



PRACA, WOLNOŚĆ, SOLIDARNOŚĆ



PRACA, WOLNOŚĆ, SOLIDARNOŚĆ

XIX Dni Jana Pawła II



2024

PRACA, WOLNOŚĆ, SOLIDARNOŚĆ

redakcja naukowa

Ewa Laskowska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2025

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Grzegorz Hołub, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Korekta

Dawid Klimowski

Projekt okładki

Wojciech Regulski

Utwór ten dostępny jest na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-095-3 (druk)

ISBN 978-83-8370-096-0 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700960>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

WSTĘP

Teksty zebrane w niniejszym tomie są owocem XIX edycji Dni Jana Pawła II, która miała miejsce w Krakowie w dniach 18–21 listopada 2024 roku. Treść rozdziału prof. dra hab. Zbigniewa Stawrowskiego została przedstawiona na kilka dni przed głównymi wydarzeniami, podczas wykładu na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie 14 listopada 2024 roku. Analizy zawarte w rozdziale dr hab. Teresy Grabińskiej, prof. AWL zostały zaprezentowane podczas panelu dyskusyjnego, który odbył się w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. Świętej Rodziny z Nazaretu w Krakowie, organizowanego przez Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio” 18 listopada 2024. Trzy z prezentowanych w niniejszej publikacji rozdziałów zostały wygłoszone na konferencji naukowej na Uniwersytecie Ignatianum 19 listopada 2024 – są to teksty dr hab. Jolanty Dudek, prof. UJ, dra hab. Mirosława Lakomy, prof. UIK oraz dra Dariusza Dańkowskiego SJ. W trakcie głównej sesji naukowej, która odbyła się 21 listopada 2024 w Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, zaprezentowali swoje referaty ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, prof. Rocco Buttiglione, George Weigel oraz prof. Aleksander Surdej.

ks. Robert Tyrała

 <https://orcid.org/0000-0003-3659-4173> • robert.tyrala@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

SŁOWO NA OTWARCIE GŁÓWNEJ SESJI NAUKOWEJ

Magnificencjo, Panie Rektorze Uniwersytetu Jagiellońskiego, Magnificencje, drodzy Rektorzy uczelni wyższych – organizatorzy Dni Jana Pawła II w Krakowie, Członkowie Komitetu Organizacyjnego, drodzy Profesorowie i Studenci, Czcigodni Księża i Ojcowie, Panie i Panowie, Prelegenci i Słuchacze naszej sesji, także uczestnicy online.

„Praca, wolność, solidarność” – to temat przewodni tegorocznej edycji Dni Jana Pawła II i dokładnie ten temat wpisuje się jako znak czasu w dzisiejszą perspektywę świata. Cieszę się bardzo, że go podejmujemy oraz szukamy odpowiedzi na trudne pytania i od nich nie uciekamy. Dziękuję wszystkim prelegentom dzisiejszej sesji naukowej. To wyjątkowa okazja, że podczas tej sesji spotykają się światy nauki i polityki, a także jakościowego dziennikarstwa. To nie przypadek, gdyż wszystko, o czym będzie mowa, bardzo bliskie było Janowi Pawłowi II. W każdej sytuacji codziennego życia służył Bogu i człowiekowi. Nie uchylał się od trudnych pytań i poszukiwał mądrości oraz prawdy. W prawdzie stał do ostatnich chwil, dając nam poruszającą lekcję miłości, pokory, godności ludzkiego życia do końca oraz bezgranicznego zawierzenia Bogu w cierpieniu. On był człowiekiem wielkiej i wytężonej pracy, ale był w tym wszystkim wolny i co więcej – solidarny z każdym człowiekiem.

12 czerwca 1987 roku w Gdańsku, podczas swojej kolejnej pielgrzymki do Polski, papież Jan Paweł II w homilii wygłoszonej do wieluset tysięcznego tłumu wiernych nawiązał do symbolicznych krzyży – Pomnika Poległych Stoczniowców i fragmentu wyrzytego tam psalmu. Całość przemówienia koncentrowała się na, wielorako ujmowanej, kwestii „pracy”. Powiedział wówczas: „Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem,

we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemień dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności”. Te słowa wypowiedziane prawie 40 lat temu są nadal aktualne i to nie tylko w polskiej, ale światowej rzeczywistości. Tak bardzo potrzeba wspólnoty i jej budowania. Nie myślenia w kategoriach „tylko dla siebie i o sobie”, ale w kategoriach „my i to razem”.

Podczas inauguracji nowego roku akademickiego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II wykład wygłosił kard. Grzegorz Ryś, metropolita łódzki i jeden z ojców synodalnych. Opowiadał nam o tym, czego dotyczy synod w Rzymie, a było to w połowie jego obrad w dniu 16 października 2024 roku, kolejnej rocznicy wyboru kard. Karola Wojtyły na papieża. Mówił, że jesteście Kościołem

który podejmuje rozeznawanie wspólnotowe, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o misję, kiedy pytamy: Co mamy zrobić? Na uniwersytecie to pytanie dawno ma swoją odpowiedź, znam tę odpowiedź: EUNTES DOCETE! Ale jeśli trzeba by było podjąć refleksję, jak tę misję realizować, to Synod powinien to rozeznawać wspólnotowo. W tym rozeznawaniu wspólnotowym liczy się każdy. Lud Boży nie jest nigdy prostą sumą ludzi ochrzczonych. Jest raczej „my” Kościoła. Papieski Uniwersytet nie jest prostą sumą uczonych i studentów. Jest jakimś „my”. Potraficie je zdefiniować, potraficie je opisać, ale konkretnie, co składa się na to „my”? Co będzie, jeśli nie będzie takiej świadomości tego „my”?

Być może i ta sesja jest okazją do tego, by poszukiwać owego „my” w kontekście wszystkich naszych krakowskich i małopolskich uczelni. Bo to z tej jedności, z tej wspólnoty naszych uczelni powstało dzieło, jakim są Dni Jana Pawła II, i te dni ową jedność umacniają. Ale teraz jest pytanie, przed którym stoimy: jak być dzisiaj wspólnotą i jednością, w zmieniającym się świecie, także i w sytuacji, gdy zdaje się on gubić wartości, które są jego fundamentem?

Życzę wszystkim Państwu owocnych przemyśleń i wniosków po dzisiejszej sesji naukowej. Życzę odczuwania także tego „my” uniwersyteckiego świata. Dziękuję komitetowi organizacyjnemu XIX edycji Dni Jana Pawła II, na czele z o. prof. Jarosławem Kupczakiem OP, za organizację i szansę – dla nas wszystkich – na spotkanie, jak zawsze, *fides et ratio*. Bo to nasze zadanie i odpowiedzialność tu i teraz.

Rocco Buttiglione

 <https://orcid.org/0009-0005-0662-5380>

Papieski Uniwersytet Laterański

 <https://ror.org/05sd29c29>

NIEDOKOŃCZONA REWOLUCJA?

Temat, który zostanie poruszony, to niedokończona rewolucja. Chodzi oczywiście o rewolucję Jana Pawła II. Do jakiej rewolucji wzywał Papież i w jakim sensie możemy powiedzieć, że jest to rewolucja niedokończona? Zaczniemy od jego słów. W dniu swojego wyboru, w swoim pierwszym orędziu *Ubi et Orbi* Jan Paweł II zaprosił ludzi, aby się nie bali, nie bali się obecności i miłości Chrystusa w życiu jednostek i narodów:

Nie lękajcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Dla Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie lękajcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden to wie!¹.

Kilka miesięcy później, podczas swojej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny, kontynuował i wyjaśnił te słowa:

Kościół przyniósł Polsce Chrystusa—to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa

¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie mszy św. rozpoczynającej uroczystości pontyfikatu*, 22.10.1978, <https://mateusz.pl/JPII/habemus/hpapam3.htm>.

zrozumieć dziejów Polski—przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia².

Co dokładnie wnosi obecność Chrystusa do historii narodu? Jaki dar ona wnosi? Jest to tajemnica miłości Chrystusa, dzięki której wielu staje się jednością, uczy się myśleć o sobie i żyć nie własnym interesem, ale świadomością komunii z Chrystusem i ze sobą nawzajem. W ten sposób rodzi się nowy człowiek i razem rodzą się wspólnoty ludzkie, rodziny i narody.

Kilka dni później w Auschwitz św. Jan Paweł II rozpoczął homilię słowami z Pierwszego Listu św. Jana: „To jest zwycięstwo nasze, wiara nasza”³. Mowa tu o metodzie walki, która głęboko zmienia losy ludzi, rodzin i narodów; metoda walki, z którą żadna ludzka potęga nie może wygrać, ponieważ angażuje w ludzką historię zwycięską chwałę samego Boga: wiarę, a wraz z nią nadzieję i miłość Chrystusa. Pamiętam, jak Józef Tischner powiedział mi: „Nic nie może być jak dawniej. Musi się coś wydarzyć. Nie wiem co, ale coś musi się stać”. Nieco ponad rok później Lech Wałęsa przeskoczył przez bramę Stocznii Gdańskiej i rozpoczęła się epopeja „Solidarności”.

Co taki ruch polityczny jak „Solidarność” ma wspólnego ze św. Janem Pawłem II i wiarą chrześcijańską? Być może to, że św. Jan Paweł II wzywał do buntu przeciwko komunizmowi i włączył się w ogólnoswiatową walkę między komunizmem a kapitalizmem?

Tak myśli wielu ludzi, którzy nie pojmują tego, co wydarzyło się w tamtych dniach, i rozumieją przesłanie św. Jana Pawła II w powierzchownym sensie politycznym. W rzeczywistości chrześcijańskie przesłanie jest głęboko polityczne, ale jego polityczność jest na innym poziomie niż walka między partiami i mocarstwami tego świata; jest na poziomie, na którym kształtuje się sumienie ludzi i narodów. Jan Paweł II wzywał Polaków, aby żyli miłością Chrystusa do siebie nawzajem i w ten sposób ukonstytuowali się jako wolni ludzie i jako naród. Nowoczesna doktryna polityczna od Hobbesa do Hegla wyjaśnia, że ludzie mogą być trzymeni razem tylko przez władzę. Każdy człowiek dąży do własnego egoistycznego interesu, którystawia go przeciwko innym ludziom.

2 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, 2.06.1979, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 23.

3 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Świętej odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, Oświęcim-Brzezinka*, 7.06.1979, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 154.

Współpraca społeczna jest możliwa tylko wtedy, gdy wyższa siła o nieodpartej mocy narzuca ludziom zasadę współpracy i w ten sposób trzyma ich razem. Zasadą społeczeństwa politycznego jest siła. Kultura zachodnia również zna wariant tej zasady. Nie siła, ale dobrze pojęty interes każdej osoby trzyma społeczeństwo razem: rynek. Rynek jest jednak dostępny tylko dla tych, którzy mają coś do sprzedania, a następnie kupienia. Dla niego liczy się to, co ma się do sprzedania lub jest się w stanie kupić. Wdowy, sieroty, osoby starsze, chorzy, jednym słowem – słabi, nie mają dostępu do rynku. To jest to, co papież Franciszek nazywa „społeczeństwem marnotrawstwa”⁴, w którym każdy ma tyle samo praw, co władzy, a ci, którzy nie mają władzy, nie mają żadnych praw.

Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny św. Jan Paweł II zaproponował inną zasadę współżycia obywatelskiego i ładu społecznego: miłość Chrystusa, która sprawia, że wielu staje się jednym, czyli staje się wspólnotą i potrafi tę wspólnotę zorganizować i prowadzić zgodnie z zasadą dobra wspólnego. Dobro wspólne nie jest sumą partykularnych interesów ani dóbr każdej jednostki. Dobro wspólne jest dobrem ludzi, którzy w swojej samoświadomości obejmują dobro innych wraz z własnym dobrem w taki sposób, że nie mogą zdefiniować swojego dobra bez uwzględnienia w nim również dobra innych. Brazylijska piosenka, którą śpiewano, gdy byłem młody, *Balada da caridade*, mówi o tym bardzo dobrze:

Como posso ser feliz
Se ao pobre meu Irmão
Eu fechei meu coração
Meu amor eu recusei?

Jak mogę być szczęśliwy,
Jeśli dla mojego biednego brata
Zamknąłem swe serce.
Moją miłość odrzuciłem?

Miłość Chrystusa tworzy nowego człowieka, który nie może zdefiniować swojego dobra bez włączenia do niego, w uporządkowany sposób i w koncentrycznych kręgach, swoich rodziców, braci i siostr, żony i dzieci, krewnych, przyjaciół, współobywateli, rodaków i ostatecznie całej ludzkości.

Jan Paweł II wzywał Polaków do ponownego odkrycia poczucia tożsamości narodowej w chrzcie świętym i w dzieleniu się tym sposobem bycia człowiekiem,

4 Franciszek, *Przemówienie do uczestników konferencji z okazji trzeciej rocznicy encykliki „Laudato si”*, 6.06.2018, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 39 (2018) nr 8–9, s. 35.

który rodzi się z wiary. Częścią tego sposobu bycia człowiekiem, tej chrześcijańskiej praktyki osoby ludzkiej, jest zdolność do regulowania życia swojej społeczności poprzez dialog o wspólnym dobru, a nie poprzez przemoc i oszustwo. To właśnie z tego chrześcijańskiego obrazu osoby ludzkiej narodziła się idea solidarności. Jest to roszczenie narodu do swobodnego decydowania o własnym losie. Solidarność jest świecką wersją komunii⁵.

Ukazuje się teraz wyraźniej polityczny charakter przesłania św. Jana Pawła II: nie wzywa on do budowania partii, ale raczej do budowania ludu, do bycia ludem. Jest to przesłanie głęboko polityczne i trudne do zrozumienia w kategoriach polityki tego świata. Można powiedzieć, że w pewnym sensie jest ono przeciwne wobec wszystkich lub większości rządów tego świata, których celem nie jest budowanie ludów ani narodów, ale raczej anonimowych mas, którymi można zarządzać poprzez politykę, ekonomię i przemysł rozrywkowy.

Apel św. Jana Pawła II nie był apelem przeciwko komukolwiek. Nawet nie przeciwko totalitarnemu reżimowi komunistycznemu. Zamiast tego był to apel o bycie narodem, o czerpanie z pamięci o historii narodu i z obecnego doświadczenia solidarności, a także komunii chrześcijańskiej, energii potrzebnej do odzyskania swojej roli i praw jako narodu. Wszyscy wiemy, co wydarzyło się w tamtych latach w Polsce i na całym świecie. Przez wiele lat naród i władza stały naprzeciw siebie. Naród walczył orężem prawdy i odwoływał się do sumienia przeciwnika, bez przemocy, bez rozlewu krwi. Jedyną przelaną krwią była ta naszych męczenników, a wspominamy tutaj błogosławionego Jerzego Popiełuszkę. W końcu niemożliwe stało się możliwe: władza ustąpiła.

Apel św. Jana Pawła II był skierowany nie tylko do Polski. Był skierowany do całej Europy. Zapraszał Europę do odkrycia siebie na nowo, do odnalezienia korzeni swojej tożsamości kulturowej we własnym chrzcie. Nie należy tego rozumieć w sensie konfesyjnym. Wiara chrześcijańska, która staje się kulturą, odciska w świadomości Europejczyka pewien obraz człowieka. Jest to obraz człowieka, który nie jest tylko egoistyczną jednostką, ale który uznaje, że został stworzony dla wspólnoty z innymi ludźmi i kładzie na szali własną wolność w relacji z innymi ludźmi, budując wspólnotę. Nawet ci w historii Europy, którzy buntowali się przeciwko Kościołowi, a nawet ci, którzy sprzeciwiali się chrześcijaństwu, nosili ten obraz w swoich sercach. Oświecenie, które na wiele sposobów leży u podstaw systemów instytucjonalnych współczesnych demokracji, było buntem przeciwko Kościołom w imię zasad chrześcijańskich, które Kościoły w swojej konkretnej rzeczywistości historycznej zdradziły⁶. Dlatego papież, który z mocą prosił narody, by otworzyły drzwi swoich serc Chrystusowi, był

5 Por. J. Tischner, „Etyka solidarności” oraz „Homo sovieticus”, Kraków 2018.

6 Por. Jan Paweł II, list apostolski *Tertio millennio adveniente*, 33.

również papieżem, który z wielką pokorą i przekonaniem prosił o przebaczenie za grzechy Kościoła⁷.

Przesłanie Jana Pawła II było skierowane poza granice Polski i Europy do wszystkich ludzi. Niewielu podkreśla fakt, że w latach jego pontyfikatu upadły nie tylko komunizm, ale także autorytarne reżimy „bezpieczeństwa narodowego” w Ameryce Łacińskiej i innych częściach świata. Wielka fala nadziei i demokratycznych przemian ogarnęła narody ziemi⁸. Jan Paweł II wezwał również do nowego sojuszu wolnego rynku i solidarności. Wolny rynek jest najlepszym sposobem regulowania transakcji gospodarczych w sposób zarówno skuteczny, jak i wolny. Jest on jednak, jak powiedział przyjaciel św. Jana Pawła II Michael Novak, jedną z instytucji wolnego społeczeństwa, ale nie jedyną⁹. Dlatego potrzebuje sojuszu z solidarnością.

Rewolucja ducha, do której wzywał św. Jan Paweł II, osiągnęła imponujące rezultaty, które zmieniły świat, w którym żyjemy. W Polsce reżim policyjnej kontroli, totalitarnych represji i ubóstwa został obalony, a Polacy cieszą się teraz wysokim poziomem wolności i dobrobytu. Wiele narodów w Europie środkowej i wschodniej odzyskało wolność, radykalnie poprawiło swoje standardy życia i dołączyło do Unii Europejskiej, która zjednoczyła dużą część naszego kontynentu. Na świecie globalizacja przyniosła ogromne korzyści: duża część ludzkości wydostała się z zacofania i głodu, a w ciągu zaledwie kilku lat osiągnęła ważne gospodarcze i społeczne kamienie milowe. Mamy powody do zadowolenia. A może jednak nie? Zadajemy sobie pytanie: to drzewo wydało wiele owoców, ale jak bardzo jego korzenie wzmocniły się lub osłabiły?

Nasze demokracje są skorodowane przez błędną polaryzację, która systematycznie stawia jedną stronę narodu przeciwko drugiej. Poszukiwanie wspólnego dobra, które musi koniecznie obejmować dobro drugiego, tego, który myśli inaczej niż ja i musi przejść przez swoje sumienie, zostało zastąpione walką na śmierć i życie, aby zapewnić sobie władzę przeciwko drugiemu. Niektórzy chcą narzucić swoje wartości siłą. Inni widzą w narzucaniu wartości zaprzeczenie wolności. Walka polityczna została zredukowana do wzajemnego oczerniania i zapraszania do walki.

Wydaje się, że jedność między ludźmi można osiągnąć jedynie poprzez walkę, a nie poprzez cierpliwe wspólne poszukiwanie prawdziwego wspólnego dobra, to jest: poszukiwanie dobra w prawdzie. Kryzys idei prawdy niesie za sobą śmierć polityki. Każdy ma swoją własną prawdę i nie może ani nie chce jej ar-

7 Por. Jan Paweł II, bulla *Incarnationis mysterium*, 11.

8 Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2007 (Spectrum).

9 Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Syryjczyk, Kraków 1986 (Biblioteka Polityki Polskiej).

gumentować, po prostu próbuje ją narzucić siłą. Autentyczna demokracja jest natomiast możliwa tylko dzięki metodzie dialogu i cierpliwemu poszukiwaniu prawdy o dobru wspólnym. Dialog ten jest jednak możliwy tylko wtedy, gdy drugi człowiek jest dla drugiego dobry i chce budować dobro wspólne, które przechodzi również przez uznanie jego sumienia. Św. Jan Paweł II zaprasza nas do afirmacji prawdy metodą wolności¹⁰.

W ten sposób rewolucja ducha pozostała niedokończona i istnieje ryzyko, że zostanie przekształcona w nową formę totalitaryzmu. Jeśli spojrzemy na nasz kontynent, zobaczymy, że wielki projekt budowy nowej Europy zakończył się klęską. Chcieliśmy chrześcijańskich wartości w konstytucji i ich nie otrzymaliśmy. Chcieliśmy ich, jak już wyjaśniliśmy, nie z powodów konfesyjnych, ale aby dać Europie solidną podstawę kulturową, aby potwierdzić chrześcijański obraz osoby ludzkiej, który leży u podstaw naszej kultury. W tym obrazie zbiegają się z chrześcijaństwem wielka filozofia grecka, prawo rzymskie i, jak widzieliśmy, także dziedzictwo oświecenia. Nie mieliśmy ich. Chcieliśmy konstytucji. Tego też nie dostaliśmy. Bóg zaoferował nam szansę ukonstytuowania się jako naród europejski, a my, Europejczycy, powiedzieliśmy „nie”. Istnienie tego narodu zaczyna się od uznania faktu, który jest darem: jesteśmy powołani do bycia razem i do bycia częścią siebie nawzajem.

Każdy może tłumaczyć ten fakt tak, jak uważa za stosowne; jeśli jednak go nie uznajemy, nie jesteśmy częścią ludu. Prawo rynku, wymiana ekwiwalentów, suma indywidualnych egoizmów nie wystarczą, by stworzyć naród. Posłuchajmy głosu poety Thomasa S. Eliota:

When the Stranger says: "What is the meaning of this city?
Do you huddle close together because you love each other?"
What will you answer? "We all dwell together
To make money from each other"? or "This is a community"?

Kiedy Nieznajomy pyta: „Jakie jest znaczenie tego miasta?
Czy mieszkacie jeden na drugim, bo się kochacie?”,
co odpowiesz? „Wszyscy mieszkamy razem,
by zarabiać na sobie nawzajem”? A może mówisz: „To jest społeczność?”¹¹.

Odmówiliśmy ukonstytuowania się jako wspólnota polityczna, ponieważ baliśmy się kulturowych założeń istnienia polityki. Myśleliśmy, że prawa rynku i gospodarki wystarczą, by nas zjednoczyć, i stworzyliśmy, jak to się mówi, Eu-

¹⁰ Por. Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 46.

