiedyś, że „metafizyka pracy” Jana Pawła II zawarta w jego encyklikach była „współistotna” z ruchem Solidarność⁶⁰. Sądzę, że współistotność ta powinna także objąć myśl Tischnera. W ten sposób otrzymujemy prawdziwą mesjańską trójcę.

2. Romantyczne inspiracje

Wygląda jednak na to, że Jana Pawła II, ks. Józefa Tischnera i Solidarność wiązały nie tylko wzajemne inspiracje, lecz także, a może przede wszystkim, wspólne źródła myśli. Chciałbym tu zwrócić uwagę przede wszystkim na zakorzenie idei solidarność w polskim mesjanizmie. Jego podstawą ideą była realizacja zasad chrześcijaństwa w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym narodów⁶¹. To właśnie zasadnicze dążenie można znaleźć zarówno w encyklikach Jana Pawła II, jak i w pismach ks. Tischnera oraz w praktycznych działaniach Solidarność. Niezależnie od wszelkich innych możliwych wpływów, zarówno inspiratorzy, interpretatorzy, jak i realizatorzy ruchu należeli do głównego nurtu polskiego myślenia o polityce jako sferze, która ma zostać przeniknięta przez etykę chrześcijańską.

Chciałbym tu szczególnie zwrócić uwagę na związki mesjańskiej trójcy z Norwidem. Jego myśl była dojrzałą postacią ewolucyjnego mesjanizmu, zachowującą najściślejszy związek katolicką ortodoksją i pod wieloma względami prekursorską wobec odnowy teologicznej w XX wieku. Masłowski, autor ważnego studium poświęconego wpływowi filozofii pracy Norwida na Jana Pawła II i Tischnera, zwraca uwagę, że nie należy nadmiernie przeciwstawiać Norwida wcześniejszej tradycji mesjanistycznej. Zwykle właśnie uznaje się go za niezwykle ostrego krytyka mesjanizmu⁶². Jak wskazuje jednak Masłowski, jego filozofia, choć polemizowała z niektórymi aspektami mesjanizmu Mickiewicza, stanowiła tylko kolejną „reinterpretację mesjanizmu romantycznego”,

⁶⁰ S. Ernest [właśc. M. Masłowski], *Misja Solidarność*, „Aneks” (1984) 34, s. 110.

⁶¹ Zob. P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” (2012) 28, s. 20–49.

⁶² Zob. np. A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, [w:] tegoż, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 195–238.

co prawda „polemiczną”, ale także „komplementarną” i „analogiczną” wobec wersji Mickiewicza⁶³. Masłowski pisał, że Norwid

dyskretniej niż inni, ale również sytuuje się w perspektywie eschatologicznej określania celów ostatecznych i dynamizmu powołań i misji. [...] Chyba można mówić w jego przypadku o zbiorowym mesjanizmie narodu, nieredukowalnym do Polski, i o heroizmie dziejowym⁶⁴.

Tym, co różniło Norwida od Mickiewicza, były nie tyle cele, ile raczej metody ich osiągnięcia. Obaj pragnęli „przepalenia globu sumieniem”, czyli przekształcenia świata i historii według zasad ewangelicznych, przeniknięcia zasad etycznych do porządku społecznego, gospodarczego i międzynarodowego. Mickiewicz był jednak rewolucjonistą i oczekiwał gwałtownego czynu zbrojnego, pod wodzą charyzmatycznego przywódcy, przynoszącego wolność Polsce i realizację królestwa Bożego na ziemi, Norwid był zaś ewolucjonistą, pisał o pracy, która przez pokolenia ma przekształcać świat i Polskę. Kluczowe dla filozofii Norwida było właśnie przekształcenie wielkiej wizji mesjanistycznej w konkretny program realizowany w zwykłym życiu. Mickiewicz do tego był programowym irracjonalistą, natomiast Norwid zdeklarowanym intelektualistą. Masłowski niezwykle trafnie określa filozofię Norwida jako „opracowany rozumowo swoisty mesjanizm pracy”⁶⁵. Sądzę, że określenie „mesjanizm pracy” pasuje doskonale także do myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera.

Młody Wojtyła pozostawał pod potężnym wpływem polskiej poezji i myśli romantycznej, co wyraźnie widać w jego wierszach i zachowanych listach. W swoich pismach, także z okresu papieskiego, wielokrotnie mniej lub bardziej wyraźnie nawiązywał do polskich romantyków. Zdaniem Masłowskiego na przykład papieska koncepcja narodu, sformułowana w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, czy wizja kultury, przedstawiona na przykład w sławnym przemówieniu w UNESCO, zawdzięczają wiele polskiej filozofii narodowej. Co więcej, Masłowski zwraca uwagę, że w przemówieniu na Jasnej Górze w 1983 roku papież wprost parafrazował słowa Wielkiej Improwizacji⁶⁶. Nie

⁶³ M. Masłowski, *Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*, Lublin 2006, s. 395.

⁶⁴ Tamże, s. 314.

⁶⁵ Tamże, s. 388.

⁶⁶ Tamże.

bez powodu więc Czesław Miłosz wielokrotnie nazywał go „ostatnim polskim romantykiem”.

Szczególnie intrygujące wydają się związki Jana Pawła II z mesjanistą Jerzym Braunem⁶⁷. W czasie okupacji Wojtyła należał do kierowanej przez niego konspiracyjnej organizacji Unia. Trudno orzec, w jakiej mierze ideologia unionizmu mogła stanowić inspirację dla myśli młodego studenta polonistyki. Rafał Łętocha, autor najważniejszej książki o Braunie, stwierdza, że

z pewnością poszukiwanie jakichś inspiracji nie jest całkowicie pozbawione sensu. Przecież przyszły papież zetknął się z omawianym środowiskiem, z propagowanymi w nim ideami w wieku, kiedy najłatwiej tego rodzaju rzeczy się chłonie, dodatkowo zaś w sytuacji wojny i okupacji, która wszystkie doznania z pewnością intensyfikowała⁶⁸.

Wpływów unionizmu można doszukiwać się na przykład w encyklice *Fides et ratio*, która rozwijała ważną dla Brauna myśl o harmonii między wiarą i rozumem, najwięcej ich można jednak odnaleźć w encyklikach społecznych.

Poszukiwacze tego rodzaju rezyduów – pisał dalej Łętocha – powinni przyrzeć się przede wszystkim poglądom dotyczącym pracy zawartym w encyklice *Laborem exercens*, a także dużo wcześniejszej książce *Osoba i czyn*. Pamiętajmy, iż Jan Paweł II równie chętnie co Braun cytował fragment *Promethidiona* Norwida. [...] Już we *Wstępie* [do encykliki – P. R.] Jan Paweł II zaznacza coś, co brzmi jak cytat z Braunowskiej filozofii pracy⁶⁹.

Braun przed wojną rozwijał idee kreacjonizmu Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i filozofii pracy Stanisława Brzozowskiego, który zresztą sam uważał się za kontynuatora polskiego romantyzmu, a w czasie wojny – gdy formalnie dowodził Wojtyłą – pracował nad obszerną rozprawą *Nowy świat kultury*, w której sporo miejsca poświęcił właśnie zagadnieniu pracy⁷⁰. Po wojnie Wojtyła utrzymywał sporadyczne kontakty z Braunem. Wiadomo, że

⁶⁷ Zob. K. Mazur, *Jerzy Braun i mesjanizm Jana Pawła II. Zapomniane inspiracje myśli papieża*, „Pressje” (2012) 28, s. 149–157.

⁶⁸ R. Łętocha, „*Oportet vos nasci denuo*”. *Myśl społeczno-polityczna Jerzego Brauna*, Kraków 2006, s. 81.

⁶⁹ Tamże, s. 264–265.

⁷⁰ J. Braun, *Nowy świat kultury*, Warszawa 2003.

po jego śmierci modlił się za niego w prywatnej kaplicy. Warto odnotować, że jednym z najbliższych współpracowników Wojtyły w czasach lubelskich był Jerzy Gałkowski, którego żona Maria była bratanicą Jerzego Brauna. To właśnie Gałkowski rozwijał pod kierunkiem Wojtyły oryginalną personalistyczną filozofię pracy⁷¹. Jego habilitacja zbiegła się z wyborem Jana Pawła II i promotor nadesłał recenzję już z Watykanu. Profesor Gałkowski zaprzecza jednak dzisiaj, by on lub Wojtyła inspirowali się bezpośrednio pismami Brauna. Jego zdaniem podobieństwa między myślą Wojtyły i Brauna wynikają raczej ze wspólnych inspiracji Norwidem⁷².

Wizja pracy Jana Pawła II zakorzeniona była bowiem w polskiej tradycji. Jak zwracał uwagę sam Gałkowski, bodaj najważniejszy komentator papieskiej filozofii pracy, *Laborem exercens* jest niejako „ukoronowaniem polskiej myśli o pracy. [...] Należy ona, co prawda, do Kościoła powszechnego, jednak jej korzenie sięgają również tradycji polskich”⁷³. Nieco dalej dodawał, że myśl Wojtyły „zmieściłaby się chyba” w nurcie polskiego „programowego aktywizmu filozoficznego”, zapoczątkowanego przez Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego i Karola Libelta⁷⁴. Podobną opinię sformułował wcześniej nieco zapomniany dziś Paweł Trzebuchowski:

Od *Ojciec nasz* Cieszkowskiego poczynając, a na dziele kard. Wojtyły *Osoba i czyn* kończąc, polską myśl filozoficzną i teologiczną nurtuje zagadnienie pracy i czynu. Wielkie *credo* Cieszkowskiego to było właśnie wyznanie wiary w skuteczność ludzkiego czynu i w jego religijne znaczenie. [...] Idea zbawczego czynu była myślą-filarem polskiego mesjanizmu i romantyzmu. Teologia pracy i czynu, o które narodzinach sporo się w ostatnich latach mówi i pisze, narodziła się w gruncie rzeczy w Polsce, a za jej twórcę należy uznać właśnie Cieszkowskiego⁷⁵.

Warto zauważyć, że Trzebuchowski, jeden z nielicznych czynnych mesjanistów w Polsce Ludowej, najwyraźniej antycypował krytykę marksistowskiej wizji pracy w pismach Wojtyły i na długo przed *Laborem exercens*, w której praca określana jest jako „znamię człowieczeństwa”, pisał, że praca jest „zna-

⁷¹ J. W. Gałkowski, *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy*, Warszawa 1980.

⁷² Rozmowa z prof. Jerzym Gałkowskim, 6.2.2014.

⁷³ J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka...*, dz. cyt., s. 65.

⁷⁴ Tamże, s. 69.

⁷⁵ P. Trzebuchowski, *Praca jako znak człowieczeństwa*, Warszawa 1982, s. 127.

kiem człowieczeństwa”⁷⁶. Wreszcie zdumiewającą opinię łączącą Jana Pawła II z polskim mesjanizmem sformułował sam Tischner, który w jednym z kazań w latach osiemdziesiątych powiedział: „Czym były mickiewiczowskie *Dziady* dla wieku dziewiętnastego, tym jest *Laborem exercens* dla Polski wieku dwudziestego”⁷⁷.

Norwid był bezsprzecznie ulubionym poetą Wojtyły. Papież pozostawał pod wielkim wpływem jego myśli i wielokrotnie wprost powoływał się na jego wypowiedzi. Istnieje bogata literatura badająca wpływ autora *Promethidionu* na autora *Laborem exercens*⁷⁸. Sam Jan Paweł II często podkreślał swoje zobowiązanie wobec Norwida. Przy okazji sprowadzenia ziemi z jego grobu na Wawel w czerwcu 2001 roku wygłosił bardzo osobiste przemówienie, w którym – jak mówił – chciał „rzetelnie spłacić osobisty dług wdzięczności dla poety, z którego dziełem łączy mnie bliska, duchowa zażyłość, datująca się od lat gimnazjalnych”. Mówił między innymi:

Człowiek to kapłan, jeszcze „bezwiedny i niedojrzały”, którego życiowym zadaniem jest od samego początku budowanie mostów (*ponti-fex*) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem. [...] Ta myśl zawsze była mi bliska. Mogę powiedzieć, że w pewnym stopniu kształtuje ona społeczny wymiar mojego pontyfikatu⁷⁹.

Trudno o wyraźniejsze świadectwo wpływu Norwida na papieża. Prócz wątku powszechnego kapłaństwa, Jan Paweł II – o czym będzie jeszcze mowa – podejmował w swojej teologii pracy zarysowaną przez poetę w *Promethidionie* ideę zbawczej roli pracy oraz zasugerowaną z *Fortepianie Szopena* koncepcję związku pracy i Eucharystii.

Wpływ tradycji romantycznej na myśl Tischnera jest na pierwszy rzut oka mniej wyraźny. Sam chyba niechętnie przyznawałby się do związków z tą tradycją, chcąc uniknąć podejrzeń o narodową megalomanię. W późnych pismach nieraz zresztą krytykował to, co błędnie uznawał za istotę mesjani-

⁷⁶ Tamże, s. 32, 47, 121; tytułowy tekst zbioru Trzebuchowskiego pochodzi z 1975 roku.

⁷⁷ Cyt. za: P. Karpiński, *Zrozumieć człowieka*, dz. cyt., s. 235.

⁷⁸ Z. Trojanowiczowa, *Norwidowskie refleksje o pracy. W stronę encykliki „Laborem exercens”*, [w:] tejsze, *Romantyzm – od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*, Kraków 2010; K. Wójcik, *Cyprian Norwid w świecie idei Karola Wojtyły*, „Ethos” (2002) 3–4, s. 250–270; M. Masłowski, *Problemy tożsamości...*, dz. cyt.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego skierowane do pracowników rzymskiego Instytutu Polskiego i naukowców polskich z dnia 30 czerwca 2001 r.*, [w:] *Norwid bezdomny. W 180. rocznicę urodzin poety*, red. J. Kopciński, Warszawa 2002, s. 11.

zmu, czyli polskie cierpiętnictwo i przekonanie o własnej bezgrzeszności⁸⁰. Młody Tischner jednak nie mniej niż Wojtyła fascynował się polską poezją i podejmował próby literackie utrzymane w wielce romantycznym duchu⁸¹. W swoich pismach wielokrotnie nawiązywał też do wieszczów. Na przykład w *Etyce solidarności* cytował Juliusza Słowackiego i uznawał romantycznych poetów za twórców duchowej niepodległości narodu⁸², a w *Polska jest Ojczyzną* wielokrotnie powoływał się na polskich mesjanistów, cytował *Księgi Narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a nawet wprost porównywał Solidarność do Wielkiej Emigracji⁸³. Przede wszystkim jednak jego wizja etyzacji społeczeństwa, gospodarki i polityki była kontynuacją wielkiej myśli polskich romantyków. Nie bez racji niektórzy autorzy dostrzegają więc w Tischnerze mesjanistę. „Autora *Etyki solidarności* – pisał niedawno Filip Memches – należy traktować jako myśliciela nawiązującego do rozmaitych nurtów polskiego mesjanizmu”, o ile tylko – dodawał – rozumie się mesjanizm jako „budowanie Królestwa Bożego na ziemi”, czyli „moralne doskonalenie człowieka”⁸⁴.

Tischner odkrył Norwida stosunkowo późno, zdaje się, że dopiero w czasie stanu wojennego i być może pod wpływem Jana Pawła II⁸⁵. W każdym razie późne pisma Tischnera z filozofii pracy pełne są już odwołań do Norwida⁸⁶. Masłowski zwraca uwagę, że Tischnera łączy z Norwidem fundamentalne dla polskiego mesjanizmu przekonanie o jedności myśli i czynu, przekonań i działań, wiary i pracy.

Cóż za nowoczesna perspektywa, pozwalająca porzucić wszelkie rozróżnienia na życie religijne i życie społeczne: jedno wyraża drugie, jedno nie może w gruncie rzecz istnieć bez drugiego. [...] Nie sposób nie uznać, że Tischner szkicuje w ten sposób we własnym, nowoczesnym języku nową wersję mesjanizmu pracy⁸⁷.

⁸⁰ Zob. np. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 5–12.

⁸¹ Zob. J. Tischner, *Niewielkie pomieszanie klepek. Dziennik 1944–1949*, Kraków 2014.

⁸² Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 41, 98.

⁸³ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 29, 34, 37, 110, 113, 115.

⁸⁴ F. Memches, *Od Tischnera do Palikota*, „Rzeczpospolita” 2012, 8–9 grudnia, s. 19; zob. także A. Borowicz, *Emancypacja i dar. Tischnerowska filozofia pracy jako kontynuacja polskiej myśli romantycznej*. Referat na VI Seminarium Historyków Filozofii Polskiej *Filozofia a religia. Inspiracje – krytyka*, Lublin, 24.9.2013 oraz M. Kaplita, *Tischner Solidarności*, „Pressje” (2014) 39, s. 49.

⁸⁵ Por. W. Bonowicz, *Norwid Tischnera*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 39, s. 13.

⁸⁶ Zob. np. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 85, 107, 112, 114.

⁸⁷ M. Masłowski, *Problemy tożsamości...*, dz. cyt., s. 397.

Co więcej, u Tischnera obecne są także pojawiające się wyraźniej u Jana Pawła II charakterystyczne norwidowskie wątki eschatologicznego i eucharystycznego sensu pracy.

Wreszcie sama Solidarność pełna była odwołań do tradycji romantycznej. Związkowcy spontanicznie odnajdywali swoje myśli i uczucia w wielkiej poezji romantycznej, która była bardzo popularna podczas strajków, wątki mesjanistyczne można także łatwo odnaleźć w solidarnościowej poezji, zwłaszcza po stanie wojennym. Odwołania te nie umknęły uwadze literaturoznawców i historyków idei. Na przykład Maria Janion pisała, że Solidarność „przejęła i po swojemu rozbudowała romantyczną kulturę emocjonalną” i „wykorzystywała symbole, gesty i rytuały kultury romantycznej, zwłaszcza zaś martyrologicznego mesjanizmu”⁸⁸, a Michał Masłowski określał Solidarność wprost jako „wielki spadek po romantyzmie” i „ostatni wielki ruch mesjanistyczny”⁸⁹. Wreszcie niedawno Łukasz Kobeszko dostrzegał w Solidarności „kolejną w historii polskich dziejów «emanację bytu», dążącą do przepełnienia rzeczywistości doczesnej pierwiastkami nadprzyrodzonymi i ostatecznym zbliżeniem jej do mesjańskiego, a następnie niebiańskiego Jeruzalem”⁹⁰.