¹¹ T.S. Eliot, *Choruses from the Rock III*, 1934.

ropę banków i bankierów. Jednak nie mogą oni stanowić fundamentu wspólnoty politycznej.

Nie mieliśmy konstytucji i nie byliśmy narodem europejskim. Nasza propozycja nie została zaakceptowana, a ci, którzy wygrali, nie mieli alternatywnej propozycji. W ten sposób narodziła się nowa Europa, z traktatem lizbońskim, bez kultury, bez ludzi i bez polityki. Bez kultury Europejczycy nie mogą ukonstytuować się jako naród. Jeśli nie ma powołania do bycia razem, które wynika z ich historii i kultury, Europejczycy są skazani na bycie jedynie odizolowanymi jednostkami. Europa praw, o której wiele mówiono w ostatnich latach, może być tylko Europą praw odizolowanych jednostek. Są to jednak tylko indywidualne prawa bez odpowiadających im obowiązków. Z obowiązków jednak wyrastają prawa innych, prawa słabszych, prawa wspólnot, rodzin i narodów. Temat praw oddzielonych od obowiązków, a tym samym – od odpowiedzialności, zachęca do tworzenia narcystycznych osobowości, które żyją tylko dla siebie, ale są niezdolne do tego daru z siebie, dzięki któremu osoba naprawdę realizuje siebie i buduje rodziny, społeczności, narody. Samotny tłum odizolowanych jednostek tworzy masę, która może zostać zjednoczona jedynie przez zewnętrzną siłę. Ta niezdolność do tworzenia ludu znajduje odzwierciedlenie nawet w najbardziej intymnych relacjach: liczba małżeństw spada, liczba urodzeń spada, a w rezultacie wielkie narody są na najlepszej drodze do zniknięcia z historii.

Europa bez kultury i ludzi nie może mieć polityki. Miejsce polityki zajmuje biurokracja. Jest ona absolutnie użytecznym i niezbędnym narzędziem do jednolitego stosowania reguł w sytuacjach, które powtarzają się w czasie; nie może jednak poradzić sobie z nowymi i nieprzewidywanymi zjawiskami w historii. Zamiast tego potrzebny jest polityczny proces decyzyjny. Traktaty starają się szczegółowo przewidzieć wszystko, co może się wydarzyć, i dyktują zasady, które to regulują, ale nie tworzą przestrzeni dla decyzji politycznych. Kiedy nadchodzi kryzys, Unia jest sparaliżowana i nie wie, co robić!

Wszystkie kryzysy podkreślają potrzebę prawdziwej politycznej jedności Europy z europejskim rządem, który proponuje do zatwierdzenia przez Parlament Europejski i Radę Europejską (odpowiednio zreformowane) europejski budżet i europejską politykę gospodarczą, europejską politykę obronną i europejską politykę zagraniczną. Europa traktatu lizbońskiego wywołała reakcję suwerenistyczną. Wielu krzyczało, w kilku krajach europejskich, ale w Polsce może nawet bardziej: „precz z Brukselą”, „precz z Europą”. Jest to reakcja, którą rozumiem, ale jest to reakcja błędna. Dokąd pójdziemy poza Europą? Czy przeniesiemy się do Azji lub Afryki? W końcu jesteśmy Europejczykami. Zachęcam raczej moich suwerenistycznych przyjaciół do powiedzenia: „Nie podoba nam się ta Europa. Chcemy lepszej Europy”. Chcemy wznowić europejski projekt tam, gdzie został przerwany. Chcemy nadać Unii Europejskiej kompetencje polityczne, których

potrzebuje, by funkcjonować w polityce gospodarczej, zagranicznej i obronnej. Chcemy konsekwentnego stosowania zasady pomocniczości i chcemy bronić suwerenności kulturowej narodów tworzących Unię. Chcemy europejskiej konstytucji i chcemy stanowić naród europejski.

Ostatnie wybory w Stanach Zjednoczonych po raz kolejny pokazały, jak bardzo nasze interesy skłaniają nas ku jedności Europy, ku ustanowieniu Europy politycznej. Jeśli, co wydaje się prawdopodobne, prezydent Donald Trump odmówi zagwarantowania Europie bezpieczeństwa, co zrobimy w świecie pełnym zagrożeń: od islamskiego fundamentalizmu po rosyjski imperializm? A jeśli będzie chciał ponownie przedyskutować fundamenty międzynarodowego porządku gospodarczego, jak będziemy godnie prowadzić tę dyskusję, jeśli nie będziemy zjednoczeni? Interesy naciskają na jedność, ale to nie wystarczy, aby ją osiągnąć. Święty Jan Paweł II powiedział kiedyś, że aby dostrzec swoje średnio- i długoterminowe interesy, ludzie muszą najpierw wznieść oczy ku niebu wielkich wartości. Samoświadomość narodu europejskiego nie opiera się wyłącznie na interesach.

Europejski patriotyzm nie ma nic wspólnego z powierzchownym kosmopolityzmem tych, którzy mówią: nie czuję się Polakiem (ani Włochem, ani Hiszpanem itd.), czuję się Europejczykiem. Myślą, że są Europejczykami, a zamiast tego są po prostu wykorzenionymi, pozbawionymi tożsamości konsumentami światowego rynku, którzy swoją tożsamość czerpią po prostu z towarów¹². Nie można być Europejczykiem, jeśli nie ma się silnej tożsamości narodowej. Jestem Europejczykiem, ponieważ jestem Włochem, ponieważ wiem, że włoska tożsamość i kultura żyje w dialogu z innymi europejskimi kulturami. Poza tym dialogiem więdnę i umiera. Naród europejski rodzi się z dialogu narodów. Tak jak człowiek odkrywa swoją prawdziwą tożsamość w dialogu z innymi ludźmi, zaczynając od tych, którzy tworzą jego rodzinę i najbliższe otoczenie, tak każdy naród odkrywa swoją tożsamość i historyczną misję w dialogu z innymi narodami europejskimi. Warto o tym zawsze pamiętać w obliczu ryzyka odrodzenia się nacjonalizmów, które niejednokrotnie rozdzierały naszą Europę. Święty Jan Paweł II uczył nas różnicy między nacjonalizmem a prawdziwym patriotyzmem, który jest miłością dla własnego narodu, innych narodów i wspólnej europejskiej ojczyzny¹³.

Jeśli spojrzymy poza granice Europy na całą rodzinę ludzką, zobaczymy, że globalizacja weszła w kryzys, a sojusz wolnego rynku i solidarności nie został zrealizowany. Benedykt XVI w swojej encyklice *Caritas in veritate* podniósł

12 Por. S. Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, oprac. A. Wielowieyski, Kraków 1961 (Biblioteka „Więzi”, 2).

13 Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na Wzgórzu Lecha*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005.

alarm, wskazując, że globalizacji gospodarki nie towarzyszy globalizacja etyki i polityki i właśnie z tego powodu grozi jej niepowodzenie¹⁴. Dziś papież Franciszek z goryczą mówi nam, że to się nie udało i że wkroczyliśmy w erę „trzeciej wojny światowej w kawałkach”¹⁵. Globalizacja ekonomiczna, której nie towarzyszą etyka i polityka, wywołała szalejące konflikty. Mamy zwycięzców i przegranych globalizacji. Przegrani organizują populistyczne ruchy, które protestują i domagają się końca globalizacji. Taryfy i bariery celne powracają. Tworzą się zamknięte bloki handlowe, które szybko stają się blokami politycznymi i militarnymi. Na peryferiach imperiów wybuchają wojny o kontrolę nad surowcami i rynkami.

Przez krótki czas mieliśmy iluzję ery pokoju gwarantowanego przez amerykańską hegemonię. Ta iluzja się skończyła. Musimy raczej myśleć o przejściu do nowego wielobiegunowego porządku, w którym Stany Zjednoczone nadal będą wiodącą potęgą, ale będą musiały dzielić się z innymi mocarstwami fundamentalnymi decyzjami dotyczącymi pokoju, rozwoju, ochrony środowiska i dobrobytu ludzkości. W życiu wewnętrznym narodów, w Unii Europejskiej, na arenie światowej, rewolucja solidarności zapoczątkowana przez Jana Pawła II weszła w fazę impasu, a nawet regresu.

W tym momencie naturalnie nasuwa się pytanie: co robić? Jest to pytanie zrozumiałe, ale też błędne. To samo pytanie zadał sobie Włodzimierz Lenin w 1902 roku, kiedy napisał broszurę zawierającą program rewolucji bolszewickiej: zbudować partię, zająć pałace władzy, a stamtąd przekształcić całą strukturę społeczną¹⁶. Jest to pytanie Lenina, ale nie Jana Pawła II. Gdyby był wśród nas dzisiaj, zaprosiłby nas do rozpoczęcia od innego pytania: „jak być?”. Jak być, aby przeżyć etap historyczny, który jest przed nami, w sposób godny człowieka? Łatwo byłoby w tym momencie nakreślić rzeczy do zrobienia: nowa polityka dialogu wewnątrz państw, tworzenie prawdziwej politycznej Europy, budowanie wspólnoty, która jest w stanie zjednoczyć się z Europą, budowa nowego multilateralnego porządku politycznego. Byłoby to łatwe, ale i bezcelowe. Wiemy, co należy zrobić. Komisje ekspertów wysokiego szczebla od lat opracowują możliwe środki zaradcze na bólączki Europy i świata. A jednak nic się nie dzieje.

Powód jest prosty: brakuje Podmiotu. Brakuje nam właściwego Podmiotu do wykonania zadania. W swoim czasie propozycja Jana Pawła II nie była programem politycznym, zestawem rzeczy do zrobienia. Chodziło o zbudowanie no-

14 Por. Benedykt XVI, enc. *Caritas in veritate*.

15 Franciszek, *Przemówienie Ojca Świętego Franciszka do członków Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z okazji składania życzeń noworocznych*, Sala Błogosławieństw, 9.01.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2025/january/documents/20250109-corpo-diplomatico.html>.

16 Por. V. Lenin, *Co robić? Plan zagadnienia naszego ruchu*, Warszawa 1948.

wego Podmiotu. Mówiąc dokładniej, była to propozycja otwarcia drzwi serca dla Chrystusa, aby mógł On stworzyć w nas nowy podmiot, zdolny do jedności, komunii i solidarności. Wtedy nadejdą rodziny, ludy i narody, nowa Europa i nowy porządek międzynarodowy. Jeśli chcemy kontynuować niedokończoną rewolucję św. Jana Pawła II, musimy zacząć od nowa. Janowi Pawłowi II zależało na tym, aby Chrystus był solidnym fundamentem, na którym można budować jedność między ludźmi.

To samo wezwanie kieruje teraz do nas papież Franciszek w encyklice *Dilexit nos* (*On pierwszy nas umiłował*)¹⁷. Musimy ponownie zacząć od serca. Wielu krytykowało papieża Franciszka, a nawet próbowało przeciwstawić jego postać i nauczanie nauczaniu św. Jana Pawła II. Krytykowano *Laudato si'*¹⁸: „ten papież mówi o ekologii, to nie jest jego temat, niech mówi nam o Chrystusie”. Krytykowano *Fratelli tutti*¹⁹: „ten papież mówi nam o ekonomii, to nie jest jego temat”. „Niech mówi nam o Chrystusie”. Teraz papież mówi do nas o Chrystusie i zaprasza nas do ponownego przestudiowania od tej ostatniej encykliki, tj. począwszy od Chrystusa, także całego jego wcześniejszego nauczania. W tym świetle widzimy, że *Laudato si'* jest przypomnieniem Logosu Boga, w którym wszystkie rzeczy zostały stworzone, i w każdej z nich dostrzegamy odbicie cienia Jego chwały. A *Fratelli tutti* jest zaproszeniem do spotkania Jego oblicza w obliczu wszystkich ludzi, których stworzył na swój obraz i podobieństwo. Kościół mówi o ekologii, ekonomii i polityce, ale w inny sposób niż moce tego świata, ponieważ czyni to z ludzkiego serca odnowionego obecnością Chrystusa. Karol Marks napisał kiedyś, że wszystkie filozofie ograniczają się do prób zrozumienia świata, a zamiast tego musimy starać go zmienić²⁰.

Jan Paweł II odpowiedział, że podmiotem, który zmienia świat, jest ludzkie serce odnowione przez wiarę. Przed jakimkolwiek ludzkim, kulturowym, społecznym bądź politycznym projektem pojawia się pierwotne wezwanie: „Otwórzcie, otwórzcie szeroko drzwi Chrystusowi”. Stamtąd płynie energia, która pozwala stawiać czoła wyzwaniom życia. Dlatego raz jeszcze powtarzamy z przekonaniem wspólnie z Janem Pawłem: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!”²¹.

17 Por. Franciszek, enc. *Dilexit nos*.

18 Por. Franciszek, enc. *Laudato si'*.

19 Por. Franciszek, enc. *Fratelli tutti*.

20 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* XI, Łódź 1945.

21 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, 2.06.1979, dz. cyt.

Abstrakt

Niedokończona rewolucja?

Rozdział analizuje ideę „niedokończonej rewolucji” zapoczątkowanej przez św. Jana Pawła II, rozumianej jako radykalne wezwanie do odnowy duchowej i kulturowej Europy oraz całego świata. Apel Papieża nie miał charakteru czysto politycznego ani nie był skierowany wyłącznie do Polski—była to zachęta do ponownego odkrycia tożsamości narodowej, korzeni kulturowych i chrześcijańskich podstaw europejskiej jedności. Wzywając do „otwarcia drzwi Chrystusowi”, Jan Paweł II proponował przemianę osób i narodów opartą na wierze, wzajemnej solidarności i trosce o dobro wspólne—wizję przekraczającą egoizm jednostkowy i budującą wspólnoty, rodziny i narody w duchu pojednania i braterstwa. Rozdział ukazuje rewolucyjny wpływ tego przesłania: przyczyniło się ono do upadku reżimów totalitarnych, powstania wolnych społeczeństw oraz nowych porządków politycznych i gospodarczych. Autor zwraca uwagę także na rozczarowanie po tej epoce, gdy Europa zwróciła się ku biurokracji, indywidualizmowi i zatraciła więź z dziedzictwem chrześcijańskim, co spowodowało renesans nacjonalizmów i dezintegrację społeczną. Podsumowując, wskazuje, że ukończenie tej niedokończonej rewolucji wymaga na nowo podjęcia idei solidarności, tożsamości kulturowej i dialogu—czyli powrotu do ewangelicznych ideałów wolnego rynku, braterstwa i wspólnoty oraz afirmacji wspólnych wartości europejskich.

Słowa kluczowe: wspólnota, braterstwo narodów, Europa, korzenie kulturowe

Abstract

Unfinished revolution?

This chapter examines the concept of the “unfinished revolution” initiated by St. John Paul II, contextualizing it as a radical call for cultural and spiritual renewal in Europe and beyond. John Paul II’s appeal was not simply political or restricted to any nation; rather, it was a summons to rediscover national identity, cultural roots, and the foundational Christian principles underlying European unity. By inviting individuals and nations to “open wide the doors to Christ,” he called for transformation grounded in faith, mutual solidarity, and the pursuit of the common good—a vision that transcends narrow self-interest and builds communities, families, and nations oriented toward reconciliation and fraternity. The chapter highlights the revolutionary impact of this message, which contributed to the collapse of totalitarian regimes, the rise of free societies, and new political and economic orders. It also addresses the disappointment that followed, as Europe shifted toward bureaucracy, individualism, and a loss of connection with its Christian heritage, fueling nationalist reactions and societal fragmentation. The author

concludes that to complete this unfinished revolution, there must be a renewed focus on solidarity, cultural identity, and dialogue—a return to the Gospel-inspired ideals of free market, fraternity, and community, and a fresh affirmation of shared European values.

Keywords: John Paul II, community, brotherhood of nations

R. Buttiglione, *Niedokończona rewolucja?*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–20 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.02>.

George Weigel

ETHICS AND PUBLIC POLICY CENTER. JOHN PAUL II: HUMAN WORK AND THE WORK OF THE CHURCH¹

Thank you for inviting me to join you. I wish I could be with you in Krakow and in person, but we are united in the bonds of faith and in our devotion to St. John Paul the Great.

I wish to share three sets of thoughts with you today, which I hope will form a unity in diversity on the theme of human work and the work of the church.

First, I want to summarize the key points in John Paul II's first social encyclical *Laborem Exercens*, which addresses the phenomenology, theology, and spirituality of human work. Then I want to suggest how the analysis of human work in *Laborem Exercens* was amplified and developed in the Pope's third social encyclical, *Centesimus Annus*. And then I want to turn to the work of the church, drawing on John Paul's final encyclical, *Ecclesia de Eucharistia*, "The Church [Born] from the Eucharist," both for what he teaches us about the essential nature and mission of the Church and to challenge some misconceptions about the Church's work that have arisen in recent years.

So, first, *Laborem Exercens*. Although modern Catholic social doctrine traces its intellectual roots to mid-19th century Germany and France, it begins in earnest with Pope Leo XIII's 1891 encyclical *Rerum Novarum*. Pope Pius XI marked this historic document's fortieth anniversary in 1931 with the encyclical *Quadragesimo Anno*, and Pope John XXIII extended the tradition of an anniversary encyclical with his 1961 letter, *Mater et Magistra*. John Paul II had intended to

¹ Transcript of the speech delivered during the main scientific session on November 21, 2024, in the Aula of the Collegium Novum of the Jagiellonian University.

continue that custom on Rerum Novarum's 90th anniversary, but that fell on May 15th, 1981, just two days after the attempt on his life. During his convalescence, the Pope continued to develop the text of the *Laborem Exercens*, which we know as "On Human Work," and the encyclical was finally published on September 14th, 1981.

In *Laborem Exercens*, John Paul II took the discussion of the social question in a more humanistic direction than his papal predecessors by focusing on the nature of work and the dignity of the human worker. In this respect, *Laborem Exercens* is the most tightly focused social encyclical in the history of modern Catholic social doctrine. It's also the most personal, as John Paul brought his own distinctive experience as a manual laborer during the Second World War to bear in analyzing the moral and spiritual meaning of human labor. The most theologically creative sections of *Laborem Exercens* unfold John Paul's teaching that, through work, men and women participate in the very action of the creator of the universe, in fulfillment of God's initial command to be fruitful and multiply, fill the earth and subdue it. In work, human beings are called to share in the ongoing divine creativity that sustains the world. Work is thus a vocation to which all human beings have been called from the beginning.

And our work is about who we are, not simply what we do and produce, whether we be agricultural, industrial, post-industrial or artistic laborers. Workers are above all persons, which means that work, properly understood is a matter of human beings always becoming more, not just making more. This spiritual and moral character, this subjectivity, gives work its genuine value and gives workers their special and specific dignity.

Work can often be hard. Yet in spite of this, and perhaps in a sense because of it, work is a good thing for human beings. For in work, John Paul writes, man not only transforms nature, adapting it to his own needs; he also achieves fulfillment as a human being and indeed in a sense becomes more a human being, deepening and ennobling his humanity. Work is thus a signal of transcendence, an ordinary reality on the far side of which is an extraordinary truth about human dignity.

That is why, following the tradition of Catholic social doctrine, John Paul teaches the principle of the priority of labor over capital, and rejects what he terms economism, i.e., considering human labor solely according to its cash value, so to speak. The priority of labor over capital also touches the question of ownership. John Paul affirms the right to own private property, but places it under what we might call a "social mortgage:" what we own should be understood as an invitation to freedom and creativity, and what we own should be held in advance of the common good. Thus workers enjoy certain rights, because they are sharers in responsibility and creativity at the work bench to which they apply themselves.

Sharing in decision making and profits in a corporation are expressions, the Pope concludes, of an economic system that recognizes the worker as “a true subject of work with an initiative of his own.” In discussing the rights of workers, John Paul defends a right to employment, a right to a just wage and appropriate benefits, and a right to organize free associations of workers, which includes the right to strike: a teaching that, in 1981, had a particular resonance in Poland, after the formation of the free and self-governing trade union, Solidarity.

These were traditional Catholic themes, as was the Pope’s affirmation of what the social doctrine had called a “family wage.” i.e., one sufficient to sustain a family without both parents working simultaneously. John Paul gave this teaching a modern twist by proposing as an alternative certain social benefits, such as family allowances or grants to mothers devoting themselves exclusively to their families.

John Paul’s argument that society will benefit when mothers are primarily engaged in child rearing may have offended proponents of some forms of feminism, but it was based on the experience of the communist attempt to erode family life by requiring both parents to work. In any case, the Pope insisted that mothers should not be penalized or suffer what he called psychological or practical discrimination if they devoted themselves to raising children for various periods of their lives. The argument, as was always the case with John Paul II, was a humanistic one, and paralleled to proposals for flex time arrangements and generous maternal leave policies that were already being developed in Western societies.

Catholic social doctrine had always regarded unions as what the Pope calls movements of solidarity or instruments for promoting social justice. Unions, the Pope taught, should not only agitate for better wages and conditions, important as these are; they should also promote the subjective dimension of work so that workers will not only have more but will realize their humanity more fully in every respect. Throughout the encyclical, John Paul uses the phrase, “the Gospel of work” to suggest that work has a spiritual dimension born, as noted previously, from human work’s participation in God’s ongoing creation of the world.

Work has also been ennobled by Christ, who spent the greater part of his earthly life as a worker. Work touches the mystery of redemption when the worker identifies his or her toil and suffering with the passion and death of the Lord. In doing so, the worker participates, John Paul writes, not only in earthly progress, but in the development of the kingdom of God.

As this bold theological ending suggests, *Laborem Exercens* is another chapter in the unfolding book of John Paul II’s Christian humanism. *Laborem Exercens* also breathes deeply of the spirit of Cyprian Kamil Norwid, the poet who taught the redeeming power of “work accepted with love” as the highest manifestation

of human freedom. Thus, *Laborem Exercens* is the first social encyclical in which a Polish poet was a major theological inspiration.