Na koniec warto jeszcze przypomnieć, że Norwid nie tylko inspirował duchowych przywódców Solidarności, lecz także nieoczekiwanie zyskał popularność wśród szerokich rzesz działaczy i zwykłych ludzi. Mówił o tym Marek Buś w rozmowie z Martą Kwaśnicką opublikowaną w „Pressjach”:

W czasie „festiwalu Solidarności” i stanu wojennego bardzo wiele osób niezwiązanych z Kościołem czy poezją czytało Norwida, próbując samoidentyfikacji. [...] Czytali i cytowali go zarówno intelektualiści, jak i redaktorzy związkowych biuletynów, na przykład „Głosu Hutnika”. [...] Poeta często pojawiał się w podziemnych pismach, szczególnie karierę zrobiła tu „fraszka” *Siła ich* [...], malowana też na murach i płotach⁹¹.

⁸⁸ M. Janion, *Koniec paradygmatu*, [w:] tejże, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996, s. 12.

⁸⁹ M. Masłowski, *Problemy tożsamości...*, dz. cyt., s. 477; zob. także K. Małysa, *Solidarność – ostatni wielki ruch mesjanistyczny*, [w:] *Czas przełomu. Solidarność 1980–1981*, dz. cyt., s. 81–94.

⁹⁰ Ł. Kobeszko, *Solidarność – polska teologia wyzwolenia*, <http://rebelya.pl/post/2479/kobeszko-polska-teologia-wyzwolenia> [4.9.2012].

⁹¹ M. Buś, *Kultura jako prawo narodu do istnienia. Z profesorem Markiem Busiem rozmawia Marta Kwaśnicka*, „Pressje” (2011) 26–27, s. 140, 139.

Do rangi symbolu urastają oklaski, jakie zbierał w czasie pielgrzymek do Polski Jan Paweł II cytujący Norwida. Pewnego razu, przemawiając do rolników, papież powiedział pół żartem, pół serio: „Bardzo dziękuję za te oklaski dla Norwida. Wiele doznał cierpienia w życiu, i wygnania. Raduję się, że dzisiaj oklaskuje go polski świat rolniczy”⁹². Wygląda więc na to, że tak jak Polska insurekcyjna była krajem Mickiewicza, Polska międzywojenna – Słowackiego, tak Polska Solidarności miała stać się krajem Norwida. W tej perspektywie pontyfikat Jana Pawła II, twórczość Tischnera oraz wielki ruch Solidarności można uznać za wielki pośmiertny tryumf zmarłego w zapomnieniu poety.

Chciałbym teraz wyjść poza krąg rzeczywistych i domniemyanych inspiracji i zająć się analizą samej myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera. To właśnie bowiem na gruncie analizy systematycznej, a nie historycznej, można najwyraźniej ukazać mesjanistyczny charakter myśli obu tych autorów.

3. Praca i język

Podstawą filozofii pracy ks. Józefa Tischnera jest analogia między pracą a językiem. Ludzie mówią, porozumiewają się między sobą i wspólnie szukają prawdy. Tischner dostrzegł, że podobnie jest z pracą: ludzie pracują, współpracują ze sobą i razem próbują budować lepszy świat. Zarówno w języku, jak i w pracy prócz wymiaru indywidualnego istnieje także wymiar wspólnotowy oraz nieredukowalne odniesienie do wartości.

Tischner przedstawił swoje odkrycie w niezbyt obszernym artykule *Refleksje o etyce pracy* w 1972 roku, na długo przed wyborem Karola Wojtyły na papieża i powstaniem Solidarności. „Praca ludzka – pisał – jako taka ujawnia głębokie analogie z językiem, przy pomocy którego ludzie ze sobą rozmawiają”⁹³. Zarówno w języku, jak i w pracy chodzi o tworzenie i posługiwanie się znaczącymi elementami. W wypadku języka są nimi słowa, a w wypadku pracy – produkty. I jedno, i drugie są związkami materii i sensu. W *Etyce solidarności* Tischner tak starał się wyjaśnić to podobieństwo:

Jak słowo jest syntezą zmysłowego tworzywa (na przykład dźwięku) ze znaczeniem, tak produkt pracy jest syntezą jakiegoś tworzywa (na przykład gliny, rudy, żelaza) ze

⁹² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 426.

⁹³ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, [w:] tegoż, *Świat ludzkiej nadziei: wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975, s. 74.

znaczeniem (w jej wyniku powstają garnki, żelaza, pługi). Dzięki pracy tworzywo uzyskuje znaczenie⁹⁴.

Analogia idzie jednak dalej, ponieważ tak samo jak nie ma języka prywatnego, tak też nie ma prywatnej pracy. Ludzie wypowiadają nie tylko pojedyncze słowa i zdania, lecz snują wspólne opowieści, rozmawiają i porozumiewają się ze sobą, podobnie człowiek pracuje wraz z innymi ludźmi, korzysta z owoców ich pracy, wymienia się towarami. Wspólnocie dialogu odpowiada więc wspólnota współpracy. Najważniejsze jest jednak to, że analogia między językiem a pracą pozwala na uchwycenie norm rządzących ludzkimi działaniami. Ludzka praca, tak samo jak ludzka mowa, może być bowiem prawdziwa lub kłamliwa, sensowna lub bezsensowna, harmonijna lub bełkotliwa, dająca nadzieję lub beznadziejna. W pracy, tak samo jak w rozmowie, chodzi o urzeczywistnianie pewnych wartości. Analogia z językiem otwiera więc perspektywę nowej etyki pracy.

Tischner był przekonany, że dostrzeżenie związku pracy z językiem pozwala odsłonić pewien niezauważalny do tej pory rodzaj wyzysku. Zwykle mówi się o ekonomicznym wyzysku pracownika, który polega po prostu na tym, że nie otrzymuje on właściwej zapłaty za swoją pracę. Tischner mówi dodatkowo o wyzysku moralnym, który polega na tym, że łamane są wewnętrzne reguły rządzące pracą.

Świadomość moralnego wyzysku pracy osiąga szczyt w momencie, w którym ludzie pracy odkrywają, że pracują bez sensu. Praca bez sensu może mieć różne odmiany, najczęściej jednak ukazuje się jako praca zmarnowana. A więc albo pracujemy bezowocnie, albo owoce pracy są zbyt mizerne [...], albo nie wykonujemy tej pracy, której potrzeba⁹⁵.

Wyzysk moralny jest przy tym dotkliwszy niż wyzysk ekonomiczny. „Praca bez sensu – pisał Tischner – jest szczytową formą wyzysku człowieka przez człowieka. Ona jest wprost poniżeniem godności człowieka pracy”⁹⁶. „Praca nonsensowna – pisał w innym miejscu – odczłowiecza człowieka”⁹⁷.

O ile wyzysk ekonomiczny jest właściwy przede wszystkim dla kapitalizmu, o tyle wyzysk moralny stanowi cechę charakterystyczną socjalizmu.

⁹⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 19–20.

⁹⁵ Tamże, s. 89.

⁹⁶ Tamże, s. 104.

⁹⁷ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 53.

W socjalizmie praca może być nawet dobrze opłacana, ale nie ma często sensu. Polska choroba pracy, leżąca u podstaw kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego, miała więc według Tischnera polegać przede wszystkim na naruszeniu wewnętrznej logiki pracy. Dlatego Tischner postulował powrót do pracy prawdziwej, pracy wolnej czy – jak zwykł mówić – „pracy niepodległej”. Etos Solidarności miał właśnie polegać na dążeniu do przywrócenia pracy jej właściwej logiki. Robotnicy nie walczyli przecież tylko o wyższe zarobki, lecz także, a może przede wszystkim, o właściwy sens swojej pracy. Chcieli, by ich wysiłki nie szły na marne przez niewłaściwą organizację pracy i aby ich praca służyła właściwym celom. Mówiąc krótko, walczyli po prostu o to, by ich praca była prawdziwa. W ten sposób odkrywali, tak samo jak wcześniej Tischner, że praca to szczególny „sposób bycia w prawdzie”⁹⁸.

Tischner zwracał uwagę, że „praca bez sensu może mieć różne odmiany”⁹⁹. W wielu miejscach próbował opisać i sklasyfikować różne rodzaje patologii pracy. W *Etyce solidarności* odróżniał na przykład wertykalny aspekt pracy, związany z bezpośrednim pracodawcą i z ogólnym społecznym planem pracy, oraz aspekt horyzontalny, dotyczący współpracowników i odbiorców owoców pracy. Kłamstwo, czyli wyzysk moralny, może się pojawiać w każdym z tych wymiarów¹⁰⁰. W *Polska jest Ojczyzną* pojawia się natomiast bardzo ciekawa sugestia usystematyzowania patologii na podstawie kluczowej analogii języka i pracy¹⁰¹. Tischner zaczął tam, niestety niezbyt konsekwentnie, odróżniać od siebie kłamstwo, bezsens i beznadzieję pracy. Pisał na przykład:

Jak mowa ma swą **semiotykę** i **semantykę**, tak i praca. Naruszenie reguł mowy powoduje, że mowa staje się bądź mową bez sensu, bądź mową kłamstwa. Praca staje się pracą bez sensu, gdy pęka jej **semiotyka** i **semantyka**, gdy pogwałcona zostaje hierarchia wartości, której służy. Wtedy też pojawia się pozorny owoc pracy – pióro, które nie pisze. Praca pozoruje pracę, jak mowa kłamliwa pozoruje mowę¹⁰².

Wygląda na to, że w tym fragmencie Tischner chciał nawiązać do klasycznego rozróżnienia między syntaktyką a semantyką. Sensowność i bezsensowność są charakterystykami syntaktycznymi zdań, a prawda i fałsz należą do ich

⁹⁸ Tamże, s. 41.

⁹⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 89.

¹⁰⁰ Tamże, s. 24–26.

¹⁰¹ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 121, 129–135.

¹⁰² Tamże, s. 121 [podkr. P. R.].

semantyki. Nawiązanie to nie było jednak zbyt fortunne, bo zamiast o syntaktyce Tischner pisał o semiotyce, bądźmy jednak szczerzy, filozofia języka nie była najmocniejszą stroną Tischnera, choć kiedyś poszukiwał inspiracji na wykładach z logiki Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego¹⁰³.

4. Semantyka, syntaktyka i pragmatyka pracy

Chciałbym teraz usystematyzować i rozwinąć zawarte w późnych pismach Tischnera rozróżnienia, które mogą bardzo pomóc w uporządkowaniu jego własnej filozofii pracy i w pokazaniu, jak przechodzi ona w teologię pracy Jana Pawła II.

Tischner chciał mówić o syntaktyce i semantyce pracy, wydaje się jednak, że jego próbę należy uzupełnić także o wymiar pragmatyki. Znak bowiem zawsze odnosi się do czegoś dla kogoś. Słowa wchodzą więc w relacje z innymi słowami, ze swoimi odniesieniami i ze swoimi użytkownikami. Te właśnie trzy wymiary funkcjonowania znaków opisywał Charles Morris w swojej klasycznej rozprawie *Foundations of the theory of signs*. Syntaktyka opisuje formalne relacje między znakami, semantyka bada ich związki z desygnatami, a pragmatyka zajmuje stosunkiem znaków do interpretantów¹⁰⁴.

Spróbuję teraz, zgodnie z sugestią Tischnera, zastosować te pochodzące z filozofii języka rozróżnienia do filozofii pracy. Wydaje się, że stosunkowi semantycznemu między znakiem a znaczeniem odpowiada indywidualna praca i związane z nią zagadnienie prawdziwości wytworu. Stosunkowi syntaktycznemu między znakami odpowiada współpraca, zakładająca porozumienie i wzajemne zaufanie zaangażowanych w nią ludzi. Wreszcie stosunkowi pragmatycznemu wiążącemu znak z użytkownikiem odpowiada rola, jaką ludzkie wytwory pełnią w realizacji właściwych celów człowieka (zob. rysunek 1).

	JĘZYK	PRACA
SEMANTYKA	stosunek zdania do rzeczywistości	stosunek produktu do projektu
SYNTAKTYKA	stosunki między słowami	stosunki między produktami
PRAGMATYKA	stosunek zdania do użytkownika	stosunek produktu do producenta

Rysunek 1. Analogia języka i pracy według ks. Józefa Tischnera

¹⁰³ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 152.

¹⁰⁴ Ch. W. Morris, *Foundations of the theory of signs*, Chicago 1938.

Prawdziwa praca wytwarza autentyczne produkty, buduje prawdziwą wspólnotę i w końcu realizuje pełnię człowieczeństwa. Patologie pracy w tych trzech wymiarach prowadzą kolejno do **kłamstwa** w produkcji, **bezsensu** we współpracy i w końcu do **beznadziei** całego systemu. Ten ostatni wymiar wymaga odniesienia do ostatecznych celów człowieka, które w pełni ujawniają objawienie i Jan Paweł II.

(1) Wytwór pracy jest połączeniem sensu i materii, znaczenia i tworzywa, idei i rzeczywistości. Pracownik stara się wcielić w materii ujęty przez niego wcześniej sens, ukształtować tworzywo według swojej myśli, zrealizować pomyślaną przez siebie ideę w świecie. Tak jest na przykład w procesie wytwarzania długopisu. Jak zauważa Tischner,

proces pracy polega na stopniowym podnoszeniu tworzywa do poziomu mniej lub bardziej dookreślonej myśli. [...] Podnoszenie tworzywa do poziomu znaczenia może być mniej lub bardziej udane. Gdy proces pracy zostaje uwieczniony sukcesem, mogę powiedzieć: zbudowałem prawdziwy długopis¹⁰⁵.

Prawda wytworu jest więc odwrotnością prawdy myśli. Myśl jest prawdziwa, gdy odpowiada rzeczywistości, natomiast wytwór jest prawdziwy, gdy odpowiada myśli. W obu wypadkach można jednak mówić o zgodności rzeczy i intelektu, raz jednak chodzi o dopasowanie intelektu do rzeczy, a raz o dopasowanie rzeczy do intelektu. W pierwszym wypadku jest to prawda epistemologiczna, a w drugim – ontologiczna. Zarówno w języku, jak i w pracy można więc mówić o prawdziwości. Tak jak w języku chodzi o wyrażanie prawdy rzeczy, tak w pracy chodzi o realizację prawdy myśli. Zarówno w języku, jak i w pracy może też pojawiać się fałsz, gdy myśl odbiega od rzeczywistości, a także kłamstwo, gdy świadomie przeinacza się fakty lub celowo nie realizuje się pomyślanej idei.

Wygląda więc na to, że relacja między produktem a jego ideą jest analogiczna do relacji zdania do faktu. W obu wypadkach chodzi o prawdę, rozumianą zresztą tak samo jako zgodność myśli i rzeczywistości. Można więc mówić o swoistej semantyce pracy, analogicznej do semantyki mowy. Sam Tischner użył zresztą określenia „semantyka pracy” w śródtytule tekstu z 1972 roku.

Warto zwrócić uwagę, że wskazaną przez Tischnera dwuznaczność pojęcia prawdy jako korespondencji opisywał już św. Tomasz z Akwinu. W *Kwestiach*

¹⁰⁵ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 77.

dyskutowanych o prawdzie odróżniał prawdziwość myśli od prawdziwości rzeczy¹⁰⁶. W tym pierwszym wypadku chodzi o dorównanie myśli do rzeczywistości, w tym drugim – o dorównanie rzeczy do myśli, przy czym może to być zarówno myśl Boża, tworząca świat, jak i myśl ludzka, tworząca artefakty. Prawdziwe wytwory pracy są więc prawdziwe w tym samym ontologicznym sensie, w jakim mówi się o „prawdziwej matce” czy „prawdziwym człowieku”.

(2) Praca jest jednak prawie zawsze współpracą. Ostateczna prawda ontologiczna produktu najczęściej zależy więc nie tylko od ostatniego wykonawcy, lecz także od pracy wielu innych ludzi zaangażowanych w poprzednie etapy produkcji. Tischner wyjaśniał to dalej na przykładzie długopisu:

Oto mam w ręku długopis. Produkcja długopisów jest klasycznym przykładem produkcji łańcuchowej: angażuje wielu ludzi i wiele gałęzi przemysłu. Zaczyna się już w kopalni rudy, a kończy w fabryce przyborów do pisania. [...] Płaszczyzna wytworu pracy jest terenem komunikacji z innymi¹⁰⁷.

Wytwór pracy wchodzi więc w złożone relacje z innymi wytworami, podobnie jak jedno wyrażenie językowe wchodzi w relacje z innymi wyrażeniami. W tym wypadku można więc mówić zasadnie o syntaksie ludzkiej pracy.

Tischner wyraźnie wiązał sensowność pracy z udaną współpracą. Zdanie jest sensowne, jeśli wszystkie jego elementy zostały zestawione w zgodzie z pewnymi regułami, podobnie praca jest sensowna, gdy jej poszczególne elementy pasują do siebie. Tischner nie mówił jednak zwykle o poszczególnych słowach, lecz raczej o szerszych jednostkach sensu:

Rozmowa ma sens, gdy odpowiedź przystaje do zadanego pytania, gdy jedno zdanie łączy się z drugim, gdy z przyjętych przesłanek wyciąga się właściwe wnioski. Praca ma sens, gdy w podobny sposób praca jednych łączy się z pracą innych i uzupełniają się nawzajem owoce różnych prac¹⁰⁸.