The encyclical's brief discussion of the world economic situation in 1981 is perhaps its least persuasive section. The economy in *Laborem Exercens* remains the economy of the industrial revolution. The dramatic transformation of the global economy through the digital and information technology revolutions is not on the encyclical's horizon. The encyclical is also empirically questionable at some points. It deplores the increasing costs of raw materials and energy, many of which would fall over the next decade. It worries that the world is becoming intolerably polluted, when at least part of the world, the free world was becoming less polluted than it had been in decades. John Paul's vigorous defense of free associations of workers was without a doubt a powerful endorsement of Solidarity; but the encyclical's failure to discuss the ways in which unions in free economies can become status quo institutions weakened its analysis of contemporary trade unionism.

When it was issued, *Laborem Exercens* was taken to be the pope's philosophical defense of the Solidarity movement. It was that, but it was also more. Its enduring value lies in adding a richly-textured analysis of the dignity of work to John Paul's comprehensive project of revitalizing humanism for the 21st century.

If *Laborem Exercens* suffered from a certain materialistic view of economic life (viz., that wealth is "stuff" either the land or materials extracted from the earth that are then turned into goods), *Centesimus Annus*, the encyclical issued in 1991 for the hundredth anniversary of *Rerum Novarum* corrected that deficiency in a most creative way. From *Rerum Novarum* to *Laborem Exercens*, there was a curious materialism in Catholic social doctrine. The social doctrine seemed to imagine wealth as a kind of static pie, if you will. There is a finite amount of stuff, a finite amount of wealth, in the world, and therefore the primary moral question becomes the equitable distribution of that fixed amount of wealth. In the years between *Laborem Exercens* and *Centesimus Annus*, however, John Paul II came to understand that that was a far too static view of post-industrial life; that the new information-driven economy was different; and that this meant that wealth, poverty and work all had to be reimagined. In the 1980s, John Paul came to understand that wealth was no longer to be considered simply as the ground, or stuff extracted from the ground. Wealth was created, wealth was grown by the application of human imagination, human creativity, and entrepreneurial skill to the material world.

The perfect example of this is silicon. Silicon existed on this planet for hundreds of millions of years. It was essentially worthless until someone's creative imagination figured out how you could print circuitry, electronic circuitry, on a silicon chip. The result was the IT revolution that has changed all of our lives

and that has led to the greatest explosion of wealth in history. these things. From which John Paul drew an important conclusion: wealth is human creativity applied to material objects, material things, which once seemed to have no value. The “Wewalth of nations” resides, not in the ground, but in the human mind and its creative capacities.

This shifts the moral question. Yes, private property remains important, as does the “social mortgage” on it. But what is at least as important is one’s capacity to participate in those local, national, and global networks of creativity where wealth is developed and exchanged. And in a world of expanding wealth, the moral question shifts from an equitable distribution of a fixed amount of wealth to promoting access to, and participation in, those networks of productivity and exchange where wealth is created. This also helps us understand poverty in a new key. Yes, poverty still means a lack of the material necessities of life. But it also means exclusion from those networks of production and exchange where wealth is created. And anti-poverty work means, not only remedial efforts to give the poor the means to sustain themselves, important as they are, but education and training that foster the skills and the virtues necessary to enter the worlds of production and exchange in which wealth is created and distributed. This is actually not a particularly new idea. I’m sure we’ve all heard the old saying, give a man a fish and he eats for a day, teach a man to fish and he eats for a lifetime. To empower the poor means to empower the poor to enter the networks of production and exchange where creativity, imagination, and skill are applied to the material world in order to create an expanding amount of wealth. That’s the task of genuine work to alleviate poverty: bringing people into those networks of production and exchange by allowing them to develop the God-given talents for imagination and creative work that are theirs.

One aspect of this development in *Centesimus Annus* was anticipated in *Sollicitudo Rei Socialis*, John Paul II second social encyclical, where he wrote of a “right of economic initiative” or if you will, a right to entrepreneurship. Once again, human creativity, reflecting that spark of the divine creativity in each of us, is a distinctive characteristic of genuinely human work. Human creativity has a spiritual dimension in that, as discussed above, we become more even as we participate in the growth of wealth and as our work fosters the inclusion of more and more people in the networks where wealth is created and exchanged in productive ways.

Finally, let’s think a bit about the work of the Church. The work of the Church, I believe, was defined by the Lord himself in Matthew 28:18: “Go, therefore, and make disciples of all nations, teaching them all that I have commanded you, and baptizing them in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit.” The Church exists for evangelization.

And evangelization was the great theme of the second half of John Paul's pontificate, as he constantly called the Church to a "New Evangelization" in which every Catholic understands himself or herself to be a missionary disciple, and everywhere is understood to be mission territory. It's essential that the Church throughout the Western world grasp the truth of this. For in this twenty-first century, there is no more ethnic transmission belt of Catholic faith; there is no more what might be called "DNA Catholicism." Ten, fifteen, twenty years from now, for example, no one in Poland is going to be able to answer the question, "why are you a Catholic?" by saying, well, of course I'm a Catholic because I'm Polish and my grandparents were Catholics. In the post-modern world in which we live, transmitting the faith through familial relationships, or through ethnic or national identity, is over. In the postmodern world, the Gospel must be proclaimed and proposed, and lifelong catechesis — lifelong learning of the truths of Catholic faith — must be the work of the Church.

Yet John Paul would insist, I think, that the ultimate aim of the New Evangelization is not simply to grow the church numerically. The ultimate aim of the New Evangelization is to expand the circle of those who offer right worship to the Thrice-Holy God: true worship, worship in spirit and truth, worship "in memory of me" (Luke 22:19), because to remember the Lord Jesus, the incarnate Son of God, is to embrace the Trinity.

That is what humanity was created for. And it is worshiping truly, worshiping the one who alone is worthy of worship, that humanity is most itself: most truly human, most fully attuned to the divine grace inviting us into fellowship with Father, Son and Holy Spirit. That, in turn, means that the ultimate work of the Church is the celebration of the Holy Eucharist.

As John Paul II wrote in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia*, the Church draws her life from the Eucharist. This truth does not express simply a daily experience of faith; it recapitulates the heart of the mystery of the Church. The church was born of the Paschal Mystery. For this reason, the Eucharist, which is in an outstanding way the sacrament of the Paschal Mystery stands at the center of the church's life. For at every celebration of the Eucharist, we are spiritually brought back to the Paschal Triduum. Evangelization and eucharistic worship thus constitute the essential work of the Church. For without evangelization and the Eucharist, the Church's work of service to the world is simply that of another international non-governmental organization. Moreover, evangelization and the Eucharist as the essential work of the church are mutually supportive. The Eucharist is "viaticum," "food for the journey," not only at the time of our dying; it is also food for the journey. For the Eucharist empowers us for that great work. By the same token, evangelization enlarges the eucharistic community, the gathering of those who give right worship to the one who alone

is worthy of worship. And in both the Eucharist and evangelization, the Church sanctifies the world, for the world's eternal salvation, to be sure, but also for the here-and-now. If the world worships that which is not worthy of worship, it is because it is not worshiping in spirit and truth, which means it has not been properly evangelized. And false worship inevitably leads to distress both for individuals and for society.

John Paul II was the most publicly consequential pope since the High Middle Ages. On this thirty-fifth anniversary of Poland's auto-liberation from communism, on this thirty-fifth anniversary of the fall of the Berlin Wall, we should remember with gratitude and pride that it was a son of Poland and a son of the Church who ignited the revolution of conscience, that made possible the "when" and the "how" of the revolution of 1989. We should also remember that he could do this great work because he was a radically converted Christian disciple who lived "*de Eucharistia*," who lived from the Eucharist, which was the food for his extraordinary life's journey and the nourishment that enabled him to work for the healing of the world through the ministries of the Church and through his great work of evangelization: of proclaiming the truth about the dignity of the human person who finds the truth about himself in Jesus Christ, the incarnate son of God.

Human work and the work of the Church; work, evangelization, and Eucharist: it was all of one piece in the life thought and action of John Paul the Great. And that unity can be ours, too, if we follow his example.

Thank you for inviting me to join you.

Abstract

Ethics and public policy center. John Paul II: human work and the work of the Church

This lecture explores St. John Paul II's profound reflections on the dignity of human work and the mission of the Church, drawing from his key social encyclicals. Firstly, it examines "*Laborem Exercens*," where John Paul II centers the phenomenology, theology, and spirituality of human work, affirming that through work, each person participates in God's creative action. The encyclical's personal tone, inspired by the Pope's experience as a laborer, articulates work as a path to human fulfillment and spiritual growth, stressing the priority of labor over capital and the moral imperative of workers' rights. Next, building on "*Centesimus Annus*" to the evolution of Catholic social doctrine and the Eucharist as the foundation of the Church, the analysis follows John Paul II's shift from viewing wealth as static to recognizing wealth's creation through human ingenuity, with poverty redefined as exclusion from creative networks. The lecture

highlights the importance of education and economic participation as antidotes to poverty. Finally, it draws from “Ecclesia de Eucharistia” to present the Church’s principal work: evangelization and the celebration of the Eucharist. The address underscores that true worship and missionary discipleship are inseparable, and the celebration of the Eucharist empowers the Church’s mission in the world. In John Paul II’s vision, human work and the Church’s work form a unified vocation—a call to fulfill human dignity through creative labor, fellowship, and faith. The legacy offers a Christian humanism that integrates work, social justice, and sacramental life.

Keywords: John Paul II, human work, Catholic social teaching, evangelization, Eucharist

G. Weigel, *Ethics and public policy center. John Paul II: human work and the work of the Church*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Łaskowska, Kraków 2025, s. 5–28 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.03>.

Jolanta Dudek

 <https://orcid.org/0000-0002-7009-5135> • jolanta.dudek@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

ROZMYŚLANIA O PODMIOTOWYM I WSPÓLNOTOWYM WYMIARZE PRACY CZŁOWIEKA W POEMACIE „KAMIENIOŁOM” KAROLA WOJTYŁY

Bo piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy — praca by się zmartwychwstało.
Cyprian Kamil Norwid

Opublikowany w roku 1957 (pod pseudonimem Andrzej Jawień) poemat *Kamieniołom* napisał Karol Wojtyła w roku 1956 w okresie tzw. odwilży politycznej i społecznej, poprzedzonej robotniczymi protestami. Utwór został ponownie przedrukowany w roku 1978 już po wyborze Wojtyły na Stolicę Piotrową¹. Poemat *Kamieniołom* powstał na podłożu osobistych doświadczeń autora, gdy jako student drugiego roku polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego — by uniknąć wywózki do Niemiec — pracował podczas wojny jako robotnik w krakowskiej fabryce chemicznej „Solvay” w Borku Fałęckim i przynależnym do niej kamieniołomie na Zakrzówku². Z dzisiejszej perspektywy czasowej poemat *Kamieniołom* jawi się także jako zapowiedź wydarzeń z sierpnia roku 1980 i powstania Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” we wrześniu tegoż roku oraz jako zapowiedź społecznej encykliki papieża Jana Pawła II *Laborem exercens*, ogłoszonej 14 września 1981, w 90. rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, poświęconej zagadnieniu ludzkiej pracy.

1 Tekst poematu: K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniołom*, [w:] K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 112–117.

2 Por. Jan Paweł II, *Autobiografia*, wybrała i ułożyła J. Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2022, s. 24–29.

Utwór Wojtyły pod względem formy i poruszonej tematyki nawiązuje do dialogicznego poematu Cypriana Kamila Norwida *Promethidion* (1851)³ o duchowej i społecznej roli pracy, będącej powołaniem każdego człowieka, także artysty, który – z miłości do piękna, prawdy i dobra, obecnych zarówno w widzialnym świecie, jak i w ludzkim sercu – pracuje w wybranym przez siebie tworzywie, kreując wielkie dzieła sztuki oraz dobra codziennego użytku, które zaspokajają pragnienie piękna i prawdy, a także materialne potrzeby człowieka. Ideę tę wyraża znany cytat z *Promethidiona*:

Bo nie jest światło, by pod korcem stało
Ani sól ziemi do przypraw kuchennych
Bo piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało⁴.

Poemat *Kamieniołom* Karola Wojtyły z roku 1956 składa się z czterech wierszy, odpowiedników rozdziałów. Ich tytuły – *Tworzywo*, *Natchnienie*, *Uczestnictwo* oraz *Pamięci towarzysza pracy* – wskazują aspekty ludzkiej pracy bliskie współczesnym odbiorcom. Te wątki można również odnaleźć w przełomowej encyklice Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku, która okazała się aktualna także po drugiej wojnie światowej. Mówi bowiem o ludzkiej pracy, często traktowanej tylko jako towar, oraz o sytuacji robotników – źle opłacanych, pracujących w urągających bezpieczeństwu warunkach i spychanych na margines społeczny, co wzbudza ich słuszny gniew i wymaga zorganizowanej ochrony należnych im praw.

Kamieniołom zapowiada też encyklikę *Laborem exercens* o pracy ludzkiej z roku 1981, wydaną przez Karola Wojtyłę już pod imieniem Jana Pawła II na 90-lecie *Rerum novarum*. Przypomina ona ponownie o powołaniu człowieka do pracy w Księdze Rodzaju i płynącej stąd godności zarówno pracy ludzkiej, jak i godności wykonującego ją człowieka:

Stworzony bowiem na obraz i podobieństwo Boga Samego (por. Rdz 1, 26) wśród widzialnego wszechświata, ustanowiony, aby ziemię czynić sobie poddaną (por. Rdz 1, 28), jest człowiek przez to samo od początku powołany do pracy. Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą – tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi. Tak więc praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej

3 Tytuł poematu Norwida odsyła do mitycznej postaci tytana Prometeusza i jego kulturotwórczej roli.

4 C. K. Norwid, *Promethidion* [w:] C. K. Norwid, *Poematy*, t. 2, wybrał i oprac. J. Gomułicki, Warszawa 1968, s. 216–217 (Cyprian Kamil Norwid. Pisma Wybrane, 2).

we wspólnocie osób – a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstytuuje niejako samą jej naturę⁵.

Poprzedzający tę encyklikę poemat (*Kamieniółom*), reprezentuje – tak jak wspomniany na początku utwór Norwida – refleksyjną poezję myśli. Przeciwstawia się zatem powojennej, narzuconej odgórnie, czysto materialistycznej i utylitarnej koncepcji pracy upowszechnianej w wielu tzw. produkcyjnych, propagandowych wierszach z okresu socrealizmu⁶.

Praca pojmowana jest tam jedynie jako pozbawiony kreatywności zbiorowy wysiłek służący materialnemu bogactwu państwa, które arbitralnie ustanawia normy wydajności i stawki płacy, lecz pracę poszczególnych jednostek traktuje wyłącznie mechanicznie i instrumentalnie, co nadaje jej niewolniczego charakteru. Przestrzegał przed tym Leon XIII, zwracając uwagę na fakt, że praca człowieka ma także głębszy wymiar wspólnotowy i duchowy. Podejmowana jest z miłości, a niesprawiedliwie wynagradzana i przymusowo traktowana rodzi słuszny gniew. Praca jest bowiem danym od Boga powołaniem człowieka oraz źródłem utrzymania rodziny, która jest komórką społeczną o wiele starszą od państwa. Swobodnie podejmowana przez robotnika praca służy więc dobru wspólnemu w znaczeniach materialnym i duchowym najpierw w wymiarze rodzinnym, a dopiero potem także w znacznie szerszym. Nie może ona zatem być jedynie instrumentem pomnażania cudzego bogactwa (kapitalizm) ani też bogactwa państwa (socjalizm). Nie może też być pracą niebezpieczną dla życia ani ponad ludzkie siły, nie wolno przymuszać do niej dzieci. Encyklika *Rerum novarum* z końca XIX wieku stawia więc pod znakiem zapytania także postulowany w utworach z lat 50. XX wieku komunistyczny ideał tzw. przodowników pracy (jak przysłowiowy Wincenty Pstrowski) oraz narzucanych odgórnie planów produkcyjnych, realizowanych kosztem zdrowia i niskiej zapłaty, mierzonej wyłącznie normami szybkości i ilości produkcji albo miarą tzw. „czynów społecznych”, z pozoru dobrowolnych, w praktyce jednak podejmowanych pod przymusem (groźby albo lęku przed utratą pracy).

Zasadniczo odmienna koncepcja pracy ludzkiej, którą można odczytać z poematu *Kamieniółom* – podobnie jak medytacyjna forma jego białego, zdaniowego wiersza, zbliżonego do heksametru, pełnego metafor i niedomówień – wolna jest całkowicie od ciasnego gorsetu ówczesnej (tendencyjnej) doktryny literackiej.

5 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, Blessing.

6 Ta materialistyczno-utylna koncepcja pracy odcisnęła swe negatywne piętno na powojennej twórczości nawet tak wybitnego i wrażliwego na los zwykłych ludzi poety, jak Władysław Broniewski. Pojawiła się m.in. w jego wierszach napisanych na dzień 1 maja 1952, m.in. *Węgiel*. Zob. „Życie Słowiańskie. Miesięcznik Społeczno-Polityczny” 1952 nr 5, s. 17.

Sporo zawdzięcza natomiast artystycznej inspiracji Cyprianem Kamilem Norwidem⁷; również to, że poemat Wojtyły ma postać lekko udratyzowaną i poczynając od części pierwszej, zatytułowanej *Tworzywo*, operuje również drugoosobową formą czasownika, która jest drugim głosem wewnętrznego monologu autorskiego podmiotu, a zarazem zwrotem do wirtualnego odbiorcy: „Słuchaj”, „Popatrz”, „przetniesz”, „Nie lękaj się” (dwukrotnie powtórzone). Utwór jest więc nie tylko rozmową z samym sobą (*soliloquium*), ale też dialogiem z potencjalnym odbiorcą o kreatywnym, intelektualnym, uczuciowym, społecznym i etycznym aspektach pracy ludzkiej, która angażuje całą psychofizyczną i duchową naturę człowieka, a nie tylko jego ciało:

Słuchaj, kiedy stuk młotów miarowy i tak bardzo swój
przenoszę wewnątrz ludzi, by badać siłę uderzeń –
słuchaj, prąd elektryczny kamienistą rozcina rzekę –
a we mnie narasta myśl, narasta dzień po dniu,
że cała wielkość tej pracy znajduje się wewnątrz człowieka.

Twarda, pęknięta dłoń inaczej młotem wzbiera,
inaczej się rozwiązuje w kamieniu ludzka myśl –
kiedy energie ludzkie oddzielisz od sił kamienia
i przetniesz w właściwym miejscu – tętnicę pełną krwi.

O, popatrz, jak można miłować w takim gruntownym gniewie,
który wpada w oddechy ludzi jak rzeka od wiatru pochyła,
i nie dochodzi do głosu, tylko struny wysokie zerwie –
przechodnie pierzchają do bram –
ktoś głosem ściszyonym powiedział: to jednak jest wielka siła.

Nie lękaj się. Sprawy ludzkie szerokie mają brzegi.
Nie wolno ich w ciasnym łożysku więzić nazbyt długo.
Nie lękaj się. Sprawy ludzkie stoją od wieków
w Tym, na którego patrzysz poprzez młotów miarowy stukot⁸.

7 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniolołom*, dz. cyt., s. 112. Silnie zmetaforyzowane, quasi-konstruktywistyczne obrazowanie *Kamieniolołomu* może na pierwszy rzut oka kojarzyć się czytelnikowi z awangardowym obrazowaniem np. Juliana Przybosa z lat trzydziestych XX wieku, choć *de facto* bliżej mu do Norwida. Zauważył to W. P. Szymański, pisząc: „Wojtyła zależy aby słowo związać z myślą. Aby zasypać tę szczelinę, która ukrywa się między myślą a słowem”. Stwierdził również, że dla Wojtyły: „Słowo pisane z dużej litery jest już Milczeniem. Tak rozumiał Słowo Norwid”. W. P. Szymański, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 20–21.

8 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniolołom*, dz. cyt., s. 112.

Autor poematu zdaje się dobrze znać wyczerpujący i niebezpieczny wysiłek kamieniarza, który, posługując się trzymanym w dłoniach ciężkim młotem elektrycznym, drąży skały, by prawidłowo umieścić w nich ładunki wybuchowe, a równocześnie musi się zastanawiać, jak najbezpieczniej może tego dokonać, by uniknąć śmiertelnego wypadku. Wymaga to odeń zarówno koncentracji myśli, jak i opanowania emocji. Jego odpowiedzialnej pracy towarzyszą bowiem silne uczucia (miłość, lęk, gniew). Kiedy jednak „poprzez młotów miarowy stukot” dostrzeże w swym najbliższym towarzyszu pracy, „w Tym, na którego patrzy”, obraz Tego, „w którym sprawy ludzkie stoją od wieków” – obraz Stwórcy – wówczas świadomość ukrytej obecności Boga pozwoli mu przezwyciężyć nawet lęk przed niespodziewaną śmiercią. Pierwsza część poematu (*Tworzywo*) wskazuje zatem, że w pracy fizycznej, której przedmiotem jest zewnętrzne, materialne tworzywo, na przykład kamień, uczestniczą nie tylko dłonie, które bezpośrednio wyzwalają energię z martwej materii, ale też całe ciało oraz umysł i wola człowieka, które kierują pracą jego mięśni oraz kontrolują uczucia.

W kolejnym odcinku pierwszej części *Tworzywa* autor stwierdzi więc, że „Jednak to nie prąd elektryczny rozwiązuje w całości” moc kamieni, ale czyni to rozumny i myślący podmiot, czyli „ten, co ją [tę moc] nosi w swych dłoniach: robotnik”. On bowiem – a nie maszyna, którą obsługuje – jest nieświadomym swej wielkości podmiotem pracy, a jego obolałe dłonie, są „krajobrazem serca” ponieważ wyrażają jego uczuciowy, zaangażowany stosunek do pracy, świadomie podejmowanej także dla dobra innych ludzi. Bowiem to „przez niego jednego inni ludzie spokojnie już idą” po równej nawierzchni drogi wyłożonej wydobytych przezeń kamieniem (jak się można domyśleć). Wysiłkowi jego mięśni towarzyszy praca skierowanych ku górze myśli, „by się wiązać nad głową ostrym łukiem ramion i żył”. Skupiony wyraz twarzy kamieniarza wskazuje na duchowy wymiar jego pracy, a pionowa postawa ciała i wzniesione ku górze ramiona nasuwają porównanie do sklepienia gotyckiej świątyni⁹:

Przecież nie tylko ręce opadają ciężarem młota,
nie tylko wzbiera tors i mięśnie kształtują swój styl –
ale przez pracę jego myśli głębokie wiodą,
by się wiązać zmarszczkami na czole,
by się wiązać wysoko nad głową ostrym łukiem ramion i żył.

Gdy więc tak się na chwilę przemieni w przekrój gotyckiej budowli,
który przenika zrodzony z jego myśli i oczu pion –

9 Por. rzeźbę *Katedra* Auguste’a Rodina, która przedstawia strzeliste sklepienie gotyckiej katedry utworzone z ludzkich rąk złożonych do modlitwy oraz wyrażającą głęboką zadumę twarz jego *Myśliciela*. Motywy rzeźbiarskie są charakterystyczne dla utworów Norwida, np. *Ad leones*.

to nie jest tylko profil!
to nie jest tylko postać między kamieniem a Bogiem
skazana na wielkość i błąd!¹⁰

Część druga poematu, czyli wiersz *Natchnienie*, kontynuuje zatem rozważania o wewnętrznej pracy myśli i uczuć, która wspomaga wysiłek wnoszonych ku górze dłoni robotnika i sprawia, że „Kiedy myśl uzyskuje swą pewność/ wówczas razem dosięgły szczytu serce i dłoń”. Praca daje więc robotnikowi duchową dojrzałość i „natchnienie trudnego dobra”, usytuowanego na szczycie niematerialnych wartości. Płaci się za nie „ręką szczodłą”, czyli taką, która nie wzbrania się przed podejmowaniem wysiłku:

Za ten pion, za tę pewność umysłu, za pewność oka
płaci się ręką szczodłą.
Wydaje ci kamień swą moc, a przez pracę dojrzewa człowiek,
ona bowiem niesie natchnienie trudnego dobra¹¹.

Praca sprawia bowiem, że martwe tworzywo „wydaje” człowiekowi „swą moc”, energię zastygłą w skalnej materii. Rozpala w sercu miłość i niweluje gniew, wywołany przez opór kamienia i niesprzyjające okoliczności zewnętrzne. Dlatego ciężką pracę kochających ojców doceniają ich dzieci, dla których jest ona przeznaczona:

I od niej się to zaczyna, co narasta w sercu i myślach,
co tyle ważnych wydarzeń i ludzi tylu osacza
— jakaż miłość dojrzewa w młotach!
Grupki dzieci poniosą ją w przyszłość,
śpiewając: „w sercach ojców bezgraniczna spełniała się praca”¹².

Ostatnia strofa wiersza *Natchnienie* zwrócona jest do tych, którzy trudzą się w materii słów. Mówi ona, że jeśli ktoś (na przykład: jakiś autor) chce trafić do ludzi i pozostać z nimi na zawsze, musi zachować równowagę między dwoma potężnymi uczuciami: miłością i gniewem, które towarzyszą jego pracy. Poin-tą wiersza *Natchnienie*, dotyczącego zdobywania owego „trudnego dobra” wewnętrznej równowagi, jest obietnica autora poety wobec czytelnika, który zdoła utrzymać ową (domyślną) uczuciową równowagę: „Wówczas nikt Cię nie wydrze z człowieka, nie oderwie od niego nigdy” — nigdy nie zostanie zapomniany.

10 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 113.

11 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 114.

12 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 114.

Sytuacja liryczna trzeciego wiersza (*Uczestnictwo*), a zarazem „rozdziału” poematu, rozgrywa się latem, w upalnej, lipcowej scenerii kamieniołomu. Podmiot wiersza zastanawia się tu nad warunkami, które musi spełnić człowiek, by uczestniczyć „w sprawach ziemi”. W dłoni trzyma surową deskę, świeżo wyciętą z pnia drzewa. Pracuje teraz w nasłonecznionej części kamieniołomu, przy zboczu odgrodzonym na górze płotem, który chroni przed niebezpieczeństwem przebiegające tamtędy nieostrożne dzieci. W dole znajdują się szyny, jeżdżą po nich wagoniki kolejki elektrycznej. Przewożą one dzienny urobek kamieniarzy, tnących z pomocą prądu elektrycznego skały lub zakładających ładunki wybuchowe, które wysadzają w powietrze kamienne bloki, a po pracy składających kilofy na torach kolejki:

Oto światło surowej deski niedawno wyjęte z pnia
upływa w twoją dłoń ogromem wszelkiej pracy.
A całe tej dłoni napięcie o taki opiera się Akt,
Że wszystko przenika i gładzi.
[...]
Czyż ręce moje należą do światła, co blaskiem przecina
tory kolejki, kilofy i w górze nad nami płot?
Moje ręce należą do serca, a serce nie przeklina –
(oddalaj serce od ust, gdy usta prostacko klną!)¹³.

Wiersz *Uczestnictwo* nasycony jest symboliką biblijną: pojawiają się tu motywy słonecznego światła, które przenika deskę świeżo wyciętą z pnia drzewa, oraz obraz trzymającej ją dłoni, napiętej od wysiłku, lecz stabilnej i pewnej. Nie jest ona tożsama z ręką Stwórcy. Naśladuje jednak Jego płynący z miłości akt twórczy powołujący do istnienia świat. Przypomina także inny, również wynikający z miłości akt uniżenia się i samotnej, dobrowolnej, milczącej ofiary z samego siebie – akt Odkupiciela świata, którego bezbronne dłonie, przybite do belki krzyża, są domyślnym przykładem równowagi wewnętrznej w obliczu cierpienia, wykluczającej gniew, bunt, destrukcję, złorzeczenia i przekleństwa. Pokojowy cel trudnej pracy człowieka, który nie lęka się ofiarnego wysiłku, sygnalizują również obrazy przywołane w dwóch ostatnich strofach trzeciej części poematu, której tematem jest „uczestnictwo w sprawach ziemi”. Są to łatwo rozpoznawalne symboliczne motywy znane z Nowego Testamentu: światła, nagięcia się i wspięcia się, obolałych dłoni, drzewa i skały ofiarnej oraz samotności i znoszonego w milczeniu cierpienia. Jawią się one jako istotne wskaźniki owego „uczestnictwa” za cenę zachowania równowagi duchowej i spokoju wobec fizycz-

13 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniołom*, dz. cyt., s. 115.

nego bólu i niszczycielskiej siły uczucia gniewu. Ewokują one, jednak nader dyskretnie, scenerię i okoliczności ofiary złożonej na Golgocie:

Słuchaj, gdyby świat stanął w tej równowadze rąk,
którą przez każdy wybuch kamienia i człowieka
rozpościerasz niezmiennie nad płotem, o kilka kroków stąd
— tamtędy czasem dziecko nieostrożnie przebiega.

Lecz równowaga ta, którą samotnie trzymasz,
wydaje się równocześnie za blisko i za daleko.
Trzeba się nagiąć zarazem i zarazem trzeba się wspiąć.
(Dziecko jest nieostrożne i łatwo tamtędy przebiega).

I znów zostaje milczenie między sercem, kamieniem i drzewem.
Każdy w nie może wejść. Jeśli wszedł, pozostanie sobą.
Jeśli nie wszedł, to mimo pozorów, we wszystkich sprawach ziemi
nie uczestniczy dotąd¹⁴.

Czwarty wiersz, a zarazem ostatni „rozdział” poematu zamiast tytułu ma tylko dedykację: *Pamięci towarzysza pracy*. Kanwą rozważań jest tu wspomnienie śmiertelnego wypadku pracownika kamieniołomu, który, trzymając młot elektryczny w dłoniach, poślizgnął się podczas pracy, upadł, doznał obrażeń głowy i zginął na miejscu:

1.

Nie był sam. Mięśnie jego wrastały w ogromny tłum,
dopóki dźwigały młot i pulsowały energią —
Lecz trwało to wszystko tak długo, dokąd czuł pod stopami grunt,
dokąd kamień nie zmiażdżył mu skroni
i nie przeciął komór serca.

2.

Wzięli ciało, szli milczącym szeregiem.

3.

Trud jeszcze zstępował od niego i jakaś krzywda.
Mieli bluzy szare, buty wyżej kostek w błocie.

14 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniołom*, dz. cyt., s. 115–116.

Ujawniaли właśnie to wszystko,
co wśród ludzi powinno się skończyć¹⁵.

Wypadek – jak sugeruje treść wiersza – spowodowany został urągającymi bezpieczeństwu warunkami pracy. Autor utworu pokazuje na tym przykładzie wymiary życia ludzkiego wypełnionego pracą: indywidualny, społeczny i rodzinny. Uwidacznia się to w chwili przedwczesnej śmierci jednego z robotników, zmuszonego pracować w złych warunkach pogodowych (błoto, deszcz) bez odpowiedniej odzieży ochronnej ani obuwia. Ginie on w poczuciu krzywdy, odczuwanej także przez jego równie nędznie odzianych współtowarzyszy, którzy, brodząc po kostki w błocie, niosą jego ciało „milczącym szeregiem”, by złożyć je na „na płachcie żwiru” w oczekiwaniu na nadejście jego znękanych żony i syna. Wszyscy oni „Ujawniaли właśnie to wszystko | co wśród ludzi powinno się skończyć” komentuje autor poruszony tragiczną śmiercią współtowarzysza pracy, „którego czas stanął gwałtownie” i który nagle upodobił się do martwej materii, do kamiennego tworzywa, które pozyskiwał swą pracą:

4.

Czas jego stanął gwałtownie. W zegarach niskiego prądu
zerwały się nagle wskazówki i spadły z powrotem do zera.
Przeniknął go biały kamień, w istotę jego się wżarł
i przejął ją wreszcie na tyle, że stała się sama kamieniem.

5.

Któż z niej odwali kamień? Kto myśli na nowo rozpostrze
W skroniach głęboko pękniętych – tak pęka na ścianie tynk.
Złożyli go milcząc plecami na płachcie żwiru.
Przyszła znękana żona i wrócił ze szkoły syn¹⁶.

W zakończeniu podmiot liryczny pyta więc, czy przedwczesna śmierć tego konkretnego człowieka i jego gniew, „który dojrzewał w nim samym własną miłością i prawdą”, a więc został przezeń wewnętrznie przepracowany, nie zostanie jednak w przyszłości wykorzystane jako tworzywo do zbiorowego wybuchu, który wyzjuje go z jego dojrzałej treści duchowej „najgłębszej, jedynej i własnej”, czyli miłości i prawdy zrodzonej z przewyciężenia gniewu?

15 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 116.

16 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 116–117.

6.

Czy dotąd? Czy jego gniew ma się tylko na innych przelać?
Czy nie dojrzał w nim samym własną miłością i prawdą?
Czyż mają go jak tworzywo zużyć pokolenia
i wyzuć z treści najgłębszej, jedynej i własnej?¹⁷

Miłość i prawda stanowią bowiem w przekonaniu autora wewnętrzną strukturę świata i człowieka, ukryte „trudne dobro” duchowe, którego poszukują ludzie poprzez pracę swych rąk, serc i umysłów. Ich gniew jest więc słuszną reakcją na brak lub niedostatek miłości i prawdy w danym obszarze rzeczywistości; reakcją, która może przyspieszyć – motywowany wspólnym poszukiwaniem owego „trudnego dobra” – wybuch miłości społecznej, który przyniesie konieczną poprawę sytuacji wszystkich ludzi pracy. Sugeruje to ostatnia strofa *Kamieniółom*, opatrzona dwuwersową pointą oraz pamiętną datą tymczasowej odwilży polityczno-społecznej z roku 1956:

7.

I znowu ruszyły kamienie. Wagonik ginie w kwiatach.
I znowu prąd elektryczny ściany głęboko tnie.
Lecz człowiek zabrał z sobą wewnętrzną strukturę świata,
w której miłość tym wyżej wybuchnie, im większy nasycy ją gniew.

Abstrakt

Rozmyślania o podmiotowym i wspólnotowym wymiarze pracy człowieka w poemacie „Kamieniółom” Karola Wojtyły

Rozdział stanowi analizę poematu Karola Wojtyły „Kamieniółom” (1956), głęboko osadzonego w osobistym doświadczeniu autora, który w czasie wojny pracował jako robotnik. Tekst interpretowany jest zarówno jako medytacja literacka, jak i filozoficzna, zapowiadająca późniejsze przełomowe wydarzenia — powstanie ruchu „Solidarność” w 1980 roku oraz papieską encyklikę „*Laborem Exercens*” (1981). Przez odniesienia do Promethidiona Norwida, podkreślono temat pracy jako powołania obejmującego aspekt twórczy, duchowy i etyczny, nierozzerwalnie związany z wymiarem wspólnotowym. Poemat, bogaty w metafory i formę dialogu, ukazuje pracę ludzką nie tylko jako wysiłek fizyczny i ekonomiczny, ale przede wszystkim jako głęboki akt samorealizacji, odpowiedzialności i solidarności. Poezja Wojtyły przeciwstawia się materialistyczno-utylnarnej koncepcji pracy typowej dla socrealizmu, postulując pracę jako przejaw godności,

17 K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Kamieniółom*, dz. cyt., s. 117.

miłości i prawdy — wartości wypracowywanych w trudzie, doświadczeniu cierpienia i wspólnoty. Wspólnotowy wymiar pracy objawia się w relacji między robotnikiem, rodziną i pamięcią zbiorową, ostatecznie wpisując ludzkie działanie w porządek moralny i duchowy, symbolizowany przez tradycję chrześcijańską. „Kamieniołom” antycypuje późniejszą etykę pracy i solidarności Wojtyły — wezwanie do uznania wewnętrznej wartości pracy, twórczego potencjału jednostki i trwałej siły wspólnoty.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Kamieniołom, praca, godność, wspólnota, solidarność, Laborem Exercens, Norwid

Abstract

Some thoughts on the individual and social dimensions of human toil in Karol Wojtyła's poem entitled "The Quarry"

This chapter analyzes Karol Wojtyła's poem "The Quarry", written in 1956 and deeply rooted in the poet's own wartime experience as a laborer. The text is interpreted as both a literary and philosophical meditation foretelling later social milestones, including the birth of the Solidarity movement in 1980 and the papal encyclical "Laborem Exercens" (1981). Drawing connections to Norwid's "Promethidion," the analysis highlights themes of work as a vocation encompassing creative, spiritual, and ethical aspects, which are inseparable from community. Through metaphors and dialogic structure, the poem explores how human toil is not merely physical or economic but also a profound act of self-realization, responsibility, and solidarity. Wojtyła's poetry resists materialistic and utilitarian models of labor prevalent in the era of socialist realism, instead affirming work as a manifestation of dignity, love, and truth—qualities forged amid hardship, loss, and shared experience. The communal dimension of work emerges in the relationship between worker, family, and collective memory, ultimately embedding human endeavor within the moral and spiritual order symbolized by Christian tradition. "Kamieniołom" thus anticipates Wojtyła's later ethic of labor and solidarity—a call to recognize the inner value of work, the creative potential of the individual, and the enduring strength of community.

Keywords: Karol Wojtyła, The Quarry, labor, dignity, community, solidarity, Laborem Exercens, Norwid

Zbigniew Stawrowski

 <https://orcid.org/0000-0001-7545-7759> • z.stawrowski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

WOLNOŚĆ, WSPÓLNOTA, SOLIDARNOŚĆ

Skoro poproszony zostałem do wygłoszenia wykładu na Uniwersytecie Ekonomicznym, rozpocznę od wątku osobistego. Choć od lat zajmuję się filozofią i jako filozof zostałem przez Państwa zaproszony, to właśnie ekonomia była pierwszym kierunkiem, który studiowałem i ukończyłem. Było to w drugiej połowie lat 70. ubiegłego wieku, w Warszawie, w Szkole Głównej Planowania i Statystyki, czyli dzisiejszej SGH. W tamtych czasach nie uczono tam jednak ekonomii, lecz szkolono ekonomów. Ekonom – przypominam – to był ktoś, kto na folwarku pańszczyźnianym pogańiał chłopów do roboty. No i przyszli absolwenci uczelni ekonomicznych byli w PRL-u kształceni w taki sposób, aby w przyszłości mogli zostać poganiaczami robotników w zakładach produkcyjnych. Nic dziwnego, że szybko zorientowałem się, że taka ekonomia i taka uczelnia to nie jest miejsce dla mnie, i coraz częściej spoglądałem w kierunku filozofii.

Byłem wtedy poszukującym młodym człowiekiem, który chciał coś rozumieć z otaczającego go świata. Świata, który nie za bardzo mu się podobał. Mówimy jednak o czasach chylącego się ku upadkowi komunizmu, wszechobecnego marazmu, poczucia beznadziei i kłamstw, w które nikt już nie wierzył, łącznie nawet z samą władzą. I nagle wydarzył się cud. Pośród tego ponurego krajobrazu wydarzyło się coś niezwykłego. Był to Jan Paweł II, jego pierwsza pielgrzymka do Polski w 1979 roku i proste słowa, które trafiały w samo serce. Zasiane przez niego ziarno wydało rok później plon w postaci fali strajków i powstania ruchu „Solidarności”. Otworzyła się wtedy wśród nas niesamowita przestrzeń wolności. Polacy wzięli swój los we własne ręce, starając się nadać naszej ojczyźnie bardziej sensowny kształt. Miałem to szczęście, że mogłem uczestniczyć w owych wydarzeniach. W roku 1980, będąc na ostatnim roku studiów, współzakładałem

Niezależne Zrzeszenie Studentów, czyli studencką gałąź ruchu „Solidarności”. Czas „Solidarności” to najważniejsze doświadczenie moje i ludzi mojego pokolenia – doświadczenie najgłębszej wolności i najgłębszego poczucia wspólnoty. Jednak nawet najgłębsze doświadczenia i najmocniejsze przeżycia, jeśli nie zostaną poddane refleksji, przeświecone myślą i nazwane odpowiednim słowem, szybko tracą znaczenie i rozplływają się w niepamięci. Mając tego świadomość, starałem się zapisać i ocalić to, co stanowiło istotę owych niezwykle wydarzeń. Stąd wzięła się książka *Solidarność znaczy więź. AD 2020*. To nie tylko opis doświadczeń, ale również próba wydobywania z nich tego, co ponadczasowe, co dotyczy każdego z nas, a więc zarówno tych z mojego pokolenia – pokolenia pierwszej „Solidarności”, jak i młodszych, w tym także studentów obecnych na tej sali.

Jednym z najważniejszych w tym kontekście pytań jest dla mnie to, jak opowiedzieć i przekazać doświadczenie pierwszej „Solidarności” nowym pokoleniom, jak rozmawiać z młodymi ludźmi – uczniami, studentami, dla których „Solidarność” i cały z nią związany etyczny ferment jest dziś już jedynie mitem, wątpliwą opowieścią zasłyszaną z drugiej ręki, a nie osobistym przeżyciem. Jest to o tyle trudniejsze, że wielu uczestników owego ruchu zapomniało o tym doświadczeniu, wielu je dziś z pamięci wypiera bądź się go wręcz wstydzi. Nie powinno nas to jednak dziwić, gdy spoglądamy na późniejsze powikłane losy i zagubienie tych, którzy kiedyś byli uważani za symbol ruchu „Solidarności”, na czele z jego legendarnym przywódcą. To już jednak zupełnie inna historia.

Jednak ostatnio coś się wydarzyło i zmieniło. Na naszych oczach dokonał się niejako drugi cud solidarności, który stał się zbiorowym doświadczeniem również pokolenia obecnych dwudziesto- i trzydziestolatków. Atak Rosji na Ukrainę, tragedia ofiar i fala uciekinierów poruszyły nasze sumienia, wzbudziły powszechną gotowość udzielania pomocy – czynienia dobra nie pod przymusem, ale z odruchu serca. Nagle ktoś podpalił dom naszych sąsiadów, zobaczyliśmy ludzi w potrzebie i ruszyliśmy, by im pomóc. Dokładnie to samo wydarzyło się w czasie pierwszej „Solidarności”, z tą jedną różnicą, że wtedy troszczyliśmy się przede wszystkim o sąsiadów z „naszego podwórka”, a teraz o ludzi, którzy mieszkali nieco dalej: sąsiadów zza granicy. Wobec krzywdy i nieszczęść, które spadły na Ukraińców, Polacy znowu odkryli solidarność także między sobą, bo zobaczyli, że ogromna część naszego społeczeństwa ma podobną postawę wobec ogromu cierpień, jakich doświadczają obywatele Ukrainy. Był to moment, w którym zobaczyliśmy siebie nawzajem w innym lepszym świetle. Gdy dotknęła nas ludzka niedola, okazało się, że niezależnie od politycznych i ideologicznych poglądów oraz sporów byliśmy w stanie poświęcić swój czas, otworzyć nasze domy, przekazać pieniądze lub cokolwiek innego, czego wymagała potrzeba chwili, by ratować skrzywdzonego bliźniego. I oto znów pojawiła się wśród nas

„spontanicznie powstała wspólnota ludzi dobrej woli”¹. Obserwując to wszystko i też w tym jakoś uczestnicząc, odczułem znowu działanie tego samego ducha, który połączył Polaków w sierpniu 1980 roku.

Jest również jedna istotna różnica, o której też warto powiedzieć. Tym razem, w radykalnym przeciwieństwie do lat 1980–1981, spontaniczna wrażliwość i aktywność Polaków spotkała się w solidarnych działaniach z mocnym wsparciem i współdziałaniem instytucji państwa.

Przejdźmy jednak do głównego wątku naszego spotkania, do opisu tego, czym jest wspólnota solidarności.