Bezsens pojawia się wtedy, gdy słowo lub zdanie nie pasuje do swojego kontekstu. W wypadku pracy chodzi o to, że wysiłek jednostki lub grupy nie harmonizuje z resztą pracy społecznej. Taka praca się marnuje, nie zostaje dalej wykorzystana, jest właśnie bezsensowna.

¹⁰⁶ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 1, a. 2.

¹⁰⁷ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰⁸ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 42.

Polska praca według Tischnera cierpiała przede wszystkim na zaburzenia składni. System socjalistyczny po prostu nie był w stanie skoordynować produkcji. Odgórne planowanie gospodarcze prowadziło do chaosu. Tischner przedstawiał to w taki sposób:

Oto śruba zrobiona w jednej fabryce nie pasuje do nakrętki zrobionej w drugiej fabryce. Oto pozorny sklep z pozornymi częściami zamiennymi. Oto permanentne „nie w porę” tak zwanych kooperantów. Owoce pracy jedynie udają to, czym być powinny. [...] Tak rodzi się paradoksalny fenomen pracy bez sensu – pracy, która jest jak bełkot mowy¹⁰⁹.

Uzdrowienie pracy wymagało więc przede wszystkim znalezienia sposobu odpowiedniej koordynacji współpracy. Polacy – powiadał Tischner – pracują jak gdyby po ciemku, potrzebne jest im światło, które umożliwiłoby im owocną współpracę. Kluczem do uzdrowienia współpracy jest uzdrowienie wspólnoty. Nie da się bowiem współpracować bez wzajemnego uznania swojej godności, kompetencji i zaufania. Warunkiem zmiany w sferze pracy musiały być więc zmiany w społeczeństwie i w polityce.

(3) Autentyczność produktów i sensowność kooperacji nie dają jednak jeszcze gwarancji, że z pracą jest wszystko w porządku. Tischner już w swoim pierwszym tekście o pracy zauważał:

Kryterium wewnętrznej prawdy rzeczy nie może być ostatecznym kryterium oceny pracy człowieka i jej wytworu. [...] Gdy prawda ontologiczna została już urzeczywistniona, mamy prawo zapytać, czemu i komu służy ontologicznie prawdziwy przedmiot¹¹⁰.

Moralna ocena pracy wymaga odniesienia produktu do jakiegoś zewnętrznego wobec niej kryterium. Tischner podaje przykład obozów koncentracyjnych, które mogły być świetnie zaprojektowane i sprawnie zbudowane, ale mimo to praca nad nimi miała niemoralny charakter. Zwraca też uwagę, że niektórych zajęć potocznie nie nazywa się pracą. Nie mówi się na przykład o pracy zdrajców i złodziei, choć przecież ich wysiłek wiąże się nierzadko z prawdziwym mistrzostwem i wymaga nieraz harmonijnej współpracy.

Co w takim razie jest zewnętrznym kryterium pracy? Tischner tak odpowiada na to pytanie w *Etyce solidarności*: „Miarą pracy jest życie ludzkie,

¹⁰⁹ Tamże, s. 131.

¹¹⁰ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 80

któremu praca służy. Praca, która zamiast życia przynosi uwiąd, chorobę i śmierć, jest pracą chorą, albo wręcz nie jest już pracą. [...] Prawdziwa praca to praca rzeczywiście służąca życiu”¹¹¹. Praca, powiada dalej, jest „formą służby człowiekowi”, powinna „podtrzymywać, rozwijać i nadawać głębszy sens”¹¹² życiu człowieka. Nie chodzi więc tylko o zapewnienie przetrwania biologicznego, lecz o rozkwit ludzkiego życia, pełnię człowieczeństwa. Miarą pracy jest więc ostatecznie integralnie ujęta natura ludzka, określająca rozmaite właściwe cele życia człowieka.

Sądzę, że ten wymiar funkcjonowania wytworów pracy odpowiada pragmatyce w filozofii języka. Teraz chodzi bowiem nie o stosunek między projektem a produktem, ani o stosunek między samymi produktami, lecz o odniesienie wytworu do samego człowieka.

Tischner w pewnym momencie zaczął wyraźnie odróżniać z jednej strony bezsens, a z drugiej – beznadzieję pracy. Oba zaburzenia uważał za szczególne wypadki fałszu pracy, przy czym bezsens wyraźnie wiązał się u niego z syntaktyką, a beznadzieją – z pragmatyką. Pisał:

Poprzednie oderwanie pracy od prawdy wynikało z pogwałcenia jej wewnętrznej gramatyki: kto nie szanuje gramatyki, naraża się na mówienie bez sensu – na bełkot. [...] Obecnie rozważane oderwanie pracy od prawdy jest oderwaniem od jej celu. Praca jest formą służby. Praca, która nie służy, jest pracą beznadziejną¹¹³.

Praca może być więc sensowna, lecz beznadziejna, jeśli pozostaje w zgodzie z regułami syntaktycznymi, lecz narusza właściwe odniesienie do życia człowieka. Sens jest jednak warunkiem koniecznym nadziei. „Bełkotliwa” praca nie może niczemu służyć.

Zdaje się, że Tischner nie zawsze jednak precyzyjnie odróżniał te trzy wymiary pracy. Często określał je wszystkie po prostu jako nieokreślone „odniesienie do prawdy”, jednak czym innym jest prawda produktu, czym innym prawda wspólnoty, a czym innym prawda o człowieku, któremu praca ma służyć. Gdy pisał, że praca beznadziejna jest „oderwana od prawdy”¹¹⁴, nie chodziło mu o wytwarzanie nieprawdziwych produktów, lecz o nieprawidłowe odniesienie do właściwych celów człowieka.

¹¹¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 21, 22.

¹¹² Tamże, s. 26, 25.

¹¹³ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 134–135.

¹¹⁴ Tamże, s. 134.

Prawdziwa praca wymaga więc realizowania prawdziwego celu człowieka. Praca – podobnie jak mowa – zawiera nieusuwalne odniesienie do prawdy. O ile jednak w mowie chodzi o odkrywanie prawdy o świecie, o tyle w pracy chodzi ostatecznie o realizację prawdy o człowieku. Prawda o człowieku jest więc warunkiem możliwości ludzkiej pracy. „Prawda jest warunkiem dialogu pracy. Akt podjęcia pracy [...] jest aktem wyboru prawdy – prawdy do twórczego urzeczywistnienia”¹¹⁵. Każda praca zakłada więc jakąś prawdę, czyli wizję człowieka, którą realizuje. Praca jest więc – jak pisał – „społecznym dialogiem ludzi, opartym na uznaniu wartości prawdy jako idei warunkującej wszelki dialog”¹¹⁶.

Czym jest ta prawda, którą powinna urzeczywistniać ludzka praca? Co jest właściwym celem człowieka? Tischner nie mówił zwykle ostatecznego słowa. Wygląda na to, że o wiele bardziej zależało mu na wskazaniu nieredukowalnego odniesienia do prawdy o człowieku niż na wypełnieniu tej prawdy konkretną treścią. Pisał na przykład:

Praca jest urzeczywistnianiem jakiejś nadziei. Jakiej nadziei? Czy nadziei na chleb, na przyjaźń z ludźmi, na spotkanie z Bogiem? A może chodzi o osiągnięcie pełni człowieczeństwa? Jedno jest pewne: praca staje się pracą pozorną również wtedy, gdy jest odcięta od nadziei człowieka¹¹⁷.

Zarazem jednak Tischner protestował przed relatywizacją związanego z pracą pojęcia prawdy. Krytykował na przykład Jürgena Habermasa za to, że w jego koncepcji dyskursu liczy się tylko szczerść, roszczenie uczestników dialogu do prawdziwości, a nie faktyczne ujmowanie przez nich prawdy. „Prawda – powiada Tischner – ma sens absolutu. To nie ona wyłania się z roszczeń, lecz roszczenia wyłaniają się z niej”¹¹⁸. I dalej: „bez uznania dla zobowiązania płynącego ze strony prawdy i bez wierności prawdzie nie jest możliwa nasza nadzieja i nasze wyzwolenie”¹¹⁹.

Cóż to za absolutna prawda o człowieku, niosąca nadzieję i wolność, której realizacją powinna być ludzka praca? W tym miejscu filozofia najwyraźniej wymaga dopełnienia przez teologię. Depozytariuszem ostatecznego sensu

¹¹⁵ Tamże, s. 84.

¹¹⁶ Tamże, s. 120.

¹¹⁷ Tamże, s. 131–132.

¹¹⁸ Tamże, s. 128.

¹¹⁹ Tamże, s. 164.

życia człowieka jest bowiem jego Stwórca, a objawienie tego sensu dokonało się w jego Synu. W ludzkiej pracy nie chodzi więc tylko o dobrą robotę i harmonijną współpracę, lecz o pełną realizację ludzkiej natury, to znaczy o naśladowanie Chrystusa. Ostatecznie więc praca okazuje się drogą do zbawienia.

Tischner na samym początku i na samym końcu swojej pracy nad pracą wskazywał właśnie na taką ostateczną religijną perspektywę ludzkiej aktywności. W pierwszym swoim artykule z filozofii pracy stwierdzał, że „ekonomia pracy jest w chrześcijańskiej wizji egzystencji ludzkiej integralną częścią ekonomii zbawienia”, dlatego „stojąc przy warsztacie swej codziennej pracy, człowiek rozgrywa walkę nie tylko o ilość i jakość chleba powszedniego, lecz także, a nawet przede wszystkim, walkę o swe ostateczne, zbawcze wyzwolenie”¹²⁰. Z kolei w sławnym kazaniu wygłoszonym na zjeździe Solidarności w Gdańsku, zamieszczonym w ostatniej książce o pracy, Tischner mówił:

W czystej wodzie odbija się niebo. Taki jest też sens naszej pracy. W niej także odbija się niebo. Specyfiką polskiej pracy było i jest to, że w niej częściej odbijało się niebo. Bóg szczęścił polskiej pracy. Bo polska praca jest polską drogą do Boga. Musimy strzec tego odbicia jak oka w głowie. Odbicie to nadaje bowiem głębszy sens naszej pracy. Bez niego człowiek może stracić poczucie sensu swej pracy¹²¹.

Najgłębszym sensem pracy – czy raczej jej największą nadzieją – jest więc wzrastanie do Boga. Dotyczy to zarówno pracy indywidualnej, jak i zbiorowej. Ludzkość, a w szczególności polska ludzkość, powinna odzwierciedlać swój boski wzorzec. Jak w niebie, powinno być także na ziemi. W ten sposób filozoficzna analiza ludzkiej pracy doprowadziła Tischnera do teologicznej wizji ludzkości realizującej swoje boskie powołanie. Konsekwentnie rozwijana prakseologia doprowadziła go do mesjanizmu.

5. Praca, natura i kultura

Jan Paweł II zasadniczo zaczyna tam, gdzie właściwie kończy Józef Tischner. Filozoficzna analiza pracy doprowadziła Tischnera do postulatu oparcia jej na fundamencie prawdy o człowieku. Punktem wyjścia teologii pracy Jana Pawła II jest analiza człowieka jako stworzonego i odkupionego, która pro-

¹²⁰ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 72.

¹²¹ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 28.

wadzi do wniosku, że praca wpisana jest w samą naturę człowieka i stanowi realizację jego najwyższego powołania. Okazuje się więc, że praca wskazuje na religijną prawdę o człowieku, a religijna prawda o człowieku prowadzi do pracy.

Przejdźcie od filozoficznego pytania do teologicznej odpowiedzi prześledzić można też w pismach Karola Wojtyły. Chciałbym się tu przyjrzeć wystąpieniu kardynała na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie 18 marca 1977 roku zatytułowanemu *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*¹²². To wystąpienie zajmuje niejako centralne miejsce w twórczości Karola Wojtyły: wiąże filozoficzny problem pracy i teologiczne zagadnienie eschatologii, zawiera odwołania do Norwida i Tischnera, podsumowuje filozofię czynu Wojtyły i zapowiada nauczanie społeczne pontyfikatu Jana Pawła II. Zgadzam się z Rocco Buttiglione, że „tych kilkanaście zaledwie stron ma niezwykle doniosłe znaczenie dla właściwego zrozumienia myśli naszego Autora. Stanowią one – niezależnie od swej bezpośredniej treści – klucz do interpretacji całego filozoficznego dzieła Wojtyły”¹²³.

Zdaniem Buttiglione jest tak przede wszystkim dlatego, że w wystąpieniu tym Wojtyła bezpośrednio konfrontował się z marksizmem. Nie umniejszając tego aspektu, chciałbym zwrócić uwagę na szerszy charakter dociekań przyszłego papieża. Starał się on pokazać, że „rozważania nad ludzką *praxis* pozwalają [...] trafić najprostszą drogą do zrozumienia *humanum* w jego najgłębszej pełni, bogactwie i autentyczności”¹²⁴, które to pełnia, bogactwo i autentyczność wiążą się ze wskazaniem na konieczność uzupełnienia go przez to, co boskie. *Praxis* pozwala więc zrozumieć *humanum* jako powiązane z *divinum*. Analiza pracy Wojtyły, która nieuchronnie prowadzi do pytań o ostateczne powołanie człowieka, kwestionuje zatem nie tylko marksizm, ale każdy inny czysto świecki porządek społeczny, gospodarczy i polityczny.

Chciałbym tu przyjrzeć się dwóm kluczowym wątkom filozofii pracy Karola Wojtyły. Po pierwsze, Wojtyła zwracał uwagę, że praca człowieka, choć ma pewien aspekt twórczy, zasadniczo powinna także pozostawać w zgodzie z naturą człowieka. Natura człowieka, w pełni ujmowana w świetle objawienia, stanowi więc – podobnie jak u Tischnera – kryterium właściwej pracy. Po drugie Wojtyła odróżniał dwa aspekty każdego działania: podmiotowy,

¹²² K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) 1, s. 9–20.

¹²³ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 2010, s. 392.

¹²⁴ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury...*, dz. cyt., s. 10.

dotyczący jego skutków w samym działającym człowieku, i przedmiotowy, dotyczący zewnętrznych wytworów działania. To rozróżnienie pozwala lepiej zrozumieć pierwszeństwo człowieka przed pracą: ostatecznie liczy się to, czy praca i jej wytwory sprzyjają pełnej realizacji człowieczeństwa. Połączenie obu tych rozróżnień pozwala – jak spróbuję pokazać – na wyjaśnienie dwóch fundamentalnych pojęć nauczania Jana Pawła II i na opisanie najważniejszych elementów natury ruchu Solidarności.

(1) Praca jest zawsze pracą człowieka. Oznacza to między innymi, jak wskazywał Wojtyła, że choć człowiek realizuje się w pracy, to jednak nie jest on przez nią w pełni konstytuowany. A to z kolei oznacza, że człowiek prócz swoich wolnych działań ma także jakąś naturę, z którą działania te powinny harmonizować. Z jednej więc strony praca nie jest po prostu obojętnym dodatkiem do uprzedniego wobec niej i samowystarczalnego podmiotu. Człowiek w pracy – jak powiada Wojtyła –

siebie wyraża, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd „tworzy”. Działając, „aktualizuje”, czyli spełnia, siebie; doprowadza do jakiejś, oczywiście częściowej pełni (*actus*) to, czym, a zarazem to, kim jest w możliwości (*in potentia*)¹²⁵.

Z drugiej jednak strony praca nie jest czynnikiem w pełni konstytuującym człowieka. Jak argumentuje Wojtyła, praca jest zawsze pracą człowieka, więc nie może go stwarzać. To z bytu wynika bowiem działanie, a nie odwrotnie.

Praca, czyli ludzka *praxis*, o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek: *operari sequitur esse*. [...] Byłoby absurdem rzecz rozumieć odwrotnie, to znaczy przyjmować jakąś podmiotowo nieokreśloną *praxis*, która dopiero miałaby określić, czyli zdeterminować, swój podmiot¹²⁶.

Praca może więc tylko rozwijać byt, czyli – jak często powiadał Wojtyła – jego *fieri*, nie może natomiast konstytuować go, czyli tworzyć jego *esse*. Praca człowieka zakłada wprost jakąś uprzednią wobec niej ludzką naturę, którą mogłaby realizować i dopełniać.

Jak słusznie zauważył Buttiglione, argumentacja Wojtyły była bezpośrednio wymierzona w marksizm. Marks pisał bowiem w *Tezach o Feuerbachu*, że „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce” lecz

¹²⁵ Tamże, s. 12.

¹²⁶ Tamże, s. 11–12.

„całokształt stosunków społecznych”, czyli przede wszystkim pracy¹²⁷. Marks wydawał się więc sądzić, że w wypadku człowieka działanie poprzedza naturę. Wojtyła sugeruje, że taki pogląd opierał się na błędnym kole.

Okazuje się więc, że choć człowiek realizuje się w działaniu, to jego aktywność jest jak gdyby ograniczana przez jego wewnętrzną strukturę. Człowiek łączy więc w sobie zarówno elementy niezdeterminowanej twórczości, jak i określonej natury. Człowiek ma więc sferę wolności negatywnej, którą może swobodnie zagospodarowywać, ma jednak także sferę wolności pozytywnej, którą ma realizować w swoim działaniu. Ludzka praca musi więc

odpowiadać rozumności człowieka, czyli zarazem obiektywnemu porządkowi „natury” lub „świata”. Wówczas można powiedzieć, że takie działanie, czyli praca, zawiera w sobie swoiste promieniowanie człowieczeństwa, dzięki któremu dzieło kultury wpisuje się prawidłowo w dzieło natury¹²⁸.