Podstawowa praca filozoficzna polega na porządkowaniu pojęć – znajdowaniu odpowiednich słów dla opisu rzeczywistości, precyzowaniu ich znaczeń, a także wskazywaniu na łączące je związki. Te trzy słowa: wolność, wspólnota, solidarność, pozostają ze sobą ściśle związane. Dobrze pamiętam, jak w latach 80. na antykomunistycznych demonstracjach rozbrzmiewały okrzyki: „Nie ma wolności bez solidarności”. W 1999 roku w Sopocie usłyszeliśmy od Jana Pawła II: „Nie ma solidarności bez miłości”. Można jednak powiedzieć również odwrotnie: nie ma solidarności ani miłości bez wolności. Gdybyśmy nie byli istotami wolnymi, nie byłibyśmy zdolni ani do miłości, ani solidarności; co więcej – nie tworzylibyśmy żadnych wspólnot, lecz co najwyżej jakieś zbiorowiska albo stada.

Z tego względu moje wystąpienie, choć to opis solidarności ma być głównym jego celem, chciałbym jednak zacząć od kwestii wolności. Chętnie wesprę się tu autorytetem Jana Pawła II, który w encyklice *Veritatis splendor* napisał: „Ludzkie problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii *wolności człowieka*”².

Czy dziś dla młodego pokolenia kwestia wolności jest rzeczywiście pierwszoplanowa? Nie wiem. Myślę, że nie do końca. Inne sprawy zdają się poruszać ludzi młodych: bezpieczeństwo, ekologia, walka o równe – prawdziwe i rzekome – prawa. Kwestia wolności była natomiast i jest nadal szczególnie ważna dla mojego pokolenia, które dobrze pamięta, co to znaczy żyć w niewoli – w komunistycznej niewoli. Ostatecznie nic tak nie wyostreza pragnienia jak nieobecność upragnionej rzeczy. Wystarczy przypomnieć wieszczka: „Litwo, Ojczyzno moja! ty jesteś jak zdrowie; | Ile cię cenić trzeba, ten tylko się dowie, | Kto cię stracił”; albo jego poprzednika: „Szlachetne zdrowie, | Nikt się nie dowie, | Jako smakujesz, | Aż się zepsujesz”.

1 Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 7.

2 Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 31.

Czym jest wolność?

„Nie zamierzam tu dyskutować ani historii, ani ponad dwustu znaczeń tego słowa, odnotowanych przez historyków idei” – to zdanie pochodzi od Isaiaha Berlina, do którego z przyjemnością się dzisiaj zastosuję. Berlin, autor znanego eseju z 1958 roku pod tytułem *Dwie koncepcje wolności*³, za te dwie najważniejsze uznał: wolność negatywną i wolność pozytywną, albo – inaczej to ujmując – „wolność od” oraz „wolność do”. Mówiąc o wolności, nie musimy jednak sięgać do zagranicznych autorów. Lepiej będzie po prostu odwołać się do naszego własnego, osobistego doświadczenia.

Spróbuję Państwu pokazać – w kilku krótkich punktach – czym w swej istocie jest wolność. Pomocny może nam być sam język – język polski. Otóż w polszczyźnie posiadamy dwa słowa na jej określenie: „wolność” oraz „swoboda”. Słowo „swoboda” odnosi nas do przestrzeni, w której możemy się bez problemu poruszać, dopóki nie natrafimy na jakąś przeszkodę. Swobodna przestrzeń, w której poruszamy się i działamy, ma zawsze jakiś zakres – większy lub mniejszy. Najważniejsze, że słowo „swoboda” nie jest określeniem nas samych – tego, co zawiera się wewnątrz nas samych, lecz raczej tego, co zewnętrzne, co być może stanowi konieczny warunek realizacji naszej wolności, ale samą wolnością nie jest.

Drugie słowo – właśnie „wolność” – odsyła nas natomiast już samym swym rdzeniem do naszej woli, a więc do naszego duchowego wnętrza. To wola jest albo nie jest wolna⁴.

A jak działa nasza wola? Ma ona w sobie dwa istotne wymiary. Pierwszy to nasza niezależność. Otóż dysponujemy możliwością przeciwstawienia się, negacji, buntu, powiedzenia „nie” wszelkim bodźcom, które do nas płyną ze świata.

Proszę Państwa, gdyby ukazał mi się teraz sam Bóg Wszechmogący otoczony zastępami aniołów i zapraszał mnie do swego królestwa, mógłbym – bo mam w sobie taką możliwość bądź też moc – powiedzieć Mu „nie” – i każdy z nas to dobrze wie! A jak nie wie, to mu przypomnę słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Krakowie na krakowskich Błoniach 10 czerwca 1979:

Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: „nie”. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: „nie”. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego „wolno”? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie

3 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1994, s. 182.

4 Tak pisał o tym Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Wolność jest mianowicie tak samo podstawowym określeniem woli, jak ciężar podstawowym określeniem ciała [...] Wola bez wolności jest pustym słowem, podobnie jak wolność jest czymś rzeczywistym tylko jako wola” (G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 343).

samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć „nie” temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat? Temu, co stworzyło odstawy naszej tożsamości i zawsze ją stanowiło⁵.

Trudno zresztą przeoczyć, że ta nasza zdolność negacji i buntu budzi się w nas zapewne jako pierwsze świadome doświadczenie wolności. Choć sami tego nie pamiętamy, to dobrze znamy – zwłaszcza jako rodzice – obraz małego dziecka, które tupie nóżką i krzyczy „nie”. Tak rodzi się nasza niezależność, nasza zdolność negowania i oporu stanowiąca konieczny warunek wszystkich innych, wyższych form wolności, i zawsze im towarzyszy jako realna możliwość.

Wymiar niezależności to jednak dopiero początek i etap wstępny naszej wolności, bo ważne jest w niej również to, czemu mówimy „tak”, co aprobujemy i co wybieramy jako cel naszego działania. Chodzi więc teraz o wolność rozumianą jako wolność wyboru, jako wolne podejmowanie decyzji, czyli – jak to nazywamy od czasów św. Augustyna – o *liberum arbitrium*.

To właśnie wolny wybór, nasza zdolność wybierania jest chyba intuicyjnie najbardziej oczywistym wyrazem naszej wolności i najbardziej rozpowszechnionym jej pojęciem. Bezustannie przecież coś wybieramy. Ale – uczynmy kolejny krok – przecież wybór wyborowi nierówny i również nierówne jest doświadczenie wolności z różnymi wyborami związane. Kiedy na przykład w kawiarni wybieramy między *americano* a *cappuccino*, nie przeżywamy tego wyboru szczególnie głęboko. Zupełnie innej wagi nabierają dla nas wybory dotyczące kwestii egzystencjalnych, etycznych – tam, gdzie stawką jest wybór moralnego dobra lub zła. Wtedy odsłania się przed nami to, że wolność – jak pisał Józef Tischner – jest sposobem istnienia dobra. Co więcej, że im większe dobro, przed którego wyborem stoimy, tym większa jest nasza wolność i głębsze doświadczenie wolności. Kiedy potrafimy wybrać i realizować dobro, doświadczamy duchowego bądź moralnego wzrastania, gdy zaś zwycięża w nas zło – jakiegось poniżenia i upadku.

Nasza ludzka wolność nie sprowadza się więc po prostu do wolności wyboru i wolności decydowania. Jest ona ściśle związana z naszym wzrastaniem ku dobru, podobnie jak każdy nasz moralny upadek rodzi w nas poczucie zniewolenia. Pisał Tischner: „W wielkiej metaforyce wolności kojarzy się wolność ze skrzydłami. Jesteś wolny, kiedy masz skrzydła. A zatem jesteś wolny, kiedy nie idzie o to, czy w prawo, czy w lewo, tylko o to, by w górę”⁶.

5 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków, 10.06.1979, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 200.

6 J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2009, s. 145.

Skąd jednak wiemy, co jest dobre, a co złe? Co nas buduje i dodaje skrzydeł, co zaś prowadzi do upadku? Otóż przede wszystkim zawdzięczmy to naszej wspólnotocie.

Czym jest wspólnota?

Należałoby tutaj najpierw oddzielić wspólnotę od tego, co lepiej nazwać stowarzyszeniem. Stowarzyszenie to związek oparty na umowie, związek co najmniej dwóch osób, który służy ich interesom i który w każdej chwili mogą rozwiązać swoją zgodną decyzją. Są jednak inne związki międzyludzkie, dużo głębsze, których sami nie zawieraliśmy, lecz które nas poprzedzają, przenikają i stanowią podstawowe źródło naszej tożsamości, bo w ich wnętrzu przyszliśmy na świat. To tak zwane wspólnoty naturalne: rodzina, ojczyzna, wspólnota polityczna, wspólnota religijna. Możemy je również nazwać wspólnotami etycznymi, ponieważ to w nich i dzięki nim uzyskujemy elementarną świadomość etyczną – wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe i o co przede wszystkim powinniśmy się w naszym życiu troszczyć. Troska zaś nie jest niczym innym niż przejawem miłości. Wspólnoty etyczne są przeniknięte troskliwą, opiekuńczą miłością – doświadczamy tego w rodzinie najpierw jako dzieci. Później, kiedy dorastamy i sami zakładamy rodziny, doświadczamy tego z kolei nasze potomstwo. Doświadczają tego od nas także nasi rodzice w podeszłym wieku, którzy sami potrzebują troski i opieki. Podobnie jest z naszą ojczyzną, która – ujmując to metaforycznie – karmi nas sobą, roztacza opiekuńczą przyjazną przestrzeń, w której wraściamy – intelektualnie, kulturowo i duchowo, przejmując to wszystko, co w niej obecne. Nic dziwnego, że kiedy ojczyzna okazuje się zagrożona, jesteśmy gotowi bronić jej, a jeśli trzeba – oddać nawet za nią życie. Taka postawa troski o swoją wspólnotę też jest formą miłości; miłością ojczyzny – patriotyzmem. Powtórzmy: wspólnoty etyczne ze swej istoty przeniknięte są miłością. A od miłości nie daleko już do solidarności.

Czym jest solidarność?

Czym zatem jest solidarność? Nie ta pisana wielką literą, która czterdzieści cztery lata temu przyczyniła się do odnowy oblicza polskiej ziemi, lecz ta pisana małą literą – fenomen zwykłej międzyludzkiej solidarności, której możemy doświadczyć na co dzień, ale którą możemy również bez trudu odnaleźć u podstaw wielkich zjawisk społecznych, takich jak w Polsce w latach 1980–1981, a także

w tym, co widzieliśmy i w czym uczestniczyliśmy po agresji Rosji na Ukrainę w lutym 2022 roku.

Fenomenologiczne analizy, które chciałbym Państwu zaprezentować, przedstawiłem wcześniej w eseju *Solidarność, miłosierdzie, sprawiedliwość*⁷ napisanym dziesięć lat temu, może więc czas, by je dziś powtórzyć i przypomnieć.

Solidarność można by wstępnie określić właśnie jako pewną formę czy też przejaw miłości. „Nie ma solidarności bez miłości”⁸ – by przywołać ponownie słowa Jana Pawła II. Potwierdzenie takiej intuicji odnajdziemy również w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „zasada solidarności nazywana także «przyjaźnią» lub «miłością społeczną» jest bezpośrednim wymaganiem braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego”⁹.

Miłość oczywiście niejedno ma imię: miłość małżeńska i rodzicielska, przyjaźń i braterstwo, jest także patriotyzm – miłość ojczyzny. Katechizm wspomina o dość niesprecyzowanej i abstrakcyjnie brzmiącej „miłości społecznej”. Jest wreszcie miłosierdzie, uznawane niekiedy za najgłębszą formę miłości. Choć, jak dobrze wiemy, z miłością wiążą się często silne uczucia, nie one są tutaj tak ważne jak szczególna postawa, z której wynika określone działanie. Miłość w niemal wszystkich swoich postaciach to postawa zatroskania o drugiego, wyrażająca się w konkretnym czynie. Niektóre z wymienionych wyżej form miłości wydają się bliższe, inne – bardziej odległe od doświadczenia solidarności. Dlatego warto przyrzeć im się dokładnie.

Jako ilustracja i punkt wyjścia niech nam posłuży dobrze wszystkim znana sytuacja opisana w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37), będąca odpowiedzią na pytanie: „Kto jest moim bliźnim?” (Łk 10, 29), zadane przez uczonego w Prawie Jezusowi, aby doprecyzował on przykazanie miłości: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego”. Odwołanie się do tej przypowieści ma dodatkowe racje, gdy staramy się zrozumieć, czym jest międzyludzka solidarność.

W słynnym kazaniu do przywódców NSZZ „Solidarność”, wygłoszonym w katedrze na Wawelu 19 października 1980 roku, które zainaugurowało cykl rozważań znany jako *Etyka solidarności*, ksiądz Józef Tischner przywołał dwa fragmenty Pisma Świętego, które odtąd w sposób nierozzerwalny określają nasz polski sposób myślenia o solidarności. Pierwszy z nich to słowa św. Pawła: „je-

7 Z. Stawrowski, *Solidarność, miłosierdzie, sprawiedliwość*, [w:] Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. AD 2020*, Kraków 2020, s. 325–340.

8 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Sopot, 5.06.1999, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1019.

9 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1939.

den drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże” (Ga 6, 2), drugi zaś to właśnie przypowieść o miłosiernym Samarytaninie:

Solidarność – mówił Tischner w swoim kazaniu – ma jeszcze jedną stronę: solidarności nie potrzeba narzucać człowiekowi z zewnątrz, przy użyciu przemocy. Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie, z serca. Czy zmuszał ktoś Miłosiernego Samarytanina, aby pochylił się nad leżącym przy drodze rannym? Miłosierny Samarytanin poratował bliźniego, bo taka była jego dobra wola. Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka¹⁰.

W drugim rozdziale *Etyki solidarności*, zatytułowanym *Wspólnota*, Tischner ponownie sięga do owej ewangelicznej przypowieści, aby poszukać w niej odpowiedzi na pytanie o to, jaki związek łączy zjawisko solidarności z polityką:

Oto przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie. On także żyje w określonym społeczeństwie, w świecie określonej religii i polityki. Niemniej jego czyn jest jakby trochę poza światem – poza strukturami, które świat ludziom narzucił. Dobry uczynek Samarytanina jest odpowiedzią na konkretny krzyk konkretnego człowieka. To proste: ktoś woła o ratunek. Ranny leży w przydrożnym rowie. Jego ból ma szczególny charakter: nie jest wynikiem choroby, nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, podeszłego wieku, lecz bólem z powodu drugiego człowieka. To człowiek człowiekowi zgotował taki los. Właśnie ten fakt jest ważny, to właśnie w sposób szczególny porusza sumienia i wzywa do solidarności. Nic tak nie oburza, jak rana niepotrzebna – rana, którą zadaje człowiekowi drugi człowiek. Nad chorymi operowanymi – litujemy się. Nad skrzywdzonymi – litujemy się i oburzamy zarazem. Z widoku takich bólów rodzi się szczególnie głęboka solidarność.

Dla kogo zatem jest nasza solidarność? Jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia, przypadkowym i niepotrzebnym. Nie wyklucza to solidarności dla innych, dla wszystkich cierpiących. Ale solidarność dla cierpiących przez ludzi jest szczególnie żywa, mocna, spontaniczna.

Czy to dotyczy polityki? Owszem, ale tylko wtedy, gdy polityka jest złą polityką. Gdy polityka jest dobrą polityką, sama jest przepełniona duchem solidarności. Czyż bowiem polityce nie o to winno chodzić, by tak zorganizować przestrzeń życia ludzkiego, aby człowiek nie zadawał ran drugiemu człowiekowi? Wierna samej sobie polityka jest budowaniem przestrzeni, w której mogą działać sumienia Samarytan. [...] Miłosierny Samarytanin nawet nie biegnie, by pochwycić zbójców. Najpierw trzeba opatrzyć rany chorego. Zbójcami zajmą się ci, którzy stoją w pobliżu polityki. Soli-

10 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 6–7.

darność to bliskość – to braterstwo dla porażonych. [...] Solidarność stanowi szczególne więzi międzyludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteśmy razem – dla niego. My – dla niego. My, ale nie po to, by patrzeć na siebie, lecz dla niego. Co tu jest pierwsze? Czy pierwsze jest „my”, czy pierwsze jest „dla niego”? Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota¹¹.

Przeczytałem dłuższy fragment rozważań Tischnera, ponieważ spośród znanych mi tekstów ten zawiera chyba najbardziej wnikliwą analizę fenomenu międzyludzkiej solidarności. Krakowski filozof – zgodnie z formą i poetyką swego tekstu – rzuca jedynie krótkie zdania, lapidarnie wyrażone myśli, które jednak mogłyby bez trudu zostać obudowane wieloma stronicami głębokich traktatów. Wskażmy najważniejsze punkty, na które Tischner zwraca naszą uwagę.

Po pierwsze, źródłowe doświadczenie opisane w przypowieści jest uniwersalną sytuacją egzystencjalną, w której – niejako poza strukturami tego świata – może się znaleźć każdy z nas oraz która może dotyczyć i być rozumiana przez każdego niezależnie od kontekstów historycznego, kulturowego bądź politycznego. Jest to sytuacja naturalnej reakcji ludzi obdarzonych sumieniem na spotkanie z cierpiącym człowiekiem, co więcej – cierpiącym, bo skrzywdzonym przez innych. To właśnie sytuacja ludzkiej biedy, cierpienia, krzywdy staje się zapalnikiem, który powoduje reakcję wrażliwego, miłosiernego człowieka. Tischner, wychodząc już tutaj poza ewangeliczną przypowieść, zauważa, że powstanie wspólnoty solidarnych ludzi jest tutaj wtórne. Może ona zostać zbudowana dopiero na fundamencie bardziej pierwotnej więzi, łączącej człowieka cierpiącego z tymi, którzy usłyszeli jego wołanie o pomoc oraz odpowiedzieli na nie swoim czynem. Z tymi, którzy przestali być tylko dla siebie i stali się dla niego – którzy dostrzegli w nim swojego bliźniego.

Druga ważna myśl zawarta w zacytowanym fragmencie to postawienie pytania o relację solidarności i polityki. Tischner ma tu znakomitą intuicję (bliską skądinąd klasycznym liberałom): polityka ma przede wszystkim organizować bezpieczną przestrzeń, to znaczy taką, w której ludzie wzajemnie by się nie ranili. Co więcej, chodzi o przestrzeń nie tylko bezpieczną, ale także przyjazną – taką, w której będą mogły działać sumienia Samarytan i nikt im nie będzie tego zabraniał. Formalne struktury dobrego państwa i dobrej polityki powinny być otwarte na działania tych wszystkich, którzy chcą opatrywać rany ludzi dotkniętych różnymi cierpieniami. W tym właśnie sensie polityka oraz

11 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 12–14.

państwo mają być przeniknięte i przepojone duchem solidarności. Nie wynika z tego jeszcze, że to państwo, jego instytucje i działania jego funkcjonariuszy same mają być miłosierne i solidarne – łapanie zbójców i pomoc bliźniemu to jednak coś zupełnie innego.

Jak widać, owa przypowieść stała się dla Tischnera okazją do snucia refleksji wychodzących już poza kontekst ewangeliczny, co w żaden sposób nie obniża wartości jego intuicji. Oczywiście, są to tylko właśnie refleksje i głębsze ich rozwinięcie spowodowałoby natychmiast lawinę nowych pytań i problemów. Niestety Tischner nigdy ich nie rozwinął. Idąc poniekąd jego śladami i przyjmując jego metodę „myślenia z wnętrza metafory” – twórczego odczytywania tekstu – spróbujmy raz jeszcze, ale już samodzielnie, przyjrzeć się sytuacji opisanej w archetypicznej przypowieści, a następnie podejmiemy próbę poddania jej pewnym modyfikacjom, aby lepiej unaocznić sens podstawowych doświadczeń, a także doprecyzować pojęcia, którymi posługujemy się na co dzień, usiłując wyrazić w języku potocznym to wszystko, co wiążemy z fenomenem solidarności.

Miłość a miłosierdzie

W powszechnym zwyczaju językowym, określonym przecież przez wielowiekową obecność w naszej kulturze owej ewangelicznej przypowieści, nie mamy żadnych wątpliwości, że to, co ów Samarytanin okazał poranionemu człowiekowi, należy nazwać właśnie miłosierdziem. Czy jednak każda pomoc człowiekowi w potrzebie może być tak właśnie nazwana? Czy na przykład matka, zajmując się swym zapłakany dzieckiem, rzeczywiście okazuje mu miłosierdzie? Czy nie jest tak, że gdybyśmy mianem „miłosiernych” nazwali ludzi opiekujących się swoimi starymi, niedołężnymi rodzicami, to mogliby oni się poczuć wręcz obrażeni takim określeniem lub przynajmniej nim zażenowani? Z pewnością woleliby, aby mówić, że to, co czynią, jest po prostu objawem ich miłości, a nie żadnym miłosierdziem.

Wydaje się więc, że miłosierdzie to szczególna forma miłości – taka, która nie dotyczy osób bliskich, a zwłaszcza tych najbliższych. Wręcz przeciwnie – miłosierdzie dotyczy obcych, tych, którzy nie należą do naszej wspólnoty. Na początku jest jakaś obcość, którą czyn miłosierdzia niweczy, odsłaniając i potwierdzając bliskość. Miłosierdzie to (od)tworzenie wspólnoty niejako od zera, wspólnoty, której nigdy nie było albo była i została całkowicie zerwana. Nie bez powodu bohaterem ewangelicznej przypowieści jest właśnie Samarytanin – ktoś, kto dla ówczesnych Żydów był kimś całkowicie obcym, wręcz wrogim, niczym Żyd dla Niemców w realiach III Rzeszy. Podobny sens tego słowa odnajdujemy również w epoce średniowiecza, kiedy to za akt miłosierdzia uważano rycerski gest

okazywany pokonanemu przeciwnikowi. Tak też właśnie – *miser cordia* – nazywał się sztylet, którym dobijano na polu bitwy ciężko rannego wroga, aby się więcej nie męczył.

Możemy zatem stwierdzić: miłości bliżej do miłosierdzia, im większa obcość. Czyste miłosierdzie pojawia się wobec człowieka, który ma podstawy sądzić, że uznajemy go za śmiertelnego wroga. Aby unaocznić ten fenomen, warto sięgnąć do polskiej literatury. Nie ma chyba bardziej poruszającej sceny obrazującej czysty akt miłosierdzia niż ta z *Krzyżaków* Henryka Sienkiewicza, kiedy oślepiiony Jurand ze Spychowa rozcina więzy i uwalnia swego największego wroga – oprawcę i mordercę jego córki Zygryda de Löwe. Obraz ten został przejmująco oddany w filmie Aleksandra Forda z 1960 roku pod tym samym tytułem.