Działanie człowieka, choć pozostaje w jego własnej gestii, musi jakoś harmonizować z jego wewnętrzną naturą. Przypuszczalnie harmonia ta nie musi być prostym **wynikiem** z natury, lecz może być także luźniejszą **nie-sprzecznnością**. Na pewno jednak nie każde działanie ma taką samą wartość. Niektóre działania sprawiają, że człowiek staje się bardziej człowiekiem, inne natomiast utrudniają lub uniemożliwiają jego pełne urzeczywistnienie. Miarą wartości pracy jest więc ludzka istota. Jak pisał Jerzy Gałkowski, według Wojtyły to „nie przeobrażanie świata i *praxis* powinny być wyznacznikami ludzkiego *fieri*, ale na odwrót – istota, wewnętrzna struktura człowieka i jego stawanie się powinny wyznaczać przeobrażenia świata i *praxis*”¹²⁹. Pojęcie pracy prowadzi w ten sposób do pojęcia natury, która staje się kryterium jej wartości.

Ludzka natura – jak wskazywał dalej Wojtyła – zawiera nieusuwalne odniesienie do natury boskiej. Ostatecznym sprawdzianem ludzkiej pracy i tworzonej przez nią kultury jest bowiem śmierć. „Na polu konfrontacji ze śmiercią jako koniecznością natury w szczególnej mierze wyraża się i sprawdza zarówno kultura, jak i owa *praxis*, poprzez którą zostaje ona ukonstytu-

¹²⁷ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, tłum. S. Filmus, t. 2, Warszawa 1949, s. 384.

¹²⁸ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury...*, dz. cyt., s. 15.

¹²⁹ J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka...*, dz. cyt., s. 137.

owana¹³⁰. Praca jest bowiem przede wszystkim wysiłkiem przezwyciężania skończoności, a kultura jest ostatecznie nadawaniem sensu śmierci. „Sens śmierci w człowieku – powiada jednak dalej Wojtyła – wyłania się z odniesienia do nieśmiertelności”¹³¹. Ludzka praca ma więc ostatecznie sens, jeśli konstytuuje kulturę przenikniętą wiarą w zmartwychwstanie. Właściwa analiza *praxis* naprowadza na *mysterium*, które jest najgłębszą prawdą *humanum*.

(2) To, że praca jest zawsze pracą człowieka, prowadzi jednak do jeszcze jednego wniosku. Wojtyła wielokrotnie wskazywał, że każde działanie człowieka ma zawsze dwa aspekty¹³². Z jednej strony wytwarza pewien skutek na zewnątrz człowieka, z drugiej zaś strony wywołuje pewne efekty w samym działającym. Ojcowie soborowi przypomnieli to rozróżnienie, nawiązując do znanej myśli Gabriela Marcela i wiązali przedmiotowy aspekt pracy z tym, co człowiek **ma**, a aspekt podmiotowy z tym, kim człowiek **jest**¹³³. Wojtyła odwoływał się raczej do św. Tomasza z Akwinu i ten pierwszy aspekt pracy nazywał przechodnim (*transitens*), a drugi – nieprzechodnim (*intransitens*). Pisał na przykład:

Działanie ludzkie [...] jest przechodnie, o ile zmierza „poza” podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile „pozostaje w podmiocie”, o ile stanowi o jego immanentnej jakości czy też wartości, o ile konstytuuje jego istotowo ludzkie *fieri*. Człowiek bowiem, działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich¹³⁴.

Mówiąc nieco prościej, praca ma zarówno charakter przedmiotowy, to znaczy przetwarza w jakiś sposób zewnętrzny świat, jak i podmiotowy, to znaczy stwarza niejako samego działającego człowieka.

Wojtyła wielokrotnie podkreślał, że aspekt nieprzechodni pracy ma pierwszeństwo przed przechodnim. Bardziej liczy się to, kim człowiek jest, jakie ma wewnętrzne cnoty, niż to, co ma, jakie są zewnętrzne rezultaty jego pracy. Pisał na przykład:

¹³⁰ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury...*, dz. cyt., s. 15, 18.

¹³¹ Tamże, s. 18.

¹³² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 157–158; tenże, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, [w:] K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2011, s. 470–471; tenże, *Problem konstytuowania się kultury...*, dz. cyt., s. 13; LE 4.

¹³³ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes* [dalej: GS].

¹³⁴ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury...*, dz. cyt., s. 11.

to, co „nieprzechodnie” w działaniu człowieka, co warunkuje jego wartość i zarazem konstrytuje istotowo ludzką „jakość” działania, [jest] ważniejsze od tego, co przechodnie, co obiektywizuje się w jakichkolwiek wytworach, co służy „przeobrażaniu świata”¹³⁵.

Okazuje się więc, że każda ludzka praca ma swoją wartość, nie tyle dlatego, że prowadzi do jakichś wielkich dzieł, ile przede wszystkim dlatego, że wykonywana jest przez człowieka i może służyć jego doskonałości. Jest to zasadnicze twierdzenie późniejszej encykliki *Laborem exercens*:

pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek – jej podmiot. [...] Zakładając, że różne prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko **miarą godności** samego podmiotu pracy, czyli osoby: **człowieka, który ją spełnia** (LE 6).

Co więcej, okazuje się też, że same wytwory ludzkiej pracy, przede wszystkim osiągnięcia cywilizacji materialnej, ale także instytucje społeczne czy dzieła kultury, jeśli nie służą autentycznemu rozwojowi człowieka, nie mają żadnej szczególnej wartości. Wniosek ten był dla Wojtyły podstawą dla krytyki kultury dobrobytu.

Teraz spróbuję połączyć przedstawione powyżej dwa podstawowe wątki filozofii pracy Wojtyły i zarysować ich dalszy rozwój w jego późniejszych pismach. Jak wynika z analiz Wojtyły, ludzka praca z jednej strony może być niezgodna lub zgodna z ludzką naturą, a z drugiej strony – ma aspekt podmiotowy lub przedmiotowy. Oba te rozróżnienia prowadzą do prostej poczwórnej klasyfikacji rezultatów pracy (zob. rysunek 2). Po pierwsze, możliwe są podmiotowe i niezgodne z naturą skutki pracy, po drugie – podmiotowe i zgodne, po trzecie – przedmiotowe i niezgodne i wreszcie – po czwarte – przedmiotowe i zgodne z naturą.

	NIEZGODNE Z NATURĄ	ZGODNE Z NATURĄ
PODMIOTOWE	grzech	świętość
PRZEDMIOTOWE	struktury grzechu	królestwo Boże

Rysunek 2. Rezultaty pracy według Jana Pawła II

¹³⁵ Tamże, s. 13.

Czym są te poszczególne wytwory pracy? Rezultaty pierwszego rodzaju to po prostu indywidualne wady, natomiast drugiego rodzaju – indywidualne cnoty. Praca niezgodna z ludzką naturą prowadzi do negatywnych skutków podmiotowych, natomiast praca harmonizująca z istotą człowieka rozwija jego wewnętrzne człowieczeństwo. Nauka moralna często poprzestaje tylko na tych wewnętrznych i jednostkowych rezultatach ludzkich czynów. Wojtyła jednak idzie dalej i dostrzega także wtórny wymiar zewnętrznych i społecznych efektów ludzkiej działalności. Są to wytwory materialne, dzieła kultury, ale także instytucje społeczne, normy, procedury i praktyki. Tworzą one zewnętrzny kontekst życia człowieka, który może sprzyjać jego pełnemu rozwojowi lub go hamować. Wytwory te są więc nie tylko rezultatami wcześniejszych działań człowieka, ale także warunkami następnych. Przyjrzyj im się nieco dokładniej.

Pierwszą kategorię tworzą obiektywizacje utrudniające lub wręcz uniemożliwiające realizację człowieczeństwa. Wydaje się, że sferze tej odpowiada przede wszystkim to, co Jan Paweł II nazywał później „cywilizacją śmierci”¹³⁶ czy „strukturami grzechu” (SRS 36–39). To ostatnie pojęcie, choć dość rzadko analizowane, ma ogromne znaczenie w nauce społecznej Kościoła¹³⁷. Ogólnie rzecz biorąc, „struktura” w dokumentach kościelnych to po prostu „zbiór instytucji i praktyk, które ludzie już zastają bądź je tworzą, na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej, a które nadają kierunek lub organizują życie ekonomiczne, społeczne i polityczne”¹³⁸. Jak widać, pojęcie to, ściśle rzecz biorąc nie obejmuje samych materialnych wytworów człowieka. Wytwory te można albo uznać za obojętne moralnie, albo włączyć do szerszego pojęcia struktury. Struktury – jak zauważał Jan Paweł II – mogą mieć rozmaity wpływ na ludzkie dążenie do pełni człowieczeństwa.

Człowiek [...] jest również uwarunkowany strukturą społeczną, w której żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem. Elementy te mogą ułatwiać albo utrudniać życie według prawdy. Decyzje więc, dzięki którym powstaje jakieś ludzkie środowisko, mogą tworzyć specyficzne struktury grzechu, przeszkadzając w pełnej ludzkiej realizacji (CA 38).

Jan Paweł II w analizie struktur wykazał się wyjątkowo dobrą intuicją socjologiczną. Struktury nie są bowiem żadnymi jakościami wewnętrznymi dzia-

¹³⁶ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 13.

¹³⁷ Zob. P. Bortkiewicz, *Grzech strukturalny. Próba definicji*, „Czterdzieści i Cztery” (2012) 5, s. 8–19; W. Piwowarski, *Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” (2000) 37, s. 461–469.

¹³⁸ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Libertatis conscientia*, 74.

łających podmiotów, lecz zewnętrznymi uwarunkowaniami społecznymi, czyli instytucjami i organizacjami, które oddziałują na zachowanie człowieka. Papież był jednak najwyraźniej socjologicznym metodologicznym indywidualistą – wielokrotnie zwracał uwagę, że wszystkie struktury są zawsze ostatecznie wytworem działających jednostek. W szczególności struktury grzechu są „owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu **grzechów** osobistych”¹³⁹, są „zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z **konkretnymi czynami** osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie” (SRS 36).

Tak samo jednak jak istnieje przedmiotowe zło, tak też istnieje przedmiotowe dobro. Druga kategoria zewnętrznych wytworów ludzkiej aktywności obejmuje te obiektywizacje, które sprzyjają realizacji pełni ludzkiej natury. Jak bowiem pisał papież w cytowanym wyżej fragmencie *Centesimus annus*, struktury mogą „ułatwiać albo utrudniać życie według prawdy”. Struktury utrudniające są strukturami grzechu, natomiast te, które ułatwiają, można by nazwać strukturami dobra. Papież jednak nie używał takiego określenia. Przedmiotowy aspekt realizacji pełni ludzkiej natury określał za Pawłem VI jako „cywilizację miłości”, „cywilizację życia”¹⁴⁰ lub – co wydaje się godne podkreślenia – po prostu jako „królestwo Boże”¹⁴¹. Królestwem Bożym w świecie są więc zwyczaje, normy, praktyki, instytucje i organizacje ułatwiające realizację pełni człowieczeństwa. Jest to więc sfera jak najszerzej pojętej ludzkiej i chrześcijańskiej kultury czy cywilizacji. Oczywiście wszystkie te twory ostatecznie opierają się na indywidualnych działaniach ludzi, są – parafrazując kościelne określenie struktur grzechu – ostatecznie „owocem, nagromadzeniem i zbiorem” wielu osobistych dobrych uczynków.

Pojawia się pytanie, jak wiążą się ze sobą wymienione rodzaje wytworów człowieka. Jan Paweł II chyba nie rozstrzygał tej kwestii. Najczęściej oczywiście praca wywołująca w działającym wewnętrzną cnotę przynosi także pozytywne rezultaty zewnętrzne, ale chyba wcale tak być nie musi. Wysiłki cnotliwego człowieka działającego w ramach struktur grzechu mogą przynosić niezamierzone negatywne skutki zewnętrzne. Możliwy jest chyba także odwrotny przypadek: w szczególnych wypadkach działania człowieka mogą przynosić mu szkodę na duszy, a mimo to przyczyniać się do budowania ludzkiego świata. Na pewno jednak ostatecznym celem i kryterium kultury, cywilizacji i wszelkich struktur jest podmiotowe dobro człowieka.

¹³⁹ Jan Paweł II, adhort. *Reconcilatio et paenitentia*, 16.

¹⁴⁰ Tenże, List do rodzin *Gratissimam sane*, 13

¹⁴¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 228.

Wydaje się, że przedstawione tu dość abstrakcyjne filozoficzne i teologiczne rozróżnienia mogą nieoczekiwanie posłużyć do określenia natury Solidarności. Po pierwsze, Jan Paweł II interpretował polski ruch jako dążenie do odnalezienia właściwego sensu ludzkiej pracy. W czasie drugiej pielgrzymki do Polski w 1983 roku papież na Jasnej Górze przypomniał:

robotnik polski upominał się o siebie z Ewangelią w rękę i z modlitwą na ustach. [...] Podstawowym pytaniem było nie – skądinąd ważne – pytanie: „ile?”, lecz u podstaw znalazło się pytanie: „w imię czego?”, pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę. W odpowiedzi na tak postawione pytanie nie może braknąć tych podstawowych zasad, które są tak głębokie jak sam człowiek, a które początek swój mają w Bogu. Nie może w tej odpowiedzi zabraknąć Chrystusa¹⁴².

Solidarność dokonała więc w praktyce przejścia, którego w teorii dokonali Tischner i Wojtyła. Obaj zwracali uwagę, że analiza pracy prowadzi do pytania o naturę człowieka, na które ostateczną odpowiedź można znaleźć dopiero w chrześcijańskim objawieniu. Robotnicy upomnieli się o siebie, o swoją pracę, ale najgłębszą inspiracją ich protestu była prawda zawarta w Ewangelii. W ten sposób w Solidarności *humanum* wzorowo łączyło się z *divinum*.

Po drugie, ruch Solidarności był podjętą na wielką skalę próbą przekształcenia zastanych struktur grzechu i budowy królestwa Bożego. Solidarność opierała się przede wszystkim na masowych indywidualnych nawróceniach moralnych i religijnych, ale także – co bardzo istotne – postulowała radykalną zmianę istniejących struktur społecznych, gospodarczych i politycznych. Jan Paweł II uogólnił to doświadczenie w *Sollicitudo rei socialis*. Choć nie ma tam mowy o polskiej Solidarności, kluczowe znaczenie zyskuje uniwersalna postawa i praktyka solidarności. Pojęcie to – jak już wskazywałem – nie było wcześniej szczególnie eksponowane w katolickiej nauce społecznej. Trudno nie dostrzec w pojawieniu się pojęcia solidarności komentarza do historycznych wydarzeń. Papież powiada z mocą: „Wynaturzone mechanizmy i struktury grzechu, o których była mowa, mogą zostać przewyciężone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności (SRS 40). Czym jest ta solidarność? Papież wyjaśnia:

Nie jest ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to **moc-**

¹⁴² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 259.

na i trwała wola angażowania się na rzecz **dobra wspólnego**, czyli dobra wszystkich i każdego, **wszyscy** bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni **za wszystkich** (SRS 38).

Choć papież określa solidarność jako cnotę, ma ona – jeśli można tak powiedzieć – wyraźnie przechodni charakter. Nie chodzi w niej tylko o wewnętrzne nastawienie, lecz także o zewnętrzne działania zmierzające do wspólnego dobra.

Celem ludzkiej solidarności ma być – jak stwierdzał papież – uczynienie świata bardziej ludzkim i przez to bardziej boskim. Podstawą zmiany struktur jest bowiem natura ludzka, która zawiera wewnętrzne odniesienie do Boga, swojego stwórcy i odkupiciela. Dlatego papież pisał, że „solidarność winna przyczyniać się do urzeczywistnienia Bożego zamysłu, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak i na płaszczyźnie wspólnoty narodowej oraz międzynarodowej” (SRS 40). Ostateczną perspektywą tych starań jest realizacja na ziemi boskiego wzorca wspólnoty.

Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy **wzór** jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem „komunia” (SRS 40).

Sądzę, że wypowiedzi papieża o postawie solidarności można traktować jako ledwie zawoalowaną interpretację – czy może dalszą inspirację – ruchu Solidarności. W tej perspektywie okazuje się, że polski ruch był – lub powinien być – odważną próbą przemiany cywilizacji śmierci w cywilizację życia. Zaczynał on od indywidualnych nawróceń i zmierzał do przekształcenia istniejących struktur. Instytucje i organizacje miały stawać się bardziej ludzkie i bardziej chrześcijańskie. Wewnętrzna postawa solidarności miała prowadzić do zewnętrznego zaangażowania w dobro wspólne. Ostatecznie chodziło o to, by na ziemi było tak jak w niebie. Wzorcem życia społecznego – jak wskazuje papież – jest bowiem wspólnota Trójcy Świętej.

6. Praca i stworzenie

Kardynał Wojtyła w *Problemie konstytuowania się kultury* wskazywał przejście od zagadnienia pracy do zagadnienia natury ludzkiej, która jeszcze

głębiej prowadzi do tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Było to bodaj ostatnie wystąpienie filozoficzne Wojtyły. Niedługo potem, już jako Jan Paweł II, przedstawił teologiczną analizę pracy, która niejako z drugiej strony, od tajemnic stworzenia i wcielenia, dochodziła do zagadnienia natury ludzkiej, problemu pracy i tajemnicy królestwa Bożego.

Jan Paweł II w *Laborem exercens* (4–10) i w *Sollicitudo rei socialis* (29–30, 34) umieścił oryginalne biblijne rozważania o miejscu pracy w życiu człowieka. Pod wieloma względami przypominają one papieskie medytacje z teologii ciała, tak samo bowiem opierają się na fragmentach Księgi Rodzaju. Papież stwierdza, że właśnie w tym fundamentalnym tekście wypowiedziane zostały zasadnicze prawdy o człowieku. „Są to prawdy – powiada – które stanowią o człowieku od początku i równocześnie wytyczają główne linie jego bytowania na ziemi” (LE 4). Rozważania te są jednak tylko wstępem – czy może uzupełnieniem – do rozwiniętej teologii królewskiej i kapłańskiej misji człowieka, realizowanej przez współdziałanie człowieka w boskim dziele stworzenia i odkupienia świata.