Przeprowadzona powyżej analiza pokazuje, dlaczego w ewangelicznej przypowieści faktycznie mamy do czynienia z miłosierdziem. Samarytanin okazał się wobec poranionego człowieka bez wątpienia kimś miłosiernym, ale czy okazał się również solidarny? Możemy, oczywiście, stosować to drugie słowo tak szeroko, że odpowiedź okaże się pozytywna – wtedy „solidarność” stanie się synonimem „miłosierdzia”. Możemy jednak spróbować oddzielić od siebie oba te fenomeny. O ile postawa miłosierdzia jest niesymetryczna bądź też jednostronna – miłosierdzie okazuje się komuś, kto może nawet nie być tego świadomy, na przykład nieprzytomnemu choremu – o tyle z solidarnością rzecz ma się zgoła inaczej. Solidarnym jest się z kimś, jest się razem – słowa „jeden drugiego brzemiona noście” sugerują pewną dwustronność (lub wielostronność), pewną symetrię, której nie sposób dostrzec w literalnie traktowanej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Aby z owej opowieści o miłosierdziu wydobyć czysty fenomen solidarności, musimy ją wzbogacić o nowe elementy.

Solidarność a miłosierdzie

Uzupełnijmy więc ten ewangeliczny obraz o jeszcze jedną osobę. Wyobraźmy sobie, że obok leżącego przy drodze pobitego i poranionego człowieka przejeżdża nie tylko Samarytanin, lecz również, jadący z przeciwnej strony, na przykład: Grek – też ktoś obcy w rozumieniu Żydów. Obaj zatrzymują się i ruszają na pomoc rannemu. Jeden podaje mu wodę, drugi obmywa rany, potem wspólnie – albo mówiąc wprost: solidarnie – zanoszą poranionego do najbliższej stacji pogotowia ratunkowego i solidarnie ponoszą wszystkie koszty niezbędnej kuracji. Potem rozjeżdżają się w przeciwne strony. Choć do tej pory byli sobie zupełnie obcy i nie mieli ze sobą nic wspólnego, to nawet gdyby nigdy więcej się już w życiu nie spotkali, będą nieśli w sobie pamięć doświadczenia tej szczególnej wspólnoty, która ich połączyła – poczucie potwierdzonej, sprawdzonej czy-

nem bliskości lub braterstwa. Właśnie to doświadczenie precyzyjnie wychwycił i opisał Tischner:

Solidarność stanowi szczególne więzi ludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteśmy razem dla niego. My – dla niego. My, ale nie po to, by patrzeć na siebie, lecz – dla niego. Co tu jest pierwsze? Czy pierwsze jest „my”, czy pierwsze jest „dla niego”? Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota¹².

Solidarność łączy tych, którzy odpowiadają czynem na wołanie człowieka w potrzebie. To poczucie wspólnoty, która wiąże ze sobą ludzi gotowych okazać innym opiekuńczą, wspierającą miłość (tym bliskim) lub miłosierdzie (tym pozornie obcym). To jasna, potwierdzona czynem świadomość, z kim ma się w tym wspólnym działaniu do czynienia – z kimś, kto jest zdolny do miłości bliźniego, do związanego z nią wysiłku i ryzyka, do poświęcenia swoich interesów i swojego czasu; z kimś, któremu właśnie dlatego można zaufać i na nim polegać. Solidarność nie jest więc sama miłością, ale wyrasta na podłożu miłości. Jest wspólnotą nie tych, którzy patrzą sobie prosto w oczy i sobie samym okazują miłość, ale tych, którzy szeroko otwartymi oczami rozglądają się wokół siebie i dostrzegają innych oczekujących na ich pomoc. Jest wspólnotą ludzi, którzy pokazali czynem, że potrafią troszczyć się o drugiego i jako tacy właśnie rozpoznają się wzajemnie.

Sprawę można zresztą jeszcze bardziej uściślić. Gdyby nawet poranionego nie udało się uratować albo gdyby się okazał skończonym łajdakiem, gotowym odgryźć pomocną dłoń tym, którzy ją do niego wyciągnęli, to przecież ich czyn nadal byłby czynem miłości bądź miłosierdzia, a ich solidarność – solidarnością. Nie efekty się tu liczą, ale dobra wola człowieka albo – ujmując to inaczej – decyzja ich sumienia obudzonego krzykiem ludzkiej biedy. Tischner miał rację: „solidarność rodzi się z dobrej woli i budzi w ludziach dobrą wolę”¹³, „najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień”¹⁴. Solidarność to zatem świadomość wspólnoty i zarazem rzeczywiście istniejąca wspólnota ludzi dobrej woli – ludzi, którzy wiedzą, że mają sumienie, i chcą się nim kierować. To wspólnota osób połączonych działaniem wywołanym troską o tych, którzy potrzebują pomocy.

12 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 13–14.

13 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 7.

14 J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 8.

Wszystko to, co mogliśmy do tej pory uchwycić i wydobyć, rozważając prosty model relacji opisanych w ewangelicznej przypowieści, jest oczywiście tylko pierwszym krokiem do analiz relacji bardziej złożonych. Każdy z nas może się znaleźć w rozmaitym położeniu, może być, niekiedy nawet w tym samym czasie, pod jednym względem wezwany do udzielenia pomocy, a pod drugim względem – cierpiącą ofiarą. Ci, którzy solidarnie pomagają innym, sami przecież często potrzebują wsparcia. Jak się wydaje, historia miłosiernego Samarytani – nawet uzupełniona i zmodyfikowana – wyczerpuje już możliwości wyjaśniania fenomenu solidarności.

Być może te bardziej skomplikowane, nakładające się na siebie i powiązane relacje lepiej oddałby inny obraz: oto załoga łodzi walcząca z żywiołem: jedni wytrwale wiosłują, ktoś steruje, ktoś na dziobie wypatruje brzegu, inni jeszcze wybierają z łodzi wodę; wszyscy są wyczerpani, poranieni, ale solidarnie wykonują swoje zadania. Troszczą się o siebie wzajemnie oraz o zagrożone wspólne dobro – o los całej załogi, którą wspólnie tworzą i bez której zgodnej współpracy ich szanse przeżycia spadłyby do minimum. Tak chyba jawiłby się obraz solidarnej wspólnoty¹⁵ – obraz, który w dużym stopniu odpowiadał temu, co w latach 1980–1981 wydarzyło się w Polsce, co powtórzyło się w nowych okolicznościach i formie w roku 2022, i co również dziś, a także w nadchodzącej przyszłości stanowić może dla nas wzór oraz ideał solidarności.

Niech zakończeniem mojego wystąpienia będą skłaniające do refleksji słowa ks. Józefa Tischnera, które wprost dotyczą naszej wolności, naszej wspólnoty i naszej solidarności: „Jeden drugiego brzemiona noście [...]. Chwila, w której zapomnielibyśmy o tym, byłaby chwilą naszego samobójstwa”¹⁶.

Abstrakt

Wolność, wspólnota, solidarność

Solidarność kojarzymy przede wszystkim z wielkimi wydarzeniami społecznymi w Polsce w latach 1980–1981. Możemy ją również słusznie odnosić do spontanicznej pomocy, jakiej polskie społeczeństwo udzieliło uchodźcom przybywającym z Ukrainy po agresji Rosji w lutym 2022 roku. Jednak u korzeni „solidarności”, która niejako wybucha i rozwija się na masową skalę, leży najprostsza solidarność międzyludzka, której doświadczamy w naszych codziennych spotkaniach z innymi ludźmi. Taka właśnie zwykła solidarność jest przedmiotem niniejszego wykładu. Fenomenologiczny opis doświadczenia solidarności został przedstawiony w szerszym kontekście

15 Obraz przedstawiający właśnie tę ideę, namalowany w XIX wieku przez Iwana K. Ajwazowskiego, umieściłem na okładce mojej książki *Solidarność znaczy więź. AD 2020*.

16 J. Tischner, „*Etyka solidarności*” oraz „*Homo sovieticus*”, Kraków 1992, s. 6.

i poprzedzony zwięzłą analizą innych ważnych pojęć, bez których solidarność nie może zostać uchwycona i zrozumiana. Są to wolność, wspólnota i miłość.

Słowa kluczowe: wolność, solidarność, wspólnota, miłosierdzie

Abstract

Freedom, community, solidarity

We associate “solidarity” primarily with the large-scale social events in Poland in 1980-1981. We can also rightly relate it to the spontaneous assistance that Polish society gave to refugees arriving from Ukraine after the aggression of Russia in February 2022. However, at the root of “solidarity”, which, as it were, erupts and develops on a massive scale, is the simplest human solidarity, which we experience in our everyday encounters with other people. Such ordinary solidarity is precisely the subject of this lecture. The phenomenological description of the experience of solidarity is presented in a broader context and preceded by a brief analysis of other important concepts without which solidarity cannot be grasped and understood. These are freedom, community and love.

Keywords: freedom, solidarity, community, mercy

Z. Stawrowski, *Wolność, wspólnota, solidarność*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–54 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.05>.

ks. Piotr Mazurkiewicz

 <https://orcid.org/0000-0003-1079-9904> • p.mazurkiewicz@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

SOLIDARNOŚĆ: JEDEN I DRUGI, NIGDY JEDEN PRZECIW DRUGIEMU¹

Wiara wyznacza obszar, na którym dozwolona jest dla nas działalność polityczna – obszar leżący między buntem przeciwko zniewoleniu a obowiązkiem miłości do naszych nieprzyjaciół (Dzielski, 2001, s. 47).

Mogłoby się wydawać, że po ponad czterdziestu latach od powstania zainspirowanego nauczaniem Jana Pawła II pierwszego w świecie komunistycznym wolnego i niezależnego związku zawodowego „Solidarność” wszystko na temat idei solidarności zostało w Polsce już powiedziane. Poniekąd tak jest. Stąd ryzyko, że zabierając po raz kolejny głos na ten temat, będziemy się jedynie powtarzać. Patrząc jednak na rozmaite konflikty toczące się wokół nas, także w naszym kraju, musimy powiedzieć, że od teoretycznej refleksji nad solidarnością do postawy solidarności w praktyce życia społecznego droga wciąż daleka. Być może po części jest to także skutkiem jakiegoś braku w naszej refleksji.

„Znosić słabości tych, którzy są słabi”

Nowożytna kariera słowa „solidarność” rozpoczyna się w okresie oświecenia. Pierre Leroux podaje się za tego, który jako pierwszy wprowadził do filozofii społecznej to pojęcie zapożyczone z języka prawniczego. Uważał on, że obecność ludzi biednych w społeczeństwie wynika z braku odpowiednich instytucji

¹ Tekst wygłoszony w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego 21 listopada 2024 roku w ramach XIX edycji Dni Jana Pawła II. Tekst jest przedrukiem artykułu, który ukazał się w „Warszawskich Studiach Teologicznych” 38 (2025) nr 1, s. 148–163, <https://doi.org/10.30439/WST.2025.1.8>.

państwowych, które rozwiązałyby skutecznie problem ubóstwa. Postulował, aby chrześcijańską *caritas*, odwołującą się do przykazania miłości bliźniego, zastąpić ludzką *solidarietas*, tzn. systemem racjonalnie zorganizowanej państwowej redystrybucji². Jan Paweł II, dokonując reinterpretacji oświeceniowej idei solidarności, odwołuje się bezpośrednio do Listu św. Pawła do Galatów: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (6, 2) (Jan Paweł II, 1997, s. 494)³. Św. Paweł wypowiada te słowa w kontekście sporów w konkretnej chrześcijańskiej gminie. „Brzemiona” – jak tłumaczą Albert Vanhoye i Peter S. Williamson – oznaczają „wszystkie trudy, które niesie życie: wyczerpującą pracę, chorobę i ból fizyczny, cierpienia psychiczne, samotność, znój, niepowodzenia, [a także] grzechy, ułomności i słabości naszych braci i siostr” (Vanhoye i Williamson, 2022, s. 222). O „noszeniu ciężarów” w tym drugim znaczeniu św. Paweł wspomina w Liście do Rzymian, pisząc: „powinniśmy znosić słabości tych, którzy są słabi” (Rz 15, 1). W przypadku rzymskiej gminy chodzi o rozdział między „silnymi” i „słabymi” w wierze. Ci drudzy to chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy doświadczali wewnętrznych rozterek i wyrzutów sumienia w związku odstąpieniem od przestrzegania rytualnych wymagań Tory (Hahn, 2021, s. 341). „Niesienie brzemienia” drugiego człowieka oznacza w tym przypadku poczucie moralnej odpowiedzialności za brata w wierze, towarzyszenie mu w duchowej wędrówce, bycie wsparciem w chwilach jego słabości, a także cierpliwe znoszenie niedogodności z tytułu jego przywiązania do Prawa Mojżeszowego. Jednym z powodów łagodności i cierpliwości okazywanej w takiej sytuacji jest świadomość własnej moralnej kruchości. Choć w tym przypadku słabość przejawiała się w postaci zbędnych wyrzutów sumienia wynikających z braku zaufania Kościołowi, zdajemy sobie sprawę, że w innych sytuacjach sami mamy trudności w pokładaniu całej nadziei w osobie Jezusa. Drugi powód to chęć naśladowania postawy Jezusa, który „obarczył się naszym cierpieniem”, „dźwigał nasze boleści”, został „przeбитy za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy”, „oręduje za przestępcami” (Iz 53, 4–5.12). Apostoł wskazuje na pychę jako konkretną przeszkodę w praktykowaniu takiej postawy. „Bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie” (Ga 6, 3). Związana jest ona

2 „En 1859, dans *La Grève de Samarez*, Leroux rappelle qu’il a „le premier, utilisé le terme de solidarité pour l’introduire dans la philosophie, c’est-à-dire [...] dans la religion de l’avenir” et il ajoute qu’il a ainsi „voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine” (Leroux, 1859, s. 254). C’est effectivement dans un ouvrage de 1840, *De l’humanité*, qu’il propose cette substitution en la justifiant par le passage nécessaire du sens juridique à une signification politique et sociale, celle-là même que revendiqueront explicitement les révolutionnaires de 1848” (Policar, 1997, s. 7). W łacinie klasycznej mamy pisownię *solidaritas*, w średniowiecznej i kościelnej (np. *Centesimus annus*) *solidarietas*.

3 Oczywiście między Leroux a Janem Pawłem II mamy całą grupę myślicieli, którzy pracowali nad katolickim rozumieniem zasady solidarności, jak np. Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Goetz Briefs, Franz Mueller, Rupert Ederer w Niemczech oraz Bernard Dempsey, William Waters i Peter Danner w Stanach Zjednoczonych (Neul-Breuning, 2024, s. 48–49; O’Boyle, 2020).

z przyjęciem niewłaściwego punktu odniesienia: „Niech każdy bada własne postępowanie, a wtedy powód do chluby znajdzie tylko w sobie samym, a nie w zestawieniu siebie z drugim” (Ga 6, 4). Porównywanie się z drugim człowiekiem i wyrabianie na tej podstawie opinii o sobie samym prowadzi do nadmiernego krytycyzmu wobec braci. Wydaje się nam, że jesteśmy pod jakimś względem od nich lepsi, wpadamy w zachwyt nad sobą i odwracamy uwagę od własnych słabości. Tymczasem „Bóg będzie nas sądził nie na podstawie naszej wyższości w stosunku do innych, lecz na podstawie wartości naszych własnych czynów w Jego oczach” (Vanhoye i Williamson, 2022, s. 223). „Każdy bowiem poniesie własny ciężar” (Ga 6, 5).

Uczyć się od jeleni

Św. Augustyn, komentując słowa Listu do Galatów, zauważa, że wspomniane „prawo Chrystusowe” to nic innego jak przykazanie wzajemnej miłości. Przychodzenie sobie z pomocą i znoszenie siebie nawzajem jest więc realizacją jedynego przykazania, które Jezusa nazwał „swoim”. Biskup Hippony, chcąc poruszyć wyobraźnię słuchaczy, przywołuje dokonaną przez Pliniusza Starszego obserwację z życia jeleni przemierzających się przez morze w kierunku Cypru:

zwierzęta te, przemierzając cieśninę, aby popasać na wyspie, formują szereg i jeden na drugiego kładą ciężar swych łbów obarczonych rogami, w taki sposób, że ten z tyłu, wyciągnąwszy szyję, kładzie łeb na tym, co go poprzedza. A ponieważ musi być jeden taki, który będąc na przedzie, nie ma na kim łba przed sobą złożyć, to, [...] następuje zmiana: ten, co był pierwszy, zmęczony swego łba brzemieniem, wraca jako ostatni za tym, którego łeb dźwigał, gdy był przed nim. Tak nosząc jeden drugiego brzemiona, przemierzają cieśninę, aż dotrą do stałego gruntu (Augustyn, 2012, s. 243–245).

Ciężar rogów sprawia, że zwierzęta nie są w stanie zbyt długo utrzymać głowy nad wodą. Nie jest to jednak przeszkodą, skoro mogą liczyć na pomoc „przyjaciół”. „Nihil enim sic probat amicum quemadmodum oneris amici portatio” (Nic bowiem nie dowodzi lepiej przyjaźni jak noszenie ciężaru przyjaciela) (Augustyn, 2012, s. 244–245).

Bezpieczną podróż przez cieśninę zapewnia solidarność, tzn. poczucie więzi, bliskości, przynależności do grupy połączonej wspólnym losem. Jej członkowie albo wspólnie dopłyną, albo razem utoną. W pierwszym momencie można by pomyśleć, że celem solidarności jest fizyczne przetrwanie. Gdyby jelenie znalazły się w wodzie na skutek nagłej powodzi lub tsunami, celem rzeczywiście byłoby przetrwanie kryzysowego momentu. W okolicznościach opisanych przez

Pliniusza celem jest jednak dotarcie na Cypr i osiągnięcie tam stanu zwierzęcego szczęścia. Podobnie bywa w przypadku ludzi. Samarytanin pojawia się na drodze w krytycznym momencie i ratuje życie napadniętego człowieka. Gdybyśmy jednak tylko tyle potrafili wyczytać z ewangelicznej przypowieści, czy byłoby jeszcze nad czym się zatrzymywać w czasach rozwiniętej publicznej służby zdrowia? Refleksja nad solidarnością zakłada ustanowienie pewnego typu relacji między ludźmi i pewnego typu wspólnoty, istniejących w pewnym celu. Tym celem nie jest fizyczne przetrwanie, ale możliwość realizowania wyższych wartości. Pierwszy cel – fizyczne przetrwanie – dobrze oddaje metafora szpitala polowego. A przecież szpital polowy jest jedynie miejscem przejściowym. Poważnie rannych staramy się jak najszybciej ewakuować do szpitala specjalistycznego z dala od pola walki. Pojawia się zatem pytanie: gdzie znajduje się nasz Cypr rozumiany jako miejsce docelowe? W jaki sposób definiujemy dobro, które jest celem osiąganym przez ludzi połączonych więziami solidarności? Fakt, że nie chodzi tylko o przetrwanie, dobrze ilustruje scena nakreślona przez Josefa Piepera, w której matki i żony prześladowanych chrześcijan stoją przed rzymskim prokonsulem albo przed sądem w nowoczesnym państwie totalitarnym.

Oczywiście – pisze Pieper – te kobiety nie chcą stracić ukochanych synów i mężów, oczywiście przeraża je myśl o oczekujących ich cierpieniach i oczywiście całym sercem pragną, by w jakiś cudowny sposób ocalili życie i wrócili do domu. Czyż jednak zupełnie szczerze, powołując się na swą miłość, mogłyby pragnąć, aby tak bardzo kochany człowiek wykorzystał nadarzającą się może (lub nawet proponowaną) okazję i uwolnił się, popełniając podłość? (Pieper, 2000, s. 61).

Czy nie napęłnia nas głębokim bólem sytuacja, gdy ukochana istota zejdzie na złą drogę? Czy smutek nie zalewa serca, gdy nie postępuje tak, jak w danej sytuacji powinno się zachować? Czy nie jesteśmy najbardziej nieszczęśliwi wówczas, gdy umiłowany zaprze się siebie i wszystkiego, w co wierzył? Nawet gdyby ocalił w ten sposób własne życie. Czy matka zdrajcy cierpi mniej niż matka męczennika?