Punktem wyjścia rozważań Jana Pawła II jest oczywiście opis stworzenia człowieka na obraz Boży i pierwszy nakaz, jaki Bóg skierował do pierwszych ludzi, by czynili sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 26–28). Papież zauważa, że zarówno stworzenie człowieka, jak ustanowienie go panem stworzenia wskazują, że praca należy do samej natury człowieka.

Chociaż słowa te nie mówią wprost i wyraźnie o pracy, pośrednio wskazują na nią ponad wszelką wątpliwość, jako na działanie, które ma on wykonywać na ziemi. [...] Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata (LE 4).

Praca człowieka jest więc z jednej strony naśladowaniem Boga, który także pracował, stwarzając świat, z drugiej zaś strony jest spełnieniem jego przykazania, wedle którego człowiek ma czynić sobie ziemię poddaną. Człowiek jest więc – jak stwierdza papież we wstępie do *Laborem exercens* – „od początku powołany do pracy” i wobec tego – jak powiada dalej – praca stanowi „podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi” (LE, 4).

Wynika z tego, że praca nie jest więc bynajmniej żadną karą, jak nieraz uważano na gruncie chrześcijańskim. Papież zwraca uwagę, że człowiek został powołany do pracy, **zanim** upadł w wyniku grzechu pierwszych rodziców.

Bóg stwarza człowieka pracującego w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, a człowiek upada dopiero w trzecim. Wtedy dopiero Bóg powiada do Adama: „W trudzie będziesz zdobywał od niej [ziemi] pożywienie dla siebie. [...] W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie” (Rdz 3, 17.19). Papież powiada:

Słowa te mówią o trudzie, o ciężkim nieraz trudzie, jaki odtąd towarzyszy pracy ludzkiej – ale nie zmieniają faktu, że jest ona drogą, na której człowiek realizuje właściwe sobie „panowanie” w świecie widzialnym, „czyniąc ziemię sobie poddaną” (LE 9).

Praca nie jest więc skutkiem grzechu; upadek pociągnął za sobą nie pracę, lecz tylko związek z nią trud.

Praca jest zatem wewnętrznym powołaniem człowieka, wynikającym z samej jego natury jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i ustanowionego panem wszystkich pozostałych stworzeń. Dlatego, jak pisał Jan Paweł II,

praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej „staje się człowiekiem” (LE 9).

Tylko dzięki pracy człowiek może urzeczywistniać swoje człowieczeństwo, stawać się tym, kim tak naprawdę jest. Praca jest więc urzeczywistnieniem prawdy o człowieku, a także – w konsekwencji – drogą do jego wyzwolenia i do szczęścia.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II pisał o pierwotnym powołaniu człowieka do panowania nad światem, w *Sollicitudo rei socialis* wskazywał natomiast granice tego panowania. Papież analizuje najpierw tak zwany drugi opis stworzenia człowieka: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). „Proch ziemi” i „tchnienie życia” mają tu być symbolami elementów cielesnych i duchowych składających się na naturę człowieka. „Proch ziemi” – według Jana Pawła II – łączy przy tym człowieka z tym, co niższe od niego, nad czym powinien panować, natomiast „tchnienie życia” wiąże go z tym, co wyższe, czemu winien jest posłuszeństwo. To podwójne powołanie papież dostrzega także w kolejnym fragmencie Księgi Rodzaju, gdzie mowa o ustanowieniu zakazu spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 16–17). Z jednej strony człowiek jest więc powołany do używania stworzenia i panowania nad nim, z drugiej jednak strony ma być posłuszny woli Boga, który zakre-

śla granice tego używania i panowania. Wraca tu myśl, wyrażona wcześniej w *Problemie konstytuowania się kultury*. Jak powiada papież,

Panowanie, przekazane przez Stwórcę człowiekowi, nie oznacza władzy absolutnej [...]. Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie „spożywania owocu drzewa” jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać (SRS 34).

Tę samą myśl Jan Paweł II wyraził po latach w *Pamięci i tożsamości*, jak gdyby podsumowując swoje wcześniejsze egzegezy teologicznej prakseologii Księgi Rodzaju:

Czynić sobie ziemię poddaną to odkrywać i potwierdzać prawdę o własnym człowieczeństwie [...]. Bóg zadał człowiekowi konkretną misję: realizować prawdę o sobie samym i o świecie. Człowiek musi kierować się tą prawdą o sobie samym, aby mógł według niej kształtować świat widzialny, ażeby mógł go prawidłowo używać, nie nadużywając go. Innymi słowy, ta dwoista prawda – o świecie i o sobie – jest podstawą wszelkiej pracy, która człowiek wykonuje, przeobrażając widzialny świat¹⁴³.

W ten sposób odkryta na drodze analizy filozoficznej struktura działania ludzkiego uzyskuje podstawy teologiczne. Praca człowieka łączy bowiem z jednej strony element swobodnej twórczości, a z drugiej – realizacji zadanej natury. Ten pierwszy odpowiada prawdzie o świecie i nakazowi czynienia go sobie poddanym, ten drugi natomiast łączy się z prawdą o człowieku i zasadami moralnymi. Człowiek jest wezwany do współpracy ze Stwórcą, pozostaje jednak wciąż stworzeniem. Innymi słowy, ludzka *praxis* musi być podporządkowana ostatecznie boskiemu etosowi¹⁴⁴.

7. Praca i wcielenie

Praca człowieka wynika jednak nie tylko z przedziwnego stworzenia natury ludzkiej, lecz także z jej jeszcze przedziwniejszego naprawienia. Uza-

¹⁴³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 85–86.

¹⁴⁴ Zob. K. Wojtyła, *Teoria – praxis...*, dz. cyt., s. 474.

sadnieniem ludzkiej pracy jest nie tylko stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, lecz także wcielenie Syna Bożego i udział ochrzczonych w Jego przebóstwionej ludzkiej naturze. Jezus Chrystus jest nie tylko – jak często się podkreśla w chrześcijańskiej literaturze moralnej – budującym przykładem dobrego pracownika, lecz przede wszystkim przez włączenie w siebie wszystkich ludzi wiąże ze sobą wszystkie ich działania¹⁴⁵. Chrześcijanie w swoim życiu mogą i powinni kontynuować funkcje mesjańskie Chrystusa, czyli realizować jego powołanie królewskie, kapłańskie i prorockie. Jednym z elementów tego powołania jest właściwe przekształcanie stworzonego świata, społeczeństwa i historii. Ludzka praca – jak wskazywał Karol Wojtyła – Jan Paweł II – jest właśnie urzeczywistnianiem misji królewskiej panowania nad sobą i nad światem, choć ma także aspekt ofiarny i profetyczny. Lud pracujący jest więc prawdziwym ludem mesjańskim. W ten sposób powszechna nauka soborowa nieoczekiwanie łączy się z polskimi romantycznymi przecuciami.

Karol Wojtyła był wyraźnie zafascynowany przypomnianą przez II Sobór Watykański nauką o udziale wiernych w potrójnej misji Chrystusa. Nauka ta miała według niego stać się podstawą odnowy życia chrześcijańskiego w całym Kościele. W swoim komentarzu do nauczania soborowego pisał:

Troiste posłannictwo, troista funkcja Odkupiciela ściśle zespolona z dziełem odkupienia, trwa w Kościele, ponieważ Lud Boży stale uczestniczy w kapłaństwie, prorocztwie i królestwie Chrystusa. Właśnie też to uczestnictwo stanowi o kontynuacji dzieła odkupienia w Ludzie Bożym. Dla świadomości odkupienia, dla wzbogacenia wiary w tym zakresie, posiada to ogromne znaczenie. Troiste posłannictwo Chrystusa, stając się udziałem Ludu Bożego, pozwala bliżej określić ten Lud jako „mesjański” (mesjaniczny) – to znaczy ściśle związany z dziełem Mesjasza, z odkupieniem¹⁴⁶.

Doniosłość nauki o trojkiej misji wynika z tego, że łączy ona prawdy wiary ze sposobem życia. Chrześcijaństwo na jej gruncie przestaje być tylko zbiorem formuł wyrażającym nauczanie Chrystusa, lecz okazuje się przede wszystkim sposobem istnienia kontynuującym Jego dzieło. W ten sposób doktryna chrześcijańska staje się w naturalny sposób chrześcijańską praktyką, obejmującą wszystkie sfery życia indywidualnego i wspólnotowego¹⁴⁷. O tym, jak ważna była dla kard. Wojtyły nauka o funkcjach mesjańskich, świadczy to,

¹⁴⁵ Zob. C. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 44.

¹⁴⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 80.

¹⁴⁷ Tamże, s. 86–87, 232–233.

że stała się ona podstawą jego znanych watykańskich rekolekcji wygłoszonych dla Pawła VI w 1976 roku i opublikowanych jako *Znak sprzeciwu*. Fragment *Lumen gentium* poświęcony tej nauce Wojtyła nazywał tam „tekstem wspa-
niałym, wielowarstwowym”¹⁴⁸. Wcześniej, jak wiadomo z zapisków kardynała, rozmyślał intensywnie na temat funkcji mesjańskich podczas prywatnych rekolekcji w Jaszczurówce¹⁴⁹. Temat ten wrócił w pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis*¹⁵⁰ i określił niemal całą treść pontyfikatu.

Przekonanie o udziale ludzkości w misji Chrystusa stanowiło wcześniej teologiczną podstawę polskiego mesjanizmu. Intuicja ta pojawia się w szczególności u Norwida, co zresztą dostrzegał i doceniał sam papież. Widać ją na przykład w sformułowanej w *Sfinksie* definicji człowieka:

Człowiek?... – jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały...¹⁵¹

Wyrażona tu wprost idea powszechnego kapłaństwa wiernych jest kluczowym elementem doktryny o uczestnictwie ochrzczonych w misji Chrystusa. Jan Paweł II – jak już wcześniej wskazywałem – wyznawał, że to właśnie ta myśl Norwida w szczególny sposób ukształtowała społeczny wymiar jego pontyfikatu¹⁵².

Podstawową tezę teologii pracy Jana Pawła II jest uznanie ludzkiej aktywności za realizację jednej z funkcji mesjańskich – funkcji królewskiej. Królewskość rozumiana jest tu nie jako sprawowanie władzy nad innymi ludźmi, lecz jako panowanie nad sobą i nad światem¹⁵³. Człowiek, przekształcając świat, społeczeństwo i historię, kontynuuje dzieło Chrystusa. Idea ta została zarysowana w dokumentach II Soboru Watykańskiego. W konstytucji *Lumen gentium*, w której znajduje się wykład nauki o trzech funkcjach mesjańskich, pojawia się sugestia, że jednym ze sposobów realizacji królewskiego posłannictwa jest „doskonalenie dóbr stworzonych”, które dokonuje się „dzięki

¹⁴⁸ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 168.

¹⁴⁹ Tenże, *Jestem bardzo w rękach Bożych. Notatki osobiste 1962–2003*, Kraków 2014, s. 157–169.

¹⁵⁰ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 16–21.

¹⁵¹ C. Norwid, *Sfinks*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 1, s. 41.

¹⁵² Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do pracowników rzymskiego Instytutu Polskiego*, dz. cyt., s. 11.

¹⁵³ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, dz. cyt., s. 167.

ludzkiej **pracy**, technice i cywilizacji społecznej, zgodnie z przeznaczeniem, jakie im wyznaczył Stwórca, i z oświeceniem, jakie przyniosło Słowo Jego”¹⁵⁴. Kard. Wojtyła zwracał szczególną uwagę na ten wątek. „Faktem jest – pisał – że *Vaticanum II* widzi w ludzkiej *praxis* przejaw królewskości człowieka, jego panowania nad ziemią, nad przyrodą, nad światem”¹⁵⁵. Wojtyła rozwijał tę ideę mesjańskiego charakteru ludzkiej pracy w swoim komentarzu do nauczania soboru. Przede wszystkim rozróżniał on dwa aspekty królewskości człowieka: podmiotowy i przedmiotowy. Aspekty te najwyraźniej odpowiadają często przywoływanemu przez niego odróżnieniu na nieprzechodnie i przechodnie wymiary ludzkiego działania. W królewskości w sensie podmiotowym – jak pisał – „chodzi [...] o świętość w znaczeniu moralnym, o panowanie nad złem”¹⁵⁶, natomiast królewskość w sensie przedmiotowym ma charakter „historyczny i eschatologiczny zarazem”¹⁵⁷. W pierwszym sensie królewskość polega więc na panowaniu nad sobą, w drugim zaś – na panowaniu nad światem i historią. Wojtyła pisał:

W pracy ludzkiej odzwierciedla się owo znaczenie, jakie wynika z królewskiego posłannictwa Chrystusa. Całe dzieło przekształcania świata, dźwigania go niejako do poziomu człowieka, dzieło nauki, techniki i cywilizacji, nosi w sobie znamię królewskości człowieka i jest uczestnictwem w Chrystusowym *munus regale*¹⁵⁸.

W wypadku realizacji misji królewskiej zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym Wojtyła mówił o „ureczywistnianiu” czy o „wzroście” królestwa Bożego, tyle że w pierwszym wypadku królestwo Boże rozumiane było właśnie w aspekcie podmiotowym, a w drugim – przedmiotowym¹⁵⁹. Praca ludzka, prowadząca do skutków podmiotowych i przedmiotowych, jest więc budowaniem królestwa Bożego w obu tych sensach: osobistej świętości i historycznego panowania nad ziemią.

Ludzka praca, choć jest przede wszystkim realizacją królewskiej funkcji Chrystusa, wiąże się też z pozostałymi dwiema funkcjami mesjańskim: kapłańską i prorocką. Papież w *Laborem exercens* pisał wprost, że przyjmowanie ciężar-

¹⁵⁴ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 36 [podkr. P. R.].

¹⁵⁵ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, dz. cyt., s. 168.

¹⁵⁶ Tenże, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 226.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże, s. 229.

¹⁵⁹ Tamże, s. 226, 228.

ru pracy jest także udziałem w dziele odkupienia świata. „Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości” (LE 27). Udział ten można uznać za realizację misji kapłańskiej. W innych wypowiedziach Wojtyły można natomiast znaleźć sugestie profetycznej funkcji pracy. „Funkcja profetyczna – pisał na przykład – polega na świadectwie życia, postępowania, zaangażowania, odpowiedzialności”¹⁶⁰. „To w pracy – dopowiada Jerzy Gałkowski – w wykonywaniu swoich obowiązków i w kontakcie ze swoimi kolegami i współpracownikami winien chrześcijanin dawać świadectwo swego życia, zaangażowania jednocześnie w świat i w Kościół”¹⁶¹.

W komentarzach Karola Wojtyły do nauki o pracy jako realizacji królewskiej funkcji mesjańskiej w aspekcie przedmiotowym pojawia się pewna myśl, której nie ma w dokumentach soborowych. Wojtyła łączył uczestnictwo w misji Chrystusa z wypełnianiem pierwotnego nakazu Stwórcy. „Ten aspekt uczestnictwa w Chrystusowym *munus regale* – pisał w *U podstaw odnowy* – wiąże się ściśle z posłannictwem panowania nad ziemią [...], jakie Stwórca wyznaczył ludziom od początku. Na grunt tego «przeznaczenia» padło «oświecenie», jakie przyniósł Chrystus”¹⁶². „To pierwotne wezwanie – pisał później jako Jan Paweł II w *Redemptor hominis* – zostało potwierdzone w Tajemnicy Odkupienia przez Chrystusa Pana, czemu wyraz daje Sobór Watykański II, poświęcając szczególnie piękne rozdziały swego magisterium «królewskości» człowieka” (RH 16). Wojtyła sugerował więc, że ludzka natura ustanowiona w akcie stworzenia została niejako potwierdzona i wypełniona w akcie odkupienia. Nakaz pracy na obraz i podobieństwo Boże antycypował objawienie mesjańskiego powołania człowieka, a wezwanie do uczestnictwa w misji Syna Bożego dopełnia i dookreśla pierwotne przykazanie naśladowania Boga.

Teologia pracy Jana Pawła II zakorzeniona jest w dwóch spletających się ze sobą fundamentalnych tajemnicach wiary: stworzeniu i wcieleniu. Stworzenie określiło powołanie człowieka, który ma swobodnie kontynuować dzieło stworzenia, respektując jednak swoją stworzoną naturę, wcielenie z kolei włączyło pracę człowieka w dzieło Chrystusa, przez co zyskała ona wymiar eschatologiczny. Praca wykonywana na zlecenie Boga Stwórcy i włączona w dzieło Boga Syna musi bowiem przynosić pożytek nie tylko doczesny, ale i wieczny.

¹⁶⁰ V. Possenti, *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 93.

¹⁶¹ J. W. Gałkowski, *Ziemi los człowieka...*, dz. cyt., s. 221.

¹⁶² K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 228, zob. także s. 86.

8. Praca i zmartwychwstanie

Zwieńczeniem teologii pracy Jana Pawła II jest właśnie związanie pracy ze zmartwychwstaniem. Praca człowieka jest wypełnieniem pierwszego przykazania i udziałem w misji budowania królestwa Bożego. Królestwo Boże, które rozpoczęło się wraz z przyjściem Chrystusa, trwać będzie jednak bez końca. Ludzka praca okazuje się więc mieć – być może dość nieoczekiwanie – aspekt eschatologiczny.

Karol Wojtyła zarysował całą swoją eschatologię pracy w wielokrotnie przywoływanym już tu wystąpieniu w Mediolanie w 1977 roku. Argumentował, że właściwa analiza ludzkiej pracy prowadzi do tajemnicy śmierci i jeszcze dalej – do nadziei zmartwychwstania. Jak wskazywałem, kryterium wartości kultury miał być według Wojtyły sposób, w jaki radzi sobie ona za śmiercią. Prawdziwie ludzka kultura otwarta jest na nadzieję zmartwychwstania. Jak pisał dalej kardynał, „ślady, które pozostały w ludzkiej kulturze” po ludziach, którzy odeszli, „zdają się wołać o nieśmiertelność”¹⁶³. W ten sposób praca i kultura okazują się szyfrem, wskazującym na Transcendencję. Praca – zgodnie z sugestią Norwida – prowadzić ma więc do zmartwychwstania. Na koniec Wojtyła przywoływał fragment *Gaudium et spes*, który miał odegrać ważną rolę w jego przyszłych encyklikach, w którym mowa jest o przemienieniu owoców ludzkiej pracy w nadchodzącym Królestwie Chrystusa (GS 39). Jest to – jak podkreślał Wojtyła – „wyznanie nadziei, optyka wiary”. Jednak, jak zaznacza, „refleksje nad ludzką *praxis* [...] nie oddalają od tej optyki i od tej nadziei, ale przybliżają do niej”¹⁶⁴.

Elementy eschatologii pracy można także znaleźć w nieco zapomnianym wcześniejszym wystąpieniu Wojtyły na Duszpasterskich Dniach Wrocławskich w 1975 roku. O ile wykład w Mediolanie był raczej filozoficzny, o tyle wystąpienie we Wrocławiu miało bardziej teologiczny charakter. Kardynał zauważał przede wszystkim, że ludzki rozwój, a więc praca nad światem i historią, jest włączony w dzieło Chrystusa. „Dążyć do uczynienia życia ludzkiego bardziej ludzkim, trudzić się nad tym – pisał – to znaczy uczestniczyć w paschalnej tajemnicy Chrystusa”¹⁶⁵. Powiązanie ludzkich wysiłków tajemnicą paschalną Chrystusa daje więc nadzieję na to, że prócz udziału w Jego śmierci

¹⁶³ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury...*, dz. cyt., s.18–19.

¹⁶⁴ Tamże, s. 19.

¹⁶⁵ K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka – Integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” (1975) 7, s. 141.

będą one miały także udział w Jego zmartwychwstaniu. W rezultacie, choć ludzka praca „owocuje jak najpełniej w wymiarach świata, czyli doczesności”, to równocześnie „nosi w sobie zaczątek spełnienia eschatologicznego”¹⁶⁶. Okazuje się więc, że ludzka historia i królestwo niebieskie nie są rozłączne. Jak pisał dalej Wojtyła, rozwój doczesny człowieka i perspektywa eschatologiczna tkwią w sobie wzajemnie: „poza-doczesna, a więc i poza-światowa eschatologia człowieka nie tylko przerasta całą doczesność, czyli «świat», ale także wyrasta z niej w sposób niejako organiczny”¹⁶⁷.

Rozwinięta wizja związku pracy i zmartwychwstania pojawia się jednak dopiero w wielkich encyklikach społecznych Jana Pawła II z lat osiemdziesiątych. W *Laborem exercens* praca analizowana jest niemal wyłącznie w świetle stworzenia, a nie wcielenia. Jan Paweł II analizuje tam szczegółowo opowieść o stworzeniu człowieka i tylko na marginesie nawiązuje do potrójnego posłannictwa, o którym „wspaniale naucza Sobór Watykański II” (LE 24). Wynika to być może stąd, że *Laborem exercens* stanowi bezpośrednią kontynuację encykliki *Redemptor homini*, która zawierała obszerny wykład tej nauki. Papież w *Laborem exercens* określa więc pracę przede wszystkim jako kontynuację dzieła Stworzyciela. Pisze na przykład:

Bardzo głęboko wpisana jest w Słowo Bożego Objawienia ta podstawowa prawda, że człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia (LE 25).

Zarazem jednak praca jest uczestnictwem w dziele Zbawiciela, które dzięki niej także zostaje rozwinięte i dopełnione. Pisze bowiem dalej:

W pracy ludzkiej [...] dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przeblask nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi, które właśnie poprzez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata (LE 27).

Praca człowieka jest więc udziałem w procesie budowania królestwa Bożego. Proces ten, zapoczątkowany przez Chrystusa, jest kontynuowany i dopełniany przez członków jego mistycznego ciała. Ludzki postęp, dokonywany

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże.

przez pracę, okazuje się więc częścią wzrostu królestwa Bożego. Papież wyraża to w ten sposób:

Chrześcijanin, który wsłuchuje się w słowo Boga Żywego, łącząc pracę z modlitwą, niech wie, jakie miejsce ta jego praca zajmuje nie tylko w **postępie ziemskim**, ale także we **wzroście Królestwa Bożego**, do którego wszyscy jesteśmy wezwani mocą Ducha Świętego i słowem Ewangelii (LE 27; podkr. P. R.).

Postęp ziemski nie jest oczywiście tożsamy z wzrostem królestwa Bożego, które jest czymś więcej niż rezultatem ludzkich wysiłków, niemniej jednak wzrost królestwa Bożego obejmuje także postęp ludzkości. Można więc powiedzieć, że „praca buduje nową ziemię, ale również Królestwo Chrystusowe”¹⁶⁸.

Słusznie zwraca się uwagę na niezwykłość i doniosłość tego elementu nauczania Jana Pawła II o pracy. Ks. Alfred Wierzbicki w swoim komentarzu do *Laborem exercens* pisał:

Epokowym dziełem Jana Pawła II w zakresie refleksji nad pracą jest synteza moralnego wymiaru pracy z jej wymiarem nadprzyrodzonym. Mówi on, podobnie jak Marks, że praca jest podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania i jednocześnie głosi on pogląd [...] o eschatologicznym znaczeniu pracy ludzkiej, o jej zapośredniczonym w wierze związku ze Zmartwychwstaniem. Pogląd ten chroni nas przed pokusą polegania tylko na własnych ludzkich siłach w zetknięciu ze złem społecznym oraz przed pesymizmem co do pozaziemskiej trwałości owoców ludzkiej pracy w samym człowieku¹⁶⁹.

Zgadzam się z tym, że odkrycie eschatologicznego sensu pracy ma epokowe znaczenie i pozwala na uniknięcie dylematu między zaangażowaniem w świat doczesny a dążeniem do zbawienia. Sądzę jednak, że Wierzbicki, podobnie jak wielu innych autorów, nie dostrzega radykalizmu rozwiązania papieża. Owoce pracy – zgodnie z nauczaniem papieża – mają bowiem wieczną trwałość nie tylko „w samym człowieku”, czyli w sensie podmiotowym, lecz także same w sobie, w sensie przedmiotowym.

Twierdzenie o wiecznym trwaniu owoców pracy jest dość oczywiste, jeśli bierze się pod uwagę tylko podmiotowy aspekt pracy. Jeśli bowiem człowiek jest nieśmiertelny, to nieśmiertelne są również obecne w nim podmiotowe

¹⁶⁸ J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁶⁹ A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 82.

skutki pracy. Nawet jeśli zginą wszelkie przechodnie dzieła, nie zginie ten, który je wykonywał i w konsekwencji nie zginą też nieprzechodnie jakości, jakie przy tym nabył. Jak pisał sam Wojtyła, „to, co «przechodzi», nawet na podstawie brzmienia samego wyrazu, zdaje się mówić o przemijaniu i umieraniu. [...] «Nieprzechodnie» – znaczy poniekąd «nieśmiertelne»”¹⁷⁰. Taki pogląd na pracę był i jest powszechnie przyjmowany w tradycji katolickiej. Owoce moralne pracy są przecież właśnie tymi ewangelicznymi „skarbami w niebie”, którym nie grozi ani mól, ani rdza, ani złodzieje (Mt 6, 19). Dla Orygenesusa na Wschodzie praca była głównie okazją do ćwiczeń duchowych, dla św. Augustyna na Zachodzie stanowiła zaś przede wszystkim sposobność do zdobycia środków na jałmużnę¹⁷¹. Taka praca miała więc sens eschatologiczny tylko o tyle, o ile doskonaliła nieśmiertelnego pracującego. W tym samym nurcie znajdują się rozważania kard. Stefana Wyszyńskiego w *Duchu pracy ludzkiej*. Także Wojtyła szczególnie eksponował podmiotową eschatologię pracy, co wynikało z jego ogólnego przekonania o pierwszeństwie aspektu nieprzechodniego przez przechodnim.

Wielu współczesnych teologów zwracało jednak uwagę na niedostateczność skupienia się wyłącznie na nieprzechodnim aspekcie pracy. Marie-Dominique Chenu, jeden z głównych redaktorów *Gaudium et spes*, w swoich pismach z teologii pracy wprost głosił ogólne pierwszeństwo *perfectio operis* przed *perfectio operantis*, czyli doskonałości dzieła przed doskonałością sprawcy¹⁷². W pracy człowiek z samej natury zwraca się ku przedmiotom aż do zapomnienia o sobie samym i lekceważenie jej wymiaru przedmiotowego narusza samą strukturę aktu pracy. Pierre Teilhard de Chardin, którego pisma miały inspirować Pawła VI, zwracał w szczególności uwagę, że w eschatologii należy uwzględniać nie tylko *operationes*, czyli ludzkie działania, lecz także *opera*, czyli ich wytwory. Zatrzymanie się tylko na wewnętrznej wartości czynów nie odpowiada bowiem pełnemu sensowi pracy.

Im więcej badam siebie – pisał Teilhard – tym wyraźniej odkrywam tę prawdę psychologiczną, że żaden człowiek nie poruszyłby małym palcem w najdrobniejszej sprawie, gdyby nie wiodło go mniej lub bardziej wyraźne przekonanie, że pracuje w nieskończenie

¹⁷⁰ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷¹ C. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 46.

¹⁷² M. D. Chenu, *Wybór pism*, przeł. L. Rutowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Warszawa 1971, s. 385–386, 433–434.

małym zakresie (co najmniej pośrednio) nad budową czegoś ostatecznego, a zatem nad Twoim dziełem, Boże¹⁷³.

Zdaniem Teilharda ostateczne przebóstwienie ogarnie nie tylko ludzkie dusze, uszlachetnione ziemskim wysiłkiem, lecz także ludzkie dzieła, które staną się w ten sposób materią królestwa Bożego. Gdyby było inaczej, nie dałoby się związać dążenia do zbawienia z prawdziwym zaangażowaniem w sprawy ziemskie.

Jan Paweł II w swoich encyklikach podjął także problem przedmiotowej eschatologii pracy. W *Laborem exercens*, tuż po stwierdzeniu, że ludzka praca jest udziałem w budowie nowej ziemi, zadał następujące pytanie:

Czy to **nowe dobro** – owoc ludzkiej pracy – jest już częścią owej nowej ziemi, gdzie mieszka sprawiedliwość? W jakim stosunku pozostaje ono **do Chrystusowego Zmartwychwstania**, jeśli prawdą jest, iż wieloraki trud pracy człowieka jest częścią Chrystusowego Krzyża? (LE 27).

Pytanie to dotyczy właśnie eschatologicznego sensu przechodnich wytworów ludzkiej pracy. Papież w odpowiedzi przywołał sławny fragment *Gaudium et spes*:

Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. [...] Dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej (GS 39).

Ten sam temat powrócił w zakończeniu *Sollicitudo rei socialis*. Jan Paweł II przypominał tam, że żadne doczesne dokonania nie utożsamiają się z królestwem Bożym, są co najwyżej „odblaskiem” i „poniekąd antycypacją” chwały królestwa na końcu dziejów (SRS 48). Zarazem jednak – podobnie jak w *Laborem exercens* – zwracał uwagę, że oczekiwanie ostatecznego spełnienia poza historią nie powinno usprawiedliwiać obojętności i bierności wobec doczesnego życia osobistego i społecznego. Pojawia się tu jednak jeszcze jedna myśl:

¹⁷³ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1. *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 302.

To wszystko, co w danym momencie historycznym może i powinno być urzeczywistniane poprzez solidarny wysiłek wszystkich i dzięki łasce Bożej, aby życie ludzkie uczynić „bardziej ludzkim”, nawet jeśli niedoskonałe i tymczasowe, **nie przypadnie ani nie będzie daremne** (SRS 48).

Pojawia się tu więc idea trwałości samych wytworów pracy. Staje się ona jaśniejsza w dalszym kontekście. Zaraz potem bowiem papież przywołuje dalszy ciąg cytowanego w poprzedniej encyklice ustępu *Gaudium et spes*:

Jeśli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu „wieczne i powszechne królestwo” (GS 39).

Okazuje się więc, że rezultaty pracy ludzkiej, nie tylko w aspekcie podmiotowym, lecz także przedmiotowym, włączone są w jakiś sposób do wzrostu królestwa Bożego. Człowiek najwyraźniej idzie do nieba wraz ze swoimi dziełami. Zaangażowanie w świat doczesny nie wyklucza się więc z troską o wieczne zbawienie.

Uznanie eschatologicznego znaczenia przedmiotowych wytworów pracy prowadzi oczywiście do wielu teologicznych problemów. Czyż św. Paweł nie pisał: „Nic nie przynieśliśmy na ten świat, nic też nie możemy [z niego] wynieść” (1 Tm 6, 7)? Zarazem jednak św. Piotr powiadał, że w dzień pański co prawda „niebo ze świstem przeminie” i „gwiazdy się w ogniu rozsypią”, ale „ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione” (2 P 3, 10). Jak można rozumieć przetrwanie ludzkich dzieł, skoro czekają nas nowa ziemia i nowe niebo?

Zdaje się, że Jan Paweł II nie próbował nigdzie odpowiedzieć dokładnie na to pytanie. Nieoczekiwanie jednak pewne sugestie w tej kwestii można znaleźć u ks. Tischnera, który także rozważał eschatologiczną wartość owoców pracy. W *Refleksjach o etyce pracy* pisał:

Chrześcijanin nie wie dokładnie, co z wytworów jego pracy przetrwa dzień Syna Człowieczego. Wierzy w każdym razie, że przetrwa ten dzień on sam, i to nie tylko jako nieokreślona „dusza ludzka”, lecz jako człowiek przypisany na ziemi konkretnemu warsztatowi pracy. *Ex opera illorum sequuntur illos...* A dzieła ich pójdą w ślad za nimi...¹⁷⁴

¹⁷⁴ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 74; Tischner cytuje Ap 14, 13.

Podstawą nadziei na zachowanie owoców pracy jest więc wewnętrzne „przypisanie” człowieka do jakiegoś „konkretnego warsztatu”, to znaczy należy przez człowieka w czasie ziemskiego życia związek z wytworami swojej pracy. „Przypisanie” to można chyba rozumieć podobnie jak powiązanie ludzkiej duszy z określonym ciałem na gruncie metafizyki tomistycznej. Nawet po śmierci dusza zachowuje odniesienie do swojego ciała i oczekuje ponownego połączenia z nim po zmartwychwstaniu. Zarówno ludzkie ciało, jak i wytwory ludzkiej pracy giną, lecz nie ginie powiązana z nimi wewnętrznie ludzka dusza, co daje nadzieję na odtworzenie jednego i drugiego na nowej ziemi. Jeśli moja interpretacja jest słuszna, zarysowana przez Tischnera myśl mogłaby stanowić wyjaśnienie możliwości wiecznej trwałości owoców ludzkiej pracy.

Podobną teorię przedstawił w *Teologii pracy ludzkiej* wybitny polski teolog Czesław Bartnik, przyszły autor oryginalnej teologii narodu i zwolennik idei intronizacji Chrystusa Króla Polski. Jego książka o pracy ukazała się w 1977 roku i zawiera w bibliografii artykuły Tischnera i Wojtyły, trudno jednak ocenić, czy bezpośrednio rozwija ich pomysły. Bartnik zauważa przede wszystkim, że idea rekapitulacji przez Chrystusa całości stworzenia pozwala mieć nadzieję na wieczną trwałość nie tylko owoców duchowych, lecz także materialnych pracy.

Jest to [...] najśmielsza prawda chrześcijaństwa, że w pracy i w dziele ludzkim może się kryć „energia wieczna”, rzeczywistość Królestwa Bożego. Chrystus wcielony „uwiecznia” w jakimś sensie człowieka i przez niego cały świat doczesny, prowadząc całe stworzenie do „jednej i wspólnej chwały wiecznej”¹⁷⁵.

Bartnik wskazuje następnie, że ani tworzywo ludzkiej pracy, ani jej forma nie mogą przetrwać nieciągłości, jaką niesie ze sobą nastanie nowej ziemi. Ponieważ jednak ludzka osobowość jest nieśmiertelna, a ziemskie prace wyściskają na niej niezatarte piętno, tym, co przetrwa, jest właśnie odniesienie czy znak pracy w ludzkiej osobie. To właśnie nieusuwalne odniesienie daje nadzieję przetrwania, czy raczej – odrodzenia owoców pracy:

Wydaje się, że najbliższą nauce chrześcijańskiej jest teza o wskrzeszeniu z martwych dzieł ludzkich razem z osobą, o „nowym stworzeniu” w oparciu o znak, który zapewnia ciągłość między historią a wiecznością¹⁷⁶.

¹⁷⁵ C. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 184, 185.

¹⁷⁶ Tamże, s. 196.

Podmiotowy ślad przedmiotowej pracy pozostawiony w osobie jest więc załącznikiem odrodzenia ludzkich dzieł w wieczności. Koncepcja ta z jednej strony wydaje mi się dość bliska idei „przypisania do warsztatu” Tischnera, z drugiej zaś opiera się na kluczowym dla Wojtyły prymacie podmiotowego aspektu pracy, to bowiem właśnie nieprzechodni ślad pracy pozwala na zachowanie jej przechodnich wytworów. Eschatologię pracy Bartnika można więc – jak sądzę – uznać za rozwinięcie intuicji zarówno Tischnera, jak i Jana Pawła II.