W Starym Testamencie spotykamy dwa rodzaje braterstwa: poprzez stworzenie przez Boga i poprzez wybranie przez Boga, lub, ujmując to samo inaczej: poprzez pochodzenie i poprzez poznanie (Ratzinger, 2013, s. 56–57 i 60). Zakłada to nie tylko dwoistość, ale także „dwustrefowość”. Istnieje krąg wewnętrzny i krąg zewnętrzny – Izraelici i „reszta świata”. Nowy Testament zdaje się całkowicie znosić granice między ludźmi. Wszak „nie ma już Żyda ani Greka” (Ga 3, 28). W omawianych tekstach Nowego Testamentu jednak solidarność, rozumiana jako „wspólne noszenie ciężarów”, dotyczy wyłącznie braci w wierze. Należy więc odrzucić naiwną uniwersalistyczną interpretację powyższych słów. „Pomimo usunięcia wszelkich granic i pomimo uniwersalizmu – pisze Joseph Rat-

zinger – pojęcie braterstwa nie nabrało [...] wymiaru powszechności wolnego od wszelkich zastrzeżeń. Każdy człowiek *może* stać się chrześcijaninem, jednak bratem, jest tylko wtedy, kiedy się nim rzeczywiście *stanie*” (Ratzinger, 2013, s. 54). „Tylko takie ograniczone pojęcie brata – stwierdza Ratzinger – jest chrześcijańskie, usunięcie tej granicy ma posmak oświeceniowy. Tylko w ten sposób ograniczone pojęcie brata jest w ogóle realne” (Ratzinger, 2013, s. 73). Pierwotne chrześcijaństwo zna wprawdzie braterstwo powszechne, którego podstawą jest odniesienie do Boga Stwórcy jako Ojca wszystkich ludzi, ale pamięta także o tym, że nie wszyscy uznają Go za Ojca. „Wizja [powszechnego] braterstwa ludzi jest koniec końców dostępna [tzn. zrozumiała] dopiero dla tego, kto przez wiarę uświadomił sobie doskonałe ojcostwo Boga” (Ratzinger, 2013, s. 59). Stąd – pisze Ratzinger – „ludzie nie *są* jeszcze w ogólności braćmi w Chrystusie, jednak mogą i powinni się nimi *stać*” (Ratzinger, 2013, s. 52–53). Chrześcijaństwo odnosi ideę wspólnoty do wspólnej wiary lub do wspólnego Ojca. Oznacza to, że choć przynależność do świeckiej wspólnoty nie musi być ściśle związana z przynależnością religijną, tzn. zdolnością do rozpoznania Boga i uznania Go za Ojca (obejmuje ludzi różnych religii, a także niereligijnych), to jednak zawsze ma religijne uzasadnienie; odwołuje się do faktu, że Bóg rzeczywiście (tzn. niezależnie od ludzkiego poznania) jest Ojcem wszystkich ludzi. Ostatecznie zatem chodzi o przynależność do rodziny, której głową jest Bóg Ojciec. Solidarność oderwana od wspólnego pochodzenia od Ojca, odwołująca się wyłącznie do wspólnej natury, solidarność czysto gatunkowa, ma charakter abstrakcyjny.

W kontrze do walki klas

Jan Paweł II formułuje swoją teorię solidarności w kontrze do marksistowskiej teorii walki klas. Należy tu wymienić przynajmniej jej dwa elementy. Pierwszy może być nieco zaskakujący. W państwie totalitarnym, w którym władza oficjalnie reprezentuje interesy klasy robotniczej i chłopskiej, faktycznie ma miejsce atomizacja społeczeństwa. Prawo zabrania ludziom organizowania się w jakiegokolwiek grupy, także w formie związków zawodowych, poza kontrolą państwa. Stąd wszystkie formy reprezentacji mają charakter pozorny, ściśle reglamentowany i nadzorowany przez komunistyczną władzę. Nawet „klasa robotnicza” pojawia się jedynie na pochodach pierwszomajowych i wiecach zwoływanych przez partię w momentach, gdy „wichrzyciele” próbują delegitymizować przywódczą rolę tejże partii. Tajne służby powodują, że zerwane zostają więzi społecznego zaufania. Trzeba być ostrożnym w mowie nie tylko w zakładzie pracy lub na ulicy, ale także w domu, gdyż dzieci odpytywane w szkole mogą się stać nieświadomymi donosicielami. W tym kontekście należy odczytywać słowa Pa-

pieża wypowiedziane na Zaspie w 1987 roku o próbie redukcji osoby do wymiaru społecznego:

Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. [...] Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw [...] jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Rejestracja NSZZ „Solidarność”, pierwszego, poza Kościołem katolickim, autentycznie wspólnotowego podmiotu, w rok po pielgrzymce Papieża do ojczyzny miała olbrzymie znaczenie. Świat pracy, rozumiany niezwykle szeroko, zaczął być autentycznie reprezentowany. „Rzesze robotników – czytamy w *Centesimus annus* – pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Fakt, że w krótkim czasie do „Solidarności” zapisało się blisko 10 milionów Polaków, oznaczał, że prysły również strach i nieufność. Były to pierwsze owoce solidarności. Warto jednak zauważyć, że z atomizacją społeczeństwa, choć z innych powodów i przybierającą inne formy, mamy do czynienia także w społeczeństwie liberalnym. Proces ten dobrze opisał Patrick J. Deneen, nazywając końcowy jego efekt „etatystycznym indywidualizmem” (Deneen, 2021, s. 83–109). W sytuacji zerwania więzi społecznych państwo staje się bowiem jedynym gwarantem praw jednostki.

Drugim elementem, który należy przywołać, jest sama idea „walki klas”. „Marksizm uważał, że jedynie zaostrzając sprzeczności społeczne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650). Tymczasem Jan Paweł II mówi:

Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemień, to brzemień niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy „brzemień” dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. [...] Gorzej jeszcze: gdy mówi się: naprzód „walka” – choćby w znaczeniu walki klas [albo demokracji walczącej] – to bardzo łatwo drugi, czy drudzy pozostają na „polu społecznym” przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba

szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak „dźwigać brzemięna” (Jan Paweł II, 1997, s. 494).

Ratzinger zwraca uwagę, że marksistowskie rozumienie relacji społecznych ugruntowane jest w myśleniu oświeceniowym. „*Liberté, égalité, fraternité* francuska rewolucja wypisuje na swych sztandarach, a braterstwo wszystkich równouprawnionych umieszcza w polityczno-rewolucyjnym programie” (Ratzinger, 2013, s. 40). Oświeceniowe równouprawnienie zakłada, że różnice między ludźmi są owocem historii i jako takie muszą być wymazane poprzez odniesienie się do natury, która jest ostateczną instancją „odwoławczą” (Ratzinger, 2013, s. 40). Proponowane oświeceniowe „zbratanie”, oparte na wspólnej naturze i zakładające „identyczność” wszystkich ludzi, jest „uprzednie w stosunku do poznania”, a zarazem – jako zbyt szerokie – „staje się nierealistyczne i pozbawione znaczenia” (Ratzinger, 2013, s. 40). Widać to choćby na przykładzie wolnomularstwa z jego licznymi „stopniami braterstwa” (Koselleck, 2015, s. 175–196). W całej zaś pełni – pisze Ratzinger – ujawniło się to w trakcie rewolucji francuskiej, która „bardzo drastycznie i w krwawy sposób odróżniała wewnętrzny krąg rewolucjonistów od zewnętrznego koła nierewolucjonistów” (Ratzinger, 2013, s. 41). Marksizm, mimo iż obficie czerpał z oświecenia, powrócił do zasady dwustrefowości, wprowadzając ją z niespotykaną wcześniej konsekwencją.

Ludzkość dzieli się na dwie radykalnie antytetyczne grupy – kapitał i proletariatus, rządząca zaś nimi dialektyka wrogości decyduje o istocie historii. [...] los a w pewnej mierze również własne decyzje stawiają człowieka po jednej lub drugiej stronie podzielonej na dwie części ludzkości. Niezależnie od tego, po której znajduje się stronie, musi zaakceptować ten podział jako uprzednio istniejącą rzeczywistość. Wyznacza mu ona prawo jego ludzkiego działania. Nie może traktować wszystkich ludzi jak braci, lecz zawsze musi uważać jednych za braci, a pozostałych za wrogów” (Ratzinger, 2013, s. 41).

W postawie tej ziszcza się hasło rewolucji francuskiej w jego integralnej formie: „*Liberté, égalité, fraternité ou la mort*”.

Powszechne, ale nie abstrakcyjne

W dyskusji o solidarności często przywołujemy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Przypadkowo spotyka on na swojej drodze pobitego przez zbójców człowieka, obok którego inni ludzie przeszli obojętnie. Tym, co wyróżnia jego reakcję na tle pozostałych, jest fakt, że „wzruszył się głęboko” (Łk 10, 33). Owo-

cem wzruszenia są konkretne czyny. Wzruszenia nie można jednak wymusić na człowieku ani go nakazać. Jest ono spontaniczną reakcją szlachetnego serca w obliczu nieszczęścia drugiego człowieka. Odpowiedzią na krzyk konkretnej osoby wołającej o pomoc (Tischner, 1992, s. 16). Dla jednego naturalnym odruchem jest przejście na drugą stronę ulicy, dla drugiego – pochylenie się nad nieszczęśliwym. Przypowieść o Samarytaninie zostaje opowiedziana przez Jezusa w kontekście pytania o to, kto jest naszym bliźnim. Udzielona odpowiedź brzmi: nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, „powszechnego” ani o ogólnoświatowe braterstwo, ale o człowieka znajdującego się w takiej sytuacji, że jeśli ty nie pomożesz, to on zginie. Bliźni to ten, kto jest blisko. Ktoś bliski poprzez więzi uczuciowe, rodzinne, narodowe, religijne, ale także bliski w sensie przestrzennym. Ktoś, komu możemy spojrzeć w oczy lub kogo twarz możemy sobie przypomnieć. „Z kimś kogo się w ogóle nie zna, nie można przecież żyć w braterstwie” – pisze cytowany przez Ratzingera Heinz Schürmann (Ratzinger, 2013, s. 73). Gdyby kapłan rozpoznał w pobitym człowieku własnego syna albo naczelnego rabina Izraela, natychmiast by się zatrzymał. Brak wiedzy na temat tego, kim jest pobity, równoznaczny jest z brakiem wystarczającego powodu, aby zbliżyć się do niego. Zwróćmy uwagę, że gdyby Samarytanin brał pod uwagę te same kryteria co kapłan i lewita, prawdopodobnie przeszedłby obojętnie. On jednak nie potrzebuje żadnych informacji o tym człowieku poza tym, że jest bliski śmierci. Benedykt XVI pisze:

Przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. *Łk* 10, 25–37) prowadzi przede wszystkim do dwóch ważnych wyjaśnień. Podczas, gdy pojęcie „bliźniego” odnosiło się, aż do ówczesnego czasu, zasadniczo do rodaków i cudzoziemców, którzy osiedlili się na ziemi Izraela, czyli do solidarnej wspólnoty danego kraju i danego ludu, teraz to ograniczenie zostaje zniesione. Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim. Pojęcie bliźniego zyskuje wymiar uniwersalny, a jednak pozostaje konkretne. Pomimo rozszerzenia go na wszystkich ludzi, nie ogranicza się ono do wyrażenia miłości ogólnej i abstrakcyjnej, która sama w sobie nie zobowiązuje, ale takiej, która wymaga mojego praktycznego zaangażowania tu i teraz (Benedykt XVI, 2005, n. 15).

Możemy powiedzieć, że Jezus nie unieważnia tradycyjnych kryteriów bliskości, ale je otwiera, podając kryterium nadrzędne, którym jest pilna konieczność udzielenia pomocy. Naszym bliźnim jest każdy konkretny człowiek znajdujący się w stanie pilnej konieczności. Nie chodzi tu jednak – jak w przypadku altruizmu – o próby zaradzania negatywnym zjawiskom społecznym: chorobom, ubóstwu, samotności, masowej imigracji, ale o wyciągnięcie pomocnej dłoni do

tego oto człowieka (Frycz, 2019, s. 123)⁴. Nie chodzi o program „zero ubóstwa”, „zero głodu” lub „zero bezdomności”, ale o pomoc konkretnym głodnym bądź bezdomnym osobom. Zwłaszcza, że „zero” osiąga się jedynie wówczas, gdy pozbędzie się nosicieli niepożądaney cechy.

Solidarność stanowi szczególne więzi ludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki [...] Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota (Tischner, 1992, s. 17–18).

Musi dojść do „spotkania”, objawienia twarzy drugiego człowieka, ujawnienia jego ropiejących ran. Wówczas rodzą się najpierw współczucie, a potem wspólnota. Abstrakcyjność jest cechą oświeceniowych programów społecznych, które – jak wspomniano – zakładają, że „zbratanie się jest uprzednie w stosunku do poznania” (Ratzinger, 2013, s. 40).

Ocalić „przestępcę”

Solidarność możliwa jest tylko tam, gdzie poczucie wspólnoty już istnieje, ponieważ „już” (tzn. w ciągu dziejów) doszło do „spotkania”, lub gdzie wspólnota właśnie się zawiązuje, jak w przypadku miłosiernego Samarytanina. W polskim kontekście marksistowskiej wyobrażonej wspólnoty klasowej przeciwstawione zostały wspólnota religijna i wspólnota narodowa. Obie w znacznym stopniu się pokrywają, zarówno z uwagi na fakt, że katolicyzm stanowi część polskiej tożsamości narodowej, jak i z uwagi na otwartość tego katolicyzmu, czego znakami były np. zwyczaj przemawiania „w imieniu narodu” przez bł. kard. Stefana Wyszyńskiego oraz obecność w stanie wojennym w salach parafialnych ludzi demokratycznej opozycji identyfikujących się z inną tradycją światopoglądową. Jeszcze na początku lat 90. XX w. w statystykach religijności istniała grupa ludzi „praktykujących – niewierzących”⁵. Juan J. Linz i Alfred Stepan toczący się w Polsce w latach 1976–1988 konflikt przedstawiają jako starcie między narodowym etycznym społeczeństwem obywatelskim (*nation's “ethical civil society”*)

4 Eliminacja zjawiska może wiązać się np. z usunięciem osób, których ono dotyka. Byłem kiedyś świadkiem inicjatywy polityków unijnych zmierzającej do eliminacji pewnych chorób rzadkich poprzez eliminację ich nosicieli.

5 Fenomenem polskiego Kościoła było pojawienie się grupy ludzi praktykujących-niewierzących. Według badań z roku 1991 praktykujących w porównaniu z wierzącymi jest w Polsce o 5,2% więcej (Piwoński, 1992, s. 32).

a internacjonalistycznym autorytarnym państwem partyjnym (*the regime's internationalized authoritarian party-state*) (Linz i Stepan, 1996, s. 255). W programie społecznym „Solidarności” można było zatem wyróżnić, lecz nie oddzielić od siebie: element ustrojowy – działanie na rzecz ustanowienia demokracji, element religijny – upominanie się o prawa Kościoła, element etyczny – troskę o aksjologiczne podstawy życia społecznego, oraz element powstańczy – dążenie do odzyskania niepodległości i państwowej suwerenności. „Zimny” wariant pokojowej „gry o demokrację” uzupełniał „ciepły”, powstańczy i religijny element (Mazurkiewicz, 2006, s. 270). Było to niezwykle istotne, gdyż obydwie zakładają istnienie wspólnoty ponad podziałami. Dotyczy to zarówno przynależności do wspólnoty narodowej, jak i przynależności do wspólnoty katolickiej. W obiegu było wówczas powiedzenie, że w Polsce nie ma już komunistów, pozostali jedynie oportuniści. W obu zatem przypadkach (wspólnoty narodowej i wspólnoty katolickiej) celem działania nie było osądzanie błędzającego brata, lecz jego odzyskanie⁶.

Według Włodzimierza Sołowjowa „odzyskiwanie” jest jedną z zasadniczych cech chrześcijańskiego myślenia o życiu społecznym. Podaje on jako przykład zmiany, które dokonały się za sprawą chrześcijaństwa w dziedzinie prawa karnego oraz w obszarze myślenia o bezpieczeństwie sanitarnym:

Zamiast pogańskiej zasady odstraszenia i starotestamentalnej zasady odwetu – [stosunek państwa i społeczeństwa do przestępcy] winna kształtować chrześcijańska zasada współczucia dla tych, co wskutek przestępstwa ucierpieli i mogą ucieść, ale także dla samego przestępcy; odzegnując się od niego i w żadnym wypadku nie usprawiedliwiając przestępstwa, państwo chrześcijańskie nie powinno zapominać o ludzkiej duszy przestępcy, zdolnej do odrodzenia (Sołowjow, 1988, s. 114).

Podobnie w obszarze służby zdrowia:

Chorzy na choroby zakaźne niewątpliwie stanowią wielkie niebezpieczeństwo dla społeczeństwa, państwo [chrześcijańskie] jednak oprócz tego niebezpieczeństwa widzi także własne nieszczęście chorych i dlatego nie ogranicza się do usunięcia ich poza ramy społeczności dla jej dobra, dla uchronienia jej od zarazy, lecz oddaje ich pod opiekę lekarzy – dla dobra samych chorych, dla ich uleczenia (Sołowjow, 1988, s. 114).

W latach 80. ocalenie „przestępcy” dla wspólnoty narodowej oznaczało próbę reintegracji człowieka poprzez odwołanie się do kategorii patriotyzmu. Ocalenie dla wspólnoty kościelnej oznaczało próbę nawrócenia człowieka poprzez odwo-

6 „Zadaniem nie jest osądzanie błędzającego brata, lecz jego ocalenie” (Ratzinger, 2013, s. 82).

łanie się do jego sumienia i wiary religijnej. Zakłada to jednak odkrycie w drugiej istocie osoby, tzn. uznanie, że nasz przeciwnik ma nieśmiertelną duszę, a potem doprowadzenie do tego, by także on sam odnalazł ją w sobie (Jan Paweł II, 1998b, n. 39, s. 312–313). Jednak, „jak sprawa leczenia fizycznego leży nie w rękach policji sanitarnej, lecz medycyny, tak też sprawa uzdrowienia moralnego, czyli poprawy przestępców, należy (w normalnym ustroju) nie do sądu i więzienia, lecz do Kościoła i jego służ, którym państwo powinno materialnie umożliwiać oddziaływanie na przestępcę” (Sołowjow, 1988, s. 114–115). Ustrój jednak nie był wówczas normalny.

Jan Paweł II w *Centesimus annus* opisuje ten mechanizm uruchamiania „pracy sumienia” po stronie przeciwnika.

Wydawało się, że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez *układy jałtańskie*, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przewyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 651).

W pewnym sensie wystarczy odmówić walki, nie schodząc przy tym z ringu. Wymiar narodowy, nakładający się na etyczny i religijny charakter wspólnoty, znacząco ułatwił pokojowe przejście nie tylko od komunizmu do demokracji, ale również od okupacji do niepodległości (Buttiglione, 2005, s. 156). Solidarność pojawiała się tu w jej pierwotnej, obecnej w rzymskim prawie instytucji *in solidum* (jako całość)⁷. Odnosiła się do sposobu uregulowania wspólnego długu, którym było zobowiązanie wobec Ojczyzny i Kościoła. Istotą był fakt rozpoznania istnienia tego zobowiązania.

Uznanie, do pewnego stopnia chyba po obu stronach konfliktu, że więcej jest tego, co łączy Polaków, niż tego, co ich dzieli, otwierało pole możliwego kompromisu. „Podczas gdy marksizm uważał, że jedynie zaostrażając sprzeczności społeczne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie, to walka, która do-

7 Wspólne zobowiązania wynikały z faktu istnienia wielości podmiotów po stronie dłużników (solidarność bierna) lub po stronie wierzycieli (solidarność czynna), choć świadczenie było tylko jedno. Spełnienie świadczenia przez jednego z dłużników uwalniało od długu wszystkich pozostałych, przyjęcie świadczenia przez jednego z wierzycieli powodowało z kolei wygaśnięcie wierzytelności pozostałych. „Solidarność” wskazuje tutaj na prawną zdolność każdego z członków grupy bądź do przyjęcia należnej grupie korzyści, bądź do wzięcia odpowiedzialności za całość zobowiązania. Solidarność tego typu była zwykle konsekwencją testamentalnego zapisu niepodzielnych świadczeń lub zobowiązań powstałych w wyniku przestępstw popełnionych przez kilku sprawców (Wołodkiewicz, 1986, s. 142).

prowadziła do upadku marksizmu, poszukuje wytrwale wszelkich dróg pertraktacji i dialogu, daje świadectwo prawdzie, odwołuje się do sumienia przeciwnika i usiłuje rozbudzić w nim poczucie wspólnej ludzkiej godności” (Jan Paweł II, 1998a, n. 23, s. 650) – pisał zaledwie kilka lat później Jan Paweł II. „Nie walczyć przemocą! – uczył bł. ks. Jerzy Popiełuszko – Przemoc nie jest oznaką siły, lecz słabości. Komu nie udało się zwyciężyć sercem lub rozumem, usiłuje zwyciężyć przemocą. Każdy przejaw przemocy dowodzi moralnej nieudolności. Najwspanialsze i najtrwalsze walki, jakie zna ludzkość jakie zna historia, to walki ludzkiej myśli. Najnędniesze i najkrótsze – to walki przemocy. Idea, która potrzebuje broni, by się utrzymać, sama obumiera” (Popiełuszko, 2023, s. 154). Nie tylko wiara i sumienie, ale także rozsądek nakazywały rezygnację z przemocy.

W *Sollicitudo rei socialis* Papież pisał:

Solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską [...] W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci (por. 1 J 3,16).

Wówczas świadomość powszechnego ojcostwa Boga, braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie, „synów w Synu”, świadomość obecności i ożywiającego działania Ducha Świętego dostarczy naszemu spojrzeniu na świat jakby nowego kryterium jego wyjaśniania. 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, odblask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem „komunia” (Jan Paweł II, 1998b, n. 40, s. 490).

Podkreślmy raz jeszcze – solidarność zakładała istnienie wspólnoty realnej i potencjalnej. Ostatecznie zaś chodzi o ustanowienie wspólnoty dzieci Bożych. Wydaje się, że wówczas, w 1989 roku, jako naród i społeczeństwo potrafiliśmy podnieść nasze ambicje do tego poziomu.

* * *

Powróćmy jednak do naszych jeleni. Ich solidarność pojawia się w trakcie wspólnego pokonywania drogi na Cypr. Cóż jednak dzieje się, gdy dotrą już do swojej

„ziemi obiecanej”? Jelenie nie zawsze ze sobą współpracują. W okresie rui toczą ze sobą walki, niekiedy nawet śmiertelne. Także ludzie czasem zachowują się w ten sposób. Przestrzeń, w której bytujemy, potrafimy zamieniać w pole walki, ale potrafimy też postrzegać ją jako drogę, po której dążymy do wspólnego celu. Wspólny cel jest w tym przypadku niezwykle ważny i – poza sytuacjami ekstremalnego zagrożenia – nie może nim być proste przetrwanie i dobrostan. Tam zaś, gdzie wspólnota traci z oczu swój *telos*, głębszy sens swojego istnienia, szybko się rozpada na zwalczające się nawzajem plemiona. Niestety aż nadto dobrze znamy to doświadczenie.