Teza o budowaniu przez ludzi królestwa Bożego, i to zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym, jest chyba najwyraźniejszym świadectwem mesjanizmu Jana Pawła II. Jest jasne, że papież nawiązywał przede wszystkim do niedawnego nauczania ojców soboru i papieży, którzy także wiązali postęp i pracę z królestwem Bożym¹⁷⁷. Jest jednak nie mniej oczywiste, że idea ta doskonale odpowiadała dawniejszej polskiej tradycji romantycznej, dostrzegającej w pracy środek chrześcijańskiej przemiany świata. Odwołania do dokumentów soborowych nie wykluczają inspiracji polskim mesjanizmem dlatego, że według Jana Pawła II nasz mesjanizm po prostu wyprzedził nauczanie soboru. Papież wielokrotnie wracał w swoich pismach do słynnego fragmentu z Norwida:

Bo piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało¹⁷⁸.

Według Rocco Buttiglione „w pewnym sensie cała koncepcja pracy naszego Autora uznana może być za komentarz do przytoczonego tu zdania Norwida”¹⁷⁹. Podobnie Alfred Wierzbicki stwierdza, że „Jan Paweł II kontynuuje i rozwija Norwidowskie spojrzenie na nadprzyrodzony wymiar pracy ludzkiej”¹⁸⁰. Sam papież dostrzegał związek między wyrażoną przez Norwida myślą a nauczaniem II Soboru Watykańskiego. Pisał, że Norwid był „wśród polskich poetów najgłębiej refleksyjny i najautentyczniej katolicki”, zaznaczając, że

¹⁷⁷ Zob. Jan XXIII, enc. *Mater et magistra*, 254–256; GS 38; Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, 28.

¹⁷⁸ C. Norwid, *Bogumił*, w. 185–186, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. 2, s. 216.

¹⁷⁹ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 405.

¹⁸⁰ A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 82.

opinia o głębokim katolicyzmie Norwida tłumaczy się zwłaszcza w naszej epoce, w kontekście nauki Vaticanum II. [...] Sobór – podobnie jak Norwid – związał pracę, ludzką *praxis* z tajemnicą paschalną¹⁸¹.

Dziesięć lat później, podczas pielgrzymki do Polski w 1987 roku, papież komentował te same słowa Norwida w taki sposób:

Jakże daleko idzie nasz „czwarty wieszcz”! Trudno się oprzeć przeświadczeniu, że w słowach tych stał się jednym z prekursorów Vaticanum II i jego bogatego nauczania. Tak głęboko umiał odczytać tajemnicę paschalną Chrystusa. Tak precyzyjnie przetłumaczył ją na język życia i powołania chrześcijańskiego¹⁸².

Wygląda więc na to, że Jan Paweł II uważał Norwida po prostu za prekursora II Soboru Watykańskiego i za główny powód uznawał właśnie związenie pracy i zmartwychwstania. Na związki myśli Norwida z teologią soboru zwracało uwagę zresztą wielu innych autorów. Paweł Trzebuchowski pisał na przykład, że „natchnione dzieła Teilharda de Chardina [są] bliskie duchem dziełom Mickiewicza, Norwida, Lutosławskiego, Szczepanowskiego i wielu innych Polaków”¹⁸³. Jeśli więc Norwid i inni polscy mesjaniści byli prekursorami soboru, to odwołania do *Gaudium et spes* nie wykluczają wcześniejszych i być może głębszych inspiracji *Promethidionem*. Jan Paweł II był więc nie tylko posoborowym powszechnym mesjanistą, lecz także przedsoborowym polskim mesjanistą.

9. Sakrament solidarności

Wszystkie poruszone dotąd wątki – pracy, wspólnoty, królestwa Bożego, nauczania soboru, poezji Norwida, filozofii Tischnera, teologii Jana Pawła II i praktyki Solidarności – splatają się w Eucharystii. Eucharystia zakłada bowiem ludzką pracę, buduje wspólnotę wiernych i uobecnia w świecie królestwo Boże. Ludzka praca okazuje się w ten sposób warunkiem przebóstwienia świata.

¹⁸¹ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury*, dz. cyt., s. 13, 15.

¹⁸² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 532.

¹⁸³ P. Trzebuchowski, *Praca jako znak człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 40, zob. także s. 54, 127.

Chrystus podczas ostatniej wieczerzy posłużył się nie elementami natury, lecz chlebem i winem, a więc produktami ludzkiej pracy. Podobnie dziś przy sprawowaniu Eucharystii używa się tych – jak określa je modlitwa dziękczynna – „owoców ziemi i pracy ludzkiej”. Te ludzkie przetwory zostają w czasie obrzędów eucharystycznych przemienione w Ciało i Krew Chrystusa, który w ten sposób staje się realnie obecny dla celebrującej wspólnoty. W ten sposób ludzka praca – nie tylko właściwe działanie liturgiczne podczas mszy świętej, lecz także zwykła praca związana z przygotowaniem materii sakramentu – okazuje się koniecznym warunkiem dla sakramentalnego uobecnienia się królestwa Bożego. Zarówno dla ks. Józefa Tischnera, jak i dla Jana Pawła II było to znakiem szczególnej roli wszelkiej ludzkiej pracy w realizacji chrześcijańskiej misji w świecie.

Wygląda na to, że myśl o roli pracy w sakramentalnym uobecnianiu Chrystusa podsunęły Tischnerowi dzieci. Jak wiadomo, od jesieni 1970 roku odprawiał on w kościele św. Marka w Krakowie specjalne msze dla przedszkolaków¹⁸⁴. Pewnego razu podczas kazania rozmawiał z dziećmi o naturze Najświętszego Sakramentu. Dzieci mówiły, z czego robi się chleb, a jedna z dziewczynek pięknie opowiadała o produkcji wina. Po latach Tischner wspominał:

Gdy następnie zapytałem dzieci, dlaczego Pan Jezus przychodzi do nas przez wino i chleb, jeden z chłopców odpowiedział: „bo tam jest zaczarowana ludzka praca”. Siadłem z wrażenia. Potem rozwinąłem to w czasie pierwszego zjazdu Solidarności¹⁸⁵.

Ściśle rzecz biorąc, ta myśl bystrego przedszkolaka – niestety, bez znaczenia źródła – pojawiła się już w pierwszym eseju Tischnera o pracy z 1972 roku, gdzie pisał, że praca ma charakter „soteryczny”, ponieważ umożliwia obecność eucharystyczną¹⁸⁶, a następnie przywołana została w rozważaniach z 1975 roku, w których stwierdzał, że w Eucharystii każda praca staje się „rozmową z Bogiem w Boga przemienioną”¹⁸⁷. Myśl ta została rozwinięta z rozmachem we wspaniałym kazaniu Tischnera wygłoszonym 6 września 1981 roku podczas zjazdu:

¹⁸⁴ Zob. J. Tischner, *Rozmowy z dziećmi. Kazania niecodzienne*, Kraków 2010.

¹⁸⁵ Tenże, *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 156.

¹⁸⁶ Tenże, *Refleksje o etyce pracy*, dz. cyt., s. 73.

¹⁸⁷ Tenże, *Praca człowieka*, „W Drodze” (1975) 1, s. 64.

Gdyby nie ludzka praca, nie byłoby chleba ani wina. Gdyby nie chleb i wino, nie byłoby wśród nas Syna Człowieczego. [...] Praca tworząca chleb i wino jest budowaniem drogi Bogu. Ale każda praca ma udział w tej pracy. [...] W ten sposób nasza praca, praca każdego z nas, okazuje się budowaniem drogi Bogu¹⁸⁸.

Ludzka praca potrzebna do sprawowania Eucharystii jest więc symbolem – dokładnie: metonimią – ludzkiej pracy koniecznej w procesie budowania królestwa Bożego. Tak jak Chrystus nie może stać się obecny w czasie mszy świętej bez wcześniejszej pracy rolników, piekarzy i winiarzy, tak też królestwo Boże nie może się zrealizować w historii bez zbiorowego wysiłku całej ludzkości.

Niedługo później ta sama myśl pojawiała się także u Jana Pawła II. Wiadomo, że papież rozmyślał o związkach pracy z chlebem w czasie rekolekcji w marcu 1987 roku¹⁸⁹. W czerwcu tego roku, podczas pielgrzymki do Polski, w kazaniu, w którym wprost powoływał się na Tischnera, papież mówił:

W każdą mszę świętą [...] wchodzi owoc „ludzkiej pracy”, wszelkiej ludzkiej pracy: chleb jest tego „syntetycznym” wyrazem – i wino również: codziennie ludzka praca wpisuje się w Eucharystię [...]. Codziennie, na tylu miejscach ziemi przed pracą ludzką otwierają się boskie perspektywy¹⁹⁰.

Wreszcie w grudniu 1987 roku w zakończeniu *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II pisał:

Dobra tego świata i praca naszych rąk – chleb i wino – służą nadejściu ostatecznego królestwa, skoro Pan, przez swego Ducha, przyjmuje je do siebie, ażeby ofiarować Ojcu siebie i wraz z sobą ofiarować nas w ponawianiu swej jedynej ofiary, która antycypuje królestwo Boże i głosi jego ostateczne przyjście (SRS 48).

Tu jeszcze mocniej zaznaczony został związek pracy z królestwem Bożym, papież wskazywał bowiem, że sama Eucharystia jest już jego zapowiedzią.

Czy ta uderzająca zbieżność wypowiedzi świadczy o wpływie Tischnera na Jana Pawła II? Trudno o tym przesądzać, podobnie jednak jak w innych

¹⁸⁸ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 28.

¹⁸⁹ K. Wojtyła, *Jestem bardzo w rękach Bożych*, dz. cyt., s. 367. Dziękuję Stanisławowi Ruczajowi za zwrócenie mi uwagi na to miejsce.

¹⁹⁰ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 495.

wypadkach w grę mogą bowiem wchodzić rozmaite inspiracje. Znow chciałbym zwrócić uwagę na Norwida. Michał Masłowski przypominał, że to właśnie Norwid w swojej poezji zauważał związek ludzkiej pracy i Eucharystii. Dokładniej, zamiast o pracy, Norwid pisał o sztuce, lecz wiadomo, że sztukę i pracę rozumiał w bardzo podobny sposób. W *Fortepianie Szopena* pojawia się przejmujący obraz:

A w tym coś grał: taka była prostota [...]
Jakby starożytna która Cnota,
W dom modrzewiowy wiejski
Wchodząc rzekła do siebie:
„Odrodziłam się w Niebie [...]
Hostię – przez blade widzę zboże...
Emmanuel już mieszka
Na Taborze!”¹⁹¹

Sztuka, czyli praca, jest dla Norwida sposobem przemieniania rzeczywistości, której symbolem jest przemiana zboża w hostię, a hostii w Ciało Chrystusa. Masłowski doszukiwał się związków między tym obrazem a poezją Karola Wojtyły i późniejszym nauczaniem Jana Pawła II. Pisał między innymi:

Pojęcie motywu tożsamości zboża, hostii i pracy ludzkiej – sztuki otwiera życie religijne na wszelkie wymiary egzystencji, prowadzi do utożsamienia pracy z czynną modlitwą. Motyw ten, obecny we wczesnych poezjach Wojtyły, nie tylko nie został porzucony, ale teologicznie opracowany w encyklikach, stał się nauką Kościoła¹⁹².

Być może jest to dobry trop. Niezależnie jednak od tego, skąd pochodzi myśl o roli pracy w Eucharystii, jest ona spektakularnym wyrażeniem przekonania o roli ludzkiej działalności w budowie królestwa Bożego charakterystycznego dla polskiego mesjanizmu.

W cytowanym wyżej punkcie *Sollicitudo rei socialis* pojawia się jednak jeszcze jedna doniosła myśl. Eucharystia z jednej strony możliwa jest dzięki ludzkiej pracy, z drugiej jednak sama umożliwia ludzką wspólnotę. Papież powiada bowiem dalej:

¹⁹¹ C. Norwid, *Fortepian Szopena*, w. 33, 35–38, 41–43, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. 1.

¹⁹² M. Masłowski, *Problemy tożsamości...*, dz. cyt., s. 403.

Chrystus Pan, poprzez Eucharystię [...] jednoczy nas z sobą i jednoczy wzajemnie nas, ludzi, więzią doskonalszą od jakiegokolwiek zjednoczenia w porządku natury; a zjednoczonych rozsyła na cały świat, abyśmy poprzez wiarę i czyny dawali świadectwo Bożej miłości, przygotowując przyjście Jego królestwa i antycypując je, choć jeszcze w cieniu obecnego czasu (SRS 48).

Okazuje się więc, że ludzkość, ofiarowując na ołtarzu swoją pracę, otrzymuje z powrotem w darze wspólnotę. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że to właśnie Eucharystia jest właściwym źródłem solidarności. Krok ten wykonał papież w przemówieniu do młodzieży pod oknem papieskim w Krakowie 10 czerwca 1987 roku, które – jak uważa Zbigniew Stawrowski – było „najgłębszym teologicznie, choć w dużej mierze improwizowanym wykładem tego, czym jest solidarność i jaki jest jej związek z sakramentem Eucharystii”¹⁹³. Papież mówił:

To jest niesłychana solidarność z człowiekiem. Wy się zastanawiajcie nad tym sakramentem. [...] Co to wszystko znaczy, co znaczy ta solidarność Boga z człowiekiem jako początek wszelkiej solidarności człowieka z człowiekiem. Jako początek wszelkiej solidarności ludzkiej¹⁹⁴.

Solidarność między ludźmi jest więc ostatecznie skutkiem i odbłaskiem solidarności między Bogiem a człowiekiem, której najwyższym wyrazem była śmierć Chrystusa, uobecniana sakramentalnie we mszy świętej. Eucharystię można więc nazwać „sakramentem solidarności”. Określenie to zaproponował Janusz Poniewierski w trakcie dyskusji w czasie Dni Tischnerowskich 7 maja 2005 roku.

Eucharystia rodzi bowiem wspólnotę – taką, o jakiej pisał Tischner i nauczał Papież. Jesteśmy razem, otwieramy się na siebie, jesteśmy gotowi „nieść brzemiona” – próbujemy realizować testament Jezusa: „Aby byli jedno...”. Ale Eucharystia jest sakramentem solidarności także i z tego powodu, że gromadzimy się wokół Tego, który ofiarował się za nas, jest z nami – i jest *solidarny*. Przyszedł, żeby nieść nasze brzemiona. Co więcej: został, żeby z nami być i żeby nas ocalić¹⁹⁵.

¹⁹³ Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 447.

¹⁹⁵ *Sakrament wspólnoty. Eucharystia w myśli Jana Pawła II i ks. Józefa Tischnera. Rozmowa z udziałem ks. Adama Bonieckiego, Wojciecha Bonowicza, Janusza Poniewierskiego i ks. Grzegorza Rysia*, „Znak” (2005) 604, s. 73.

Okazuje się więc, że niedoskonała ludzka wspólnota pracy, wytwarzająca materialne warunki sakramentalnej obecności Chrystusa, zostaje w Eucharystii przemieniona przez Niego w doskonałą wspólnotę miłości. Tak jak ludzkie dary zostają przemienione w Boskie Ciało, tak też ludzka wspólnota zostaje podniesiona do nadnaturalnej jedności. Dzięki temu obecność Jezusa w Eucharystii, będąca antycypacją królestwa Bożego, prowadzi do działania w świecie Jego wspólnoty, przygotowującej Jego powtórne przyjście. Prawdziwa solidarność jest więc rezultatem wspólnego bosko-ludzkiego działania; ludzkiego, bo zakłada ludzką pracę, boskiego, bo wymaga boskiego sakramentu.

Ruch Solidarności był niezwykle ilustracją dostrzeżonego przez papieża związku. Nie sposób przecenić roli – psychologicznej, socjologicznej, ale przede wszystkim oczywiście sakramentalnej – celebracji liturgicznych w życiu tego ruchu. Eucharystia najzupełniej dosłownie tworzyła Solidarność. Jak wiadomo, jednym z kluczowych postulatów Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego było przywrócenie transmisji mszy świętej w radiu. „Załogi pracy tego się domagają i z tego społeczeństwo nie zrezygnuje” – mówił Lech Wałęsa podczas rozmów z wicepremierem Mieczysławem Jagielskim. Angażujące wiernych msze święte, obok nużących zebrań, stały się potem jednym z najpowszechniejszych i najważniejszych doświadczeń działaczy Solidarności. Do historii przeszły głęboko poruszające sceny ze mszy świętych odprawianych na terenie Stoczni Gdańskiej i wielu innych zakładów. Papież tak komentował to wtargnięcie liturgii na teren przedsiębiorstw:

Dziwiono się w różnych miejscach [...] że istnieje więź pomiędzy światem pracy a Krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii św. na terenie zakładu pracy. Różni się dziwili. A może nie tylko... może równocześnie odkrywali... Odkrywali zapomniany wymiar całej „kwestii społecznej”. I w ogóle: ludzkiej egzystencji. Praca i Chrystus? Praca i Eucharystia? A jednak tak tutaj było! I słusznie¹⁹⁶.

Do historii przeszedł też obraz ks. Józefa Tischnera sprawującego Eucharystię w Hali Olivia, w której odbywał się zjazd Solidarności. Jego najważniejsze teksty interpretujące doświadczenie Solidarności były zresztą pierwotnie homiliami.

¹⁹⁶ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 495.

Na przykładzie rozważań o Eucharystii kolejny raz widać niezwykle związek łączący nauczanie Jana Pawła II i myśl Józefa Tischnera. Eucharystia jest według obu myślicieli symbolem współpracy człowieka i Boga w realizacji królestwa Bożego w świecie. Ani sam człowiek, ani sam Bóg nie mogą doprowadzić tego dzieła do końca. Potrzebny jest ludzki wysiłek, choćby tak niewielki, jak przygotowanie skromnej materii darów eucharystycznych, wspierany jednak przez łaskę Bożą. Nie sposób teraz określić, czy można mówić o wpływie obu autorów na siebie nawzajem. Trudno też wyrokować, czy ostatecznie źródłem ich eucharystycznej teologii pracy był Norwid, czy anonimowy przedszkolak ze św. Marka. Nie można jednak nie zauważyć, że myśl obu autorów szła dokładnie w tym samym kierunku i zgadzała się nie tylko z tradycją polskiego mesjanizmu, lecz także z realnym doświadczeniem polskiej Solidarności.

10. Mesjanizm, komunizm, liberalizm

Starałem się tu pokazać, że filozofię ks. Józefa Tischnera, nauczanie Jana Pawła II i ruch Solidarności z lat osiemdziesiątych można traktować jako próbę wypowiedzenia i urzeczywistnienia wielkiej mesjańskiej idei budowy królestwa Bożego na ziemi. Idea ta nie była wyrażana wprost, ukrywała się w trudnych filozoficznych analizach pracy, w zawiłych teologicznych rozważaniach eschatologicznych i w mozolnej praktyce działań związkowych. Im większy jednak dystans dzieli nas od tamtych czasów, tym wyraźniej widać, że tym ludziom nie chodziło po prostu o naśladowanie Zachodu, liberalne reformy i ciepłą wodę w kranach, lecz o to, by praca stawała się drogą do Boga, wspólnota odbijała wewnętrzne życie Trójcy Świętej, a Solidarność zapoczątkowała wielką przemianę Europy i świata.

Jak się okazuje, myśl Tischnera i nauczanie Jana Pawła II łączy sieć skomplikowanych związków i wzajemnych inspiracji. Prawdą jest, że podejście Tischnera było bardziej filozoficzne, a podejście Jana Pawła II bardziej teologiczne, ale prawdą jest też, że Tischner wskazywał na konieczne dopełnienie filozofii przez prawdę religijną, a papież wyprowadzał filozoficzne wnioski z objawienia. Ich rozważania tworzą więc nachodzące na siebie kręgi. Jan Paweł II w jednym z listów do Tischnera pisał: „jest rzeczą jasną, że filozofia człowieka powstaje z «bólów» człowieka, aby służyć człowiekowi – spotykając się z Teologią i oddając jej ostatnie słowo (jest to również słowo naj-

głębsze)”¹⁹⁷. Wydaje się, że papież sformułował tu wprost wspólną dla nich obu metodologię: filozofia ma prowadzić do teologii, która przynosi ostateczne i najgłębsze odpowiedzi. Obaj autorzy przyjmowali więc bardzo współczesny, postsekularny model filozofowania.

Rozważane tu pytanie o mesjanizm Jana Pawła II i Tischnera jest w istocie pytaniem o aktualność przesłania Solidarności. Jeśli bowiem chodziło im tylko o wyjście z realnego socjalizmu, to rzeczywiście po 1989 roku żyjemy już w Rzeczypospolitej Papieskiej i w etycznej demokracji Tischnera. Podobnie Solidarność, jeśli była tylko ruchem sprzeciwu wobec komunizmu, to dziś, po jego upadku, przestała mieć już jakiegokolwiek znaczenie. Jeśli jednak papieżowi i Tischnerowi chodziło o pozytywną zmianę społeczną, gospodarczą i polityczną, nie tylko odrzucającą komunizm, lecz także wkraczającą poza sekularną nowoczesność, to projekt Solidarności pozostaje dziś aktualny niemal tak samo jak trzydzieści pięć lat temu.

Chciałbym teraz zilustrować współczesny spór o aktualność teorii i praktyki dwoma przykładami. Ks. Alfred Wierzbicki, choć starannie wystrzega się przypisywania papieżowi jakichkolwiek związków z polskim mesjanizmem, bardzo wyraźnie dostrzega, że zarówno nauczanie papieża, jak i Solidarność nie tylko były odpowiedzią na komunizm, lecz także pozostają wyzwaniem dla liberalizmu.

Doniosłość dziejowa Solidarności – powiada – polega na podjęciu etycznych i religijnych pytań, które zostały wyparte ze sfery publicznej zarówno w społeczeństwie poddanym opresji totalitarnego państwa komunistycznego, jak i w społeczeństwie dobrobytu krajów zachodnich¹⁹⁸.

Oznacza to, że upadek komunizmu nie powinien być osłabić impulsu Solidarności, lecz przeciwnie, pozwolić na jego pełną realizację. Zdaniem Wierzbickiego

Jan Paweł II patrzył na doświadczenie Solidarności i jej przedłużenie w wydarzeniach 1989 roku jako na „laboratorium” Europy odzyskującej swą tożsamość. [...] Znaczenie Solidarności nie ogranicza się bynajmniej do obalenia komunizmu jako jednego

¹⁹⁷ List Jana Pawła II do ks. Józefa Tischnera z 11 grudnia 1978 roku, cyt. za: W. Bonowicz, *Dwie wolności...*, dz. cyt.

¹⁹⁸ A. M. Wierzbicki, *Polska Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 44.

z systemów totalitarnych, lecz ma ono charakter uniwersalnej lekcji człowieczeństwa. [...] Nie może więc dziwić to, że po upadku komunizmu spór o demokrację stał się sporem o wartości¹⁹⁹.

Okazuje się więc, że spory o kształt życia publicznego i miejsce religii w społeczeństwie po 1989 roku można traktować jako kontynuację impulsu Solidarności. O ile jednak polskie laboratorium w latach osiemdziesiątych dawało nadzieję na jakies rezultaty, o tyle w latach dziewięćdziesiątych przynosiło raczej same rozczarowania.

Inny pogląd na aktualność teoretycznego i praktycznego dziedzictwa Solidarności formułuje Jarosław Gowin, autor bliski zarówno Solidarności, jak i papieżowi oraz oczywiście Tischnerowi. Dostrzega on z pewnym zakłopotaniem, że inspiratorzy i praktycy Solidarności formułowali program alternatywny nie tylko wobec sowieckiego komunizmu, lecz także wobec zachodniego liberalizmu. *Laborem exercens* krytykowała symetrycznie socjalizm i kapitalizm, *Etyka solidarności* zawierała postulat przeniknięcia porządku politycznego przez etykę, a projekt Samorządnej Rzeczypospolitej zmierzał w kierunku oryginalnej formy ustroju społeczno-gospodarczego. W końcu jednak, jak pisze Gowin,

duchowi ojcowie Solidarności zauważyli utopijność idei trzeciej drogi. Jan Paweł II *expressis verbis* skrytykował tę ideę w kolejnej ze swych encyklik społecznych: *Sollicitudo rei socialis*, by w następnej – *Centesimus annus* – udzielić poparcia gospodarce wolnorynkowej. Ks. Tischner w swych pismach z lat dziewięćdziesiątych nie nawiązywał do rozwiniętej w poprzednich dekadach „filozofii pracy”, lecz stał się propagatorem liberalizmu i entuzjastycznym zwolennikiem reform Balcerowicza²⁰⁰.

Gowin sugeruje więc, że intelektualni przywódcy Solidarności w końcu opamiętali się i potraktowali ją tylko jako odpowiedź na komunizm, a nie alternatywę dla liberalizmu. Papież miał zrezygnować z formułowania konkurencyjnych wobec liberalnej demokracji projektów, Tischner zaangażował się w nową rzeczywistość, a nowy dominujący model pozostał bez zwodniczych alternatyw. To, co ożywiało wyobraźnię całego pokolenia zaangażowanego w Solidarności, nagle zostało uznane za śmieszny rekwizyt dawnych czasów.

¹⁹⁹ Tamże, s. 49.

²⁰⁰ J. Gowin, *Kościół a „Solidarność”, [w:] Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, red. D. Gawin, Warszawa 2002, s. 35.

Nie sposób jednak, moim zdaniem, wykazać istotnych zmiany w nauczaniu społecznym papieża. Nie było żadnej nieciągłości między *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*. Nie było też żadnej zmiany w przesłaniu Jana Pawła II kierowanym do Polaków. Mało tego, w pielgrzymkach po 1989 roku papież wreszcie zaczął mówić wprost, że rewolucja Solidarności miała być tylko pierwszym etapem budowy w Polsce nowego porządku. Potężnym gestem, który jednak przeszedł zupełnie bez echa, było ponowne uroczyste wezwanie Ducha Świętego, by „odnowił oblicze tej ziemi”²⁰¹. O ile w 1979 roku Duch Święty miał pomóc rozprawić się z komunizmem, o tyle w 1991 roku miał wspierać Polaków w konfrontacji z liberalizmem.

To nie papież się zmienił, lecz zmienili się Polacy. Po upadku komunizmu przestaliśmy już mieć ochotę na jakiegokolwiek teologiczno-polityczne eksperymenty. Nie chcieliśmy już kontynuować misji Solidarności ani słuchać papieża. Nowy program papieski, zarysowany wyraźnie podczas pielgrzymki z 1991 roku, został po prostu odrzucony. Potem co prawda uznawaliśmy Jana Pawła II za wybitną postać, ale należąca tylko do historii zmagania z komunizmem. Krzysztof Mazur w pamiętnej tece „Pressji” wydanej z okazji beatyfikacji Jana Pawła II, pisał:

Możemy być z siebie dumni, bo udało nam się nie przejąć za bardzo papieskim nauczaniem, udało nam się nagiąć jego niewygodne słowa do własnych słabości, z czasem wygasić w sobie żar, który w nas rozpałił. Najczęściej zaś zapomnieć, przemilczeć, wyprzeć. Tak, udało się nam. Zabiliśmy Proroka²⁰².

Mazur przypominał, jak podczas papieskiej pielgrzymki w 1991 roku najwybitniejsi polscy intelektualiści odprawili Jana Pawła II. Czesław Miłosz i Leszek Kołakowski w swoich szokujących dziś komentarzach do wypowiedzi papieskich publikowanych w „Gazecie Wyborczej” dostrzegli w nich groźbę teokracji i nowego totalitaryzmu. Papież bardzo boleśnie odebrał tę niesprawiedliwą krytykę. W książce *Przekroczyć prób nadziei* pisał:

Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce wybrałem jako temat homilii dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy programu oświeceniowego po-

²⁰¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 756.

²⁰² K. Mazur, *Zabiliśmy Proroka. Jak odrzuciliśmy nauczanie Jana Pawła II*, „Pressje” (2011) 24, s. 18.

czytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu staje się dla tej mentalności *persona non grata*²⁰³.

Za wypowiedziami Miłosza i Kołakowskiego przyszła fala krytycznej wobec nauczania papieskiego publicystyki. Powszechnie przyjęto pogląd, że o ile Jan Paweł II sprawdził się jako przywódca narodu walczącego z komunizmem, o tyle nie nadaje się do roli nauczyciela życia w liberalnej demokracji. Ci, którzy nie chcieli się dołączyć do ataków na papieża, wybierali często taki sposób interpretacji jego nauczania, który dawał się pogodzić z podstawowymi zasadami nowego porządku²⁰⁴.

Papież jednak z uporem i do końca wracał w swoim nauczaniu do alternatywy wobec świeckiej nowoczesności. Wracał też do dziedzictwa Solidarności, którą uważał za kluczowe dla Polaków doświadczenie pokazujące możliwość prawdziwej transformacji. Na przykład w 1999 roku w Sopocie tak mówił o powstaniu Solidarności:

Było to przełomowe wydarzenie w historii naszego Narodu i dziejach Europy. [...] Nie wolno nam tego nigdy zatrzeć w naszej pamięci. To wydarzenie należy do naszego dziedzictwa narodowego. [...] Jesteśmy zatem wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego. Do budowania „cywilizacji miłości”. [...] Przyszłości nie da się zbudować bez odniesienia do źródła wszelkiej miłości, jakim jest Bóg²⁰⁵.

Polska Solidarność według papieża nie była więc tylko odpowiedzią na realny socjalizm, lecz jednym ze spektakularnych momentów w powszechnym procesie budowania nowej cywilizacji. Upadek socjalizmu powinien prowadzić nie do porzucenia, lecz zwiększenia wysiłków na rzecz ewangelicznej przemiany świata.

Inaczej sprawa wygląda z ks. Tischnerem. W tym wypadku, niestety, Gowin wydaje się mieć rację. Choć Tischner zapewniał, że chwila, w której zapomnielibyśmy o dziedzictwie Solidarności „byłaby chwilą naszego samobójstwa”²⁰⁶ i zapowiadał, że „po konfrontacji chrześcijaństwa z komunizmem

²⁰³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 60.

²⁰⁴ Zob. A. Mrówczyński-Van Allen, A. Riches, *Jeśli nie w Polsce, to nigdzie. Jan Paweł II przeciwko entropii sekularnego rozumu i liberalnej polis*, tłum. J. Grodniewicz, K. Kleczka, P. Rojek, „Pressje” (2012) 29, s. 86–111.

²⁰⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 1019.

²⁰⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 6.

czeka chrześcijaństwo nowa konfrontacja z liberalizmem”²⁰⁷, to jednak po 1989 roku nieoczekiwanie uznał, że realna polska liberalna demokracja jest właśnie urzeczywistnieniem celów Solidarności i najpełniejszą realizacją ideałów chrześcijaństwa. Michał Łuczewski ostatnio bardzo surowo oceniał ten zwrot:

W roku 1989 Tischner porzucił dotychczasową drogę. Z najbardziej aktywnego promotora katolickiej nauki społecznej przemienił się w jednego z najbardziej aktywnych promotorów liberalizmu. Historia jego osobistych zmagania jest zatem historią zmagania między katolicką nauką społeczną a liberalizmem i – szerzej – nowoczesnością²⁰⁸.

Co ciekawe, sam Tischner traktował swoje zaangażowanie w nowy porządek jako naturalną kontynuację swoich wcześniejszych przekonań. Słynna stała się jego zaskakująca wypowiedź, w której uzasadniał swoje czynne wsparcie dla liberalnej partii Unii Wolności: „Zanim była reforma Balcerowicza, była moja filozofia pracy i etyka solidarności. [...] Jestem w jakimś stopniu u jej korzeni. Tego się trudno wyprzeć”²⁰⁹. Jak sądzę, jeśli można mówić tu o jakiejś kontynuacji, to co najwyżej pierwszych dwóch aspektów filozofii pracy Tischnera. Liberalne reformy można uznać co najwyżej za próbę przywrócenia właściwej składni pracy. Nie oznacza to jednak pełnego uzdrowienia pracy. W realnym liberalizmie praca, choć rzadziej bywa bezsensowna, jest nieraz nie bardziej beznadziejna niż w realnym socjalizmie. Dawniej bezsens wynikał z braku porozumienia między ludźmi, dziś beznadzieja bierze się z niewłaściwego rozeznania celów. Ten wątek prawdy i nadziei, kluczowy dla dawnej filozofii pracy Tischnera, został gdzieś zagubiony w transformacji.

Wygląda więc na to, że po 1989 roku drogi Jana Pawła II i Józefa Tischnera po prostu się rozeszły. Łuczewski interpretuje różnicę między nimi, odwołując się do znanego pojęcia Erica Voegelina: o ile papież wciąż zachowywał przekonanie o istnieniu niezrealizowanego transcendentnego ideału, o tyle Tischner miał dokonywać klasycznej immanentyzacji eschatonu. Biorąc jednak pod uwagę, że mesjanizm słusznie zaciera różnicę między doczesnością a eschatologią, co według Voegelina kwalifikuje się chyba od razu jako

²⁰⁷ Tamże, s. 214.

²⁰⁸ M. Łuczewski, *Revolution of what? Liberalism after 1989*, przeł. A. Rosman, „Radical Orthodoxy” 2015, w druku. Dziękuję autorowi za udostępnienie mi polskiej wersji tego tekstu.

²⁰⁹ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 164.

immanentyzacja eschatonu, użycie tego pojęcia wydaje się nie na miejscu. Sądzę, że różnicę między Janem Pawłem II a Tischnerem łatwiej zrozumieć, odwołując się na przykład do różnicy między Lwem Trockim a Józefem Stalinem. Obaj ci rewolucjoniści pragnęli realizacji projektu komunistycznego – różnica między nimi polegała na tym, że Stalin uznał, iż udało się go już urzeczywistnić w państwie sowieckim, a Trocki zamierzał kontynuować rewolucję, nie tylko przenosząc ją do innych krajów, lecz także pogłębiając zmiany w samym Związku Radzieckim. Wydaje się, że Jan Paweł II był właśnie chrześcijańskim permanentnym rewolucjonistą, a Józef Tischner okazał się w istocie biurokratycznym kontrrewolucjonistą.

Po 1989 roku doszło więc do rozpadu mesjańskiej trójcy. Polacy poszli raczej za Tischnerem, Miłoszem i Kołakowskim niż za Janem Pawłem II, który okazał się ostatnim stróżem dziedzictwa Solidarności. Zanim jednak to się stało, papież i Tischner w napiętym milczeniu wspólnie oglądali tworzących Solidarność Polaków we włoskiej telewizji. Do historii przeszły powtarzane wielokrotnie ujęcia, przedstawiające robotników uczestniczących we mszy świętej na terenie stoczni. Zdjęcia te musiały zrobić na papieżu wielkie wrażenie, bo często się do nich odwoływał w swoich wystąpieniach. „Obrazy, jakie w 1980 roku obiegały świat – mówił w 1983 roku – chwytają za serce i dotykały sumienia”²¹⁰. „Widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii świętej na terenie zakładu pracy budził zdziwienie, ale także podziw i szacunek” – wspominał w 1987 roku²¹¹. To właśnie obraz polskich robotników uczestniczących we mszy w pracy jest najlepszym symbolem i podsumowaniem idei Solidarności. Praca łączy się tu z religią, człowiek łączy się z Bogiem, ludzie łączą się ze sobą, a źródłem i szczytem całego życia okazuje się Eucharystia. Obraz modlących się robotników jest jednak nie tylko symbolem Solidarności, lecz także symbolem tego, czym właściwie jest chrześcijaństwo. Solidarność nie była bowiem niczym więcej i niczym mniej niż jedną z prób jego urzeczywistnienia.

²¹⁰ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 259.

²¹¹ Tamże, s. 495.