Mój znajomy jezuita ocalił w Brukseli kościół przed wyburzeniem, a następnie w byłych pomieszczeniach klasztornych zorganizował coś na kształt beginaża. Zamieszkało tam kilkudziesięciu urzędników unijnych niższej rangi. Budynek wymagał remontu. Drobne prace trwały nieustannie, ale końca nie było widać. Gdy zapytałem, dlaczego prace nie posuwają się do przodu, powiedział: „Z mojego doświadczenia wynika, że gdy budowę klasztoru doprowadzi się do końca, mniej więcej po pięciu latach rozpada się wspólnota”. Brakuje wspólnego celu. Pytanie o nasz narodowy *telos* jest dzisiaj niezwykle ważne. Jeśli nie znajdziemy zadowalającej nas odpowiedzi na pytanie, co chcemy wspólnie osiągnąć, właśnie między nami będą trwały nieustannie.

Abstrakt

Solidarność: jeden i drugi, nigdy jeden przeciw drugiemu

Tekst stanowi refleksję nad chrześcijańskim rozumieniem idei solidarności przy odwołaniu się głównie do myśli Jana Pawła II oraz Josepha Ratzingera. Wskazuje, że w nauczaniu katolickim solidarność zakłada poczucie rzeczywistej lub potencjalnej wspólnoty. W tradycji oświeceniowej braterstwo uważa się za pierwotne wobec poznania, co czyni zarówno braterstwo, jak i solidarność pojęciami bardzo abstrakcyjnymi. Chrześcijaństwo natomiast wiąże te idee ze „spotkaniem” konkretnej osoby, objawieniem jej twarzy oraz dostrzeżeniem jej ran, czego przykładem jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Istotną różnicą między tymi nurtami jest sposób ujęcia problemu „dwubiegunowości”. W nauczaniu Jana Pawła II – kierowanym początkowo do Polaków, lecz obecnym także w encyklikach – solidarność rozwija się w kontraście do dwóch elementów marksistowskiej ideologii: walki klas oraz „odzyskiwania” przeciwników dla wspólnot narodowej i kościelnej, zamiast dążenia do ich unicestwienia. Pierwszy aspekt wyraża się poprzez obecność patriotyzmu, drugi – przez podkreślenie roli sumienia i nawrócenia jednostki.

Słowa kluczowe: solidarność, braterstwo, uniwersalizm, marksizm, oświecenie

Abstract

Solidarity: one and the other, never one against the other

This paper reflects on the Christian understanding of solidarity, focusing specifically on the thought of John Paul II and Joseph Ratzinger. It demonstrates that, in Catholic teaching, solidarity presupposes an authentic or potential sense of community. In the Enlightenment tradition, concepts such as “brotherhood” are considered primary to “cognition,” which tends to render both fraternity and solidarity as theoretical and abstract constructs. Christianity, by contrast, grounds these ideas in concrete encounters—where brotherhood and solidarity are revealed through face-to-face meetings with real individuals, as epitomized by the parable of the Merciful Samaritan, and through personal engagement with people’s suffering. The paper highlights a crucial distinction between Christian and secular conceptions of solidarity: how each tradition approaches “bipartisanship.” In John Paul II’s teaching—initially directed at Poles, but also present in papal encyclicals—solidarity emerges as an alternative to Marxist class struggle, advocating for the recuperation of adversaries into national and ecclesial communities, rather than seeking their destruction. This is illustrated by references to patriotism and by the emphasis on individual conscience and conversion, setting Christian solidarity apart as a dynamic, reconciling force.

Keywords: solidarity, fraternity, universalism, Marxism, Enlightenment

Bibliografia

- Augustyn (2012). *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Benedykt XVI (2005). Encyklika *Deus caritas est*.
- Buttiglione, R. (2005). *Etyka wobec historii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Deneen, P. J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiódł?* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dzielski, M. (2001). *Bóg, wolność, własność*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Frycz, M. W. (2019). *Filozofia miłości Józefa Tischnera*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Hahn, S. W. (2021). *List do Rzymian. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W Drodze.
- Jan Paweł II (1997). *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, Gdańsk, 12.06.1987. W: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie* (s. 490–498). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1998a). Encyklika *Centesimus annus*.
- Jan Paweł II (1998b). Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.

- Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*. Warszawa: Res Publica Nova.
- Leroux, P. (1859). *La Grève de Samarez*. Paris: Dentu.
- Linz, J. J., Stepan, A. (1996). *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America and post-communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mazurkiewicz, P. (2006). *Przemoc w polityce*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Neul-Breuning, O. von (2024). *Sprawiedliwość i wolność. Zarys katolickiej nauki społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- O'Boyle, E. (2020). *Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection*. https://www.researchgate.net/publication/342393729_Origins_and_Legacy_of_Solidarist_Economics_The_Jesuit_Connection (2025.02.18).
- Pieper, J. (2000). *O miłości, nadziei i wierze*. Poznań: W Drodze.
- Piwowarski, W. (1992). Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy, *Więź*, 7, 30–34.
- Policar, A. (1997). *Sociologie et moral: La philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé*. http://classiques.uqac.ca/contemporains/policar_alain/socio_et_morale/socio_et_morale.pdf (2014.10.31).
- Popiełuszko, J. (2023). *Zawsze głosiłem prawdę. Nauczanie społeczne w wypowiedziach księdza Jerzego Popiełuszki*. Warszawa: Neriton.
- Ratzinger, J. (2013). *Braterstwo chrześcijańskie*. W: J. Ratzinger, *Opera omnia* (vol. 8.1, s. 29–105). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sołowjow, W. (1988). *O chrześcijańskim państwie i społeczeństwie*. W: W. Sołowjow, *Wybór pism*. Poznań: W Drodze.
- Tischner, J. (1992). „Etyka solidarności” oraz „Homo sovieticus”. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vanhoye, A., Williamson, P. S. (2022). *List do Galatów. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*. Poznań: W Drodze.
- Wołodkiewicz, W. (red.) (1986). *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Teresa Grabińska

 <https://orcid.org/0000-0002-9131-2637>

Akademia Wojsk Lądowych im. generała Tadeusza Kościuszki

KOMPLEMENTARNOŚĆ PRACY I ODPOCZYNKU

Praca jest cechą konstytutywną człowieka¹ – istoty powołanej do pracy (*laborem exercens*²). Tylko człowiek ją podejmuje w sposób wolny zamiast wykonywać coś wiedziony wyłącznie instynktem lub pod przymusem, jak to jest właściwe zwierzętom.

Ludzkie działanie jest składową wysiłków mentalnego i fizycznego. W wąskiej interpretacji mechanicznej wynikiem wysiłku fizycznego, pracy jest zmiana położenia (ciała) w przestrzeni i w czasie. W newtonowskiej teorii ruchu praca jest mierzona przesunięciem (czyli wielkością owej zmiany) pomnożonym przez czynnik je powodujący, czyli przez siłę. Wykonanie pracy wymaga energii, która w fizyce, ogólnie rzecz biorąc, nie musi być mechaniczna, lecz może pochodzić z różnych procesów fizycznych, a jej przemiany skutkują różnego rodzaju zjawiskami, nie tylko mechanicznymi, np. termicznymi, świetlnymi, chemicznymi lub jądrowymi.

Rozumienie pracy jako przyczyny zmian ilościowych, mierzalnych, tylko w niewielkiej części wyjaśnia znaczenie pracy ludzkiej. Owszem, gdy chodzi na przykład o pracę zarobkową, to w normalnych warunkach przekłada się ona na ilość dóbr, którą może człowiek własną pracą wytworzyć lub nabyć za zapłatę za nią. Praca powodowana ludzkim czynem ma jednak znaczenie jakościowe i to zarówno dla wykonawcy, jak i dla otoczenia, które zmienia³. Dla sprawcy czynu oraz dla otoczenia może mieć konsekwencje dodatnie lub ujemne. Ich ocena zależy od rodzaju wybranego celu i sposobu jego osiągnięcia, czyli od dobra,

1 Por. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Poznań 1957.

2 Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*.

3 Por. T. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, Kraków 2024, rozdz. III. 2.

które niesie albo niszczy w jej procesie i wyniku. Kryteria kwalifikacji są zarówno użytecznościowe, jak i moralne.

W podjętych rozważaniach przybliża się komplementarną relację między pracą ludzką a odpoczynkiem, kolejno w Księdze Rodzaju, mechanicznie interpretowanej pracy ludzkiej, koncepcji czynu Karola Wojtyły oraz w starochińskim przekazie taoizmu.

Biblijny raj i odpoczynek

Na początku Księgi Rodzaju wyraźnie ukazane jest spełnianie się człowieka uprawiającego rajski ogród w otoczeniu wszelkiego stworzenia: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2, 15). Można by to przedstawić jako harmonijny przekaz energii między doglądającym a otoczeniem bez odczuwania wysiłku. Człowiek w raju został bowiem stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1, 27), jako zwieńczenie procesu stwarzania świata. Bóg stwarzał świat przez sześć dni: „ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował i odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2, 2). Sygnalizowany w wersecie biblijnym odpoczynek nie może być rozumiany jak stan występujący po wyczerpaniu sił lub zmęczenia istoty Boskiej, gdyż przysługują jej wszak wszechmoc i nieskończona doskonałość, które wykluczają odczucie braku sił. A więc praca jest atrybutem boskim; jej esencją jest przekształcanie (transformacja) energii,

a odpoczynek po pracy znaczy jeszcze coś innego niż kompensacja fizjologicznej dolegliwości. A mianowicie to, że akt pracy jest dziełem, tzn. świadomym działaniem, nakierowanym na określony cel i kończy się jego urzeczywistnieniem. Ów osiągnięty cel wyzwala zaś w odpoczynku [kolejną] transformację energii, włożonej w cały proces. I tak zapewne miała wyglądać praca człowieka w raju. Nie miała być naznaczona przymusem, trudem i znojem⁴.

Człowiek skażony grzechem pierwotnym odczuwa autentyczne zmęczenie pracą, zwłaszcza gdy jest ona przymusem. Wyczerpanie sił psychofizycznych zaś prowadzi zawsze do nieuniknionego zakończenia życia w doczesności. Człowiek jednak uczestniczy w doskonalącym walorze pracy, który wyraża się w twórczym wysiłku transformacji ludzkiej energii vitalnej w zmianę otoczenia i samego siebie. Wysiłek ów ma służyć sprawcy czynu:

- ulepszeniem wytworu pracy jego i innych,

4 T. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, dz. cyt., s. 90.

- wzmocnieniem jego potencjału psychofizycznego,
- podniesieniem jego dyspozycji moralnych do doskonałości (w wymiarze religijnym – zasługującej na zbawienie).

Mechaniczna wykładnia dynamizmu ludzkiego czynu

Pod koniec XVII wieku Isaac Newton przedstawił matematycznie opracowaną nową teorię zmiany (mierzonej ilościowo), konkretnie – zmiany w czasie i przestrzeni, czyli ruchu⁵. Nowa teoria ruchu (nazwana później mechaniką klasyczną) zastąpiła obowiązującą od dwóch tysięcy lat mechanikę Arystotelesowską⁶. Odtąd rachunki różniczkowy i całkowy, modelujące ruch, wyznaczały ciągły przebieg zmian w następujących po sobie w sposób ciągły chwilach czasu. Stąd podstawową i jedyną relacją między kolejnymi zdarzeniami stała się przyczyna sprawcza, to jest: zaczął obowiązywać determinizm ścisły. Arystotelesowska przyczyna celowa została odrzucona, a źródło ruchu (zmiany) zostało umieszczone z zewnątrz poruszającego się obiektu (ciała).

Przewrót Newtonowski miał i ma do dzisiaj liczne konsekwencje nie tylko w fizyce. Ogólnie wszak chodzi o nowy charakter i przyczynę zmiany. Najwcześniejszym przeniesieniem mechanicznej konceptualizacji ruchu na innego rodzaju proces zmian jest to odnoszące się do opisu (modelowania) ludzkiego działania, którego skutek może być rozumiany jak zmiana energii. Najślynniejsze były modele człowieka-maszyny autorstwa Juliana O. de la Mettriego⁷ i Thomasa Hobbesa⁸. Zwłaszcza ten drugi jest zarówno misternym przedstawieniem ludzkich reakcji⁹, jak i wskazaniem na pochodzenie mocy sprawczej człowieka oraz ustaleniem szczególnego (efektywnościowego) kryterium dynamiczności w wartościowaniu ludzkich czynów i sądu o ich sprawcy. Koncepcja Hobbesa ma daleko idące konsekwencje dla oceny ludzkiej pracy i organizacji ludzkiej zbiorowości.

5 Por. I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Kraków 2011.

6 Por. Arystoteles, *Fizyka*, [w:] Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 61–355 (Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy Filozofowie, 1); zob. też T. Grabińska, *Założenia ontologiczne w teoriach ruchu Arystotelesa i Newtona*, [w:] *Filozofia – nauka – religia*, red. P. Bylica i in., Zielona Góra 2015, s. 321–333.

7 Por. J. O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984.

8 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, cz. 1; T. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic. Part I. Human Nature*, Oxford 2008.

9 Por. T. Grabińska, *Żądza mocy Hobbesa podstawą pojmowania przedsiębiorczości i człowieka pracy*, [w:] *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku, i bezrobocia*, red. A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2014, s. 65–86; zob. także T. Grabińska, M. Kamińska-Zabierowska, *Analiza procesu decyzyjnego w koncepcjach człowieka – mechanistycznej i cybernetycznej*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 30 (2018), s. 71–86, <https://doi.org/10.5604/013001.0012.5884>.

Działaniem Hobbesowskiego człowieka-maszyny rządzi mechanizm awersji (wstrętu) i apetytu (pragnień), to jest: oddalania się od czegoś (odstręczającego) i przybliżania się do czegoś (atrakcyjnego), na podobieństwo oddziaływań fizycznych ze względu na bilans działających na nie sił. Szybkość i intensywność wypadkowej reakcji tego mechanizmu zależą od siły go napędzającej. Hobbes wyprowadził ją z wewnętrznej mocy człowieka¹⁰. Im jest ona większa, tym skutek ludzkiego działania jest wyraźniejszy, a wykonawca czynu sprawniej opanowuje otoczenie, czego oznaką jest zdobywanie bogactwa, władzy i zaszczytów.

W procesach fizycznych zachodzi zamiana energii na różne jej postaci. Hobbes reakcje człowieka w otoczeniu także przedstawiał jak skomplikowany proces zamiany energii w moc oddziaływania. Ważną rolę odgrywa w tym procesie energia psychiczna (mentalna), której wyrazem jest uzdolnienie umysłu nazywane przez Hobbesa dowcipem. Dowcip, „oparty na dużym zasobie doświadczenia i na pamięci o rzeczach podobnych oraz o tym, do jakich one prowadziły skutków dotychczas”, nazwał roztropnością (*prudentia*)¹¹.

Newtonowskie pojęcie spoczynku a postawa hedoniczna

Nowa mechanika, precyzyjnie wymodelowana matematycznie znacznie przyspieszyła rozwój fizyki i techniki. Mechaniczne ujmowanie wszelkich zjawisk wpłynęło także na rozumienie pracy, ale i relacji między pracą a odpoczynkiem. W tej perspektywie praca rozumiana jak biblijny wykładnik ludzkiej twórczości ukierunkowanej na dobro staje się szczególną metaforą, gdyż praca to przecież – jak w mechanice – wysiłek (wydatkowanie siły) powodujący zmianę. Od rodzaju i wielkości siły, przedmiotu jej działania oraz otoczenia, w którym się odbywa (oporu, tarcia), zależy jej wynik w postaci intensywności zmiany. Stosunek wydatkowanej siły do wielkości zmiany staje się równocześnie podstawą oceny pracy (jej wydajności). To skutkowi podporządkowany staje się cały proces wartościowania pracy, podczas gdy zapomniana została ocena przyczyny celowej podjęcia pracy.

Praca ludzka jako wynik działania siły jest pokonywaniem jakiejś trudności, prowadzącym z czasem do wyczerpania (mocy działania, w fizyce – iloczyn pracy i czasu). Konieczna jest regeneracja sił (nabycie mocy), która następuje w trakcie powstrzymywania się od pracy, to jest: podczas odpoczynku – ludzkie działanie rozkłada się na kolejne etapy wzmoczenia wysiłku i wytchnienia. Ta mechaniczna konceptualizacja, w oczywisty sposób odtwarzając elementy ak-

10 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 152.

11 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 151.

tywności człowieka, jednocześnie ją zrównuje z działaniem innych organizmów zwierzęcych i układów fizycznych – naturalnych i sztucznie wytworzonych. Umniejsza walor doskonalenia wykonawczego na rzecz dyspozycyjności człowieka-maszyny, a walor doskonalenia moralnego eliminuje na rzecz regeneracji psycho-fizycznego mechanizmu działania.

Skoro mechaniczna konceptualizacja pracy ludzkiej nie uwzględnia podporządkowania jej celowi doskonalenia władz intelektu i ducha, to nieaktualna się staje antyczna koncepcja ludzkiego szczęścia w postaci eudajmonii¹², na przykład: arystotelesowskiej. Wymaga ona bowiem spełnienia się człowieka w jego życiowych zadaniach. Jeśli zaś praca, która jest udziałem każdego człowieka, ma być utożsamiana przede wszystkim z wydatkowaniem energii, to liczy się bilans energetyczny. A więc Hobbesowskiemu człowiekowi-maszynie pozostaje szczęśliwość hedoniczna, polegająca na stałym doznawaniu wrażeń atrakcyjnych (przyjemnych)¹³. Hobbes przyjemność określił jako wrażenie ruchu przyciągającego (apetytu), które wzmacnia ruch witalny¹⁴.

Usunięcie przyczyny celowej z działania mechanicznego otworzyło proces rozwoju nowożytnej dynamiki, a następnie techniki. Natomiast w dynamizmie ludzkiej sprawczości cel czynu jest ważny i skutkuje pozytywnie albo negatywnie w otoczeniu, w którym człowiek działa, jak i w nim samym. Toteż wyeliminowanie przyczyny celowej w związku z przyjęciem tak zwanego „naukowego” światopoglądu w odniesieniu do ludzkiego działania usunęło w cień eudajmonistyczne pojmowanie szczęścia na rzecz hedonicznego, ciągłego doznawania przyjemności z doraźnych sukcesów.

Hobbes wprost porównał ludzkie życie do wyścigu, który nie ma żadnego innego celu, żadnej zaszczytnej girlandy oprócz znajdowania się na jego czele i w nim¹⁵. Uczestnictwo w wyścigu tym bardziej wyostreza rozumienie pracy jako wysiłku, wymuszonego konkurencją¹⁶. A skoro z wyścigu nie można się wycofać, aby zachować poczucie hedonicznego szczęścia, to odpoczynek musi być wkomponowany w ów wyścig, w postaci po prostu doraźnego zaprzestania wysiłku w celu regeneracji siły fizycznej i mentalnej (w przemianie energetycznej). Hobbesowski człowiek musi oderwać się na chwilę od wyścigu, aby móc się do niego na powrót włączyć. Musi odpoczynek potraktować jak spoczynek wyłączający działanie, podczas gdy po newtonowsku rozumiany spoczynek jest tożsamy z zanikiem sił, które miałyby powrócić z energią działającą z zewnątrz.

12 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2003, s. 15–29.

13 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 141.

14 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 132.

15 T. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic...*, dz. cyt., rozdz. IX.21, za: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 133.

16 Zob. T. Grabińska, *Personalizm wobec współczesnych zagrożeń*, Kraków 2022, rozdz. 6.

Ujawnia się w tym miejscu sprzeczność konceptualizacji mechanicznej człowieka, gdyż człowiek-maszyna nie może się całkowicie wyłączyć. A więc odpoczynek od pracy człowieka Hobbesa nie może być nic nierobieniem, zaprzestaniem aktywności. Skoro z czasem wyczerpuje swą moc, to w innych czynnościach niż *stricte* mechaniczne musi znajdować swoiste ożywienie aktywności. Znajduje je na przykład w modlitwie lub kontemplacji, które powodują wzrost wewnętrznej mocy.

Wojtyłowa autoteleologia sprawcy czynu

W mechanicznym, podobnym Hobbesowskiemu, modelu człowieka wszelka uczuciowość sprowadza się do bodźców wewnętrznych, zapoczątkowujących tak zwane „ruchy rozmyślne” (a neutralnych wobec ruchów wegetatywnych). Są one dążeniem do (ku czemuś) albo od (przeciw czemuś), to jest: apetytem albo awersją, które są uczuciami prostymi¹⁷. Ze względu na konkretne okoliczności subiektywne i obiektywne występowania tych prostych uczuć (emocji) Hobbes wyróżnił 35 uczuć pochodnych: od nadziei do smutku¹⁸.

Hobbesowskie uczucia proste, czyli apetyt i awersja, w antropologii Karola Wojtyły mają swój odpowiednik w postaci atrakcji i repulsji¹⁹. Jednak Hobbesowski ruch rozmyślny jest powodowany zdeterminowaną mechanicznie (w tym sensie spontaniczną) emotywnością²⁰. Natomiast w personalistycznej antropologii Karola Wojtyły

wola może bezpiecznie przejmować i czynić swoją tę spontaniczność, jaka właściwa jest uczuciom i całej w ogóle emotywności. [...] – kierując się światłem umysłowego poznania – umie przejmować w spontanicznym odniesieniu emocji, w spontanicznej atrakcji czy repulsji, to, co prawdziwie jest dobre, i to wybierać. Umie także odrzucać to, co prawdziwie jest złe²¹.

Człowiek-maszyna Hobbesa kieruje się zaś wyłącznie „swoim *dobrem*. Przedmiot zaś swego wstrętu nazywa *złem*; [...] Nie ma bowiem rzeczy, która by po

17 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., rozdz. VI.

18 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 133–138.

19 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 292.

20 Nie przypadkiem Hobbes ruch rozmyślny przypisuje także zwierzętom; zob. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 127–128.

21 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 294.

prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzgardy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, która by można było wziąć z natury samych rzeczy”²².

Kluczowe dla rozstrzygnięcia między Hobbesowską spontaniczną emotywnością a personalistyczną władzą kierowania uczuciami jest odrzucenie przez Hobbesa wolnej woli²³ *versus* nadanie jej przez Wojtyłę specyficznie ludzkiej zdolności do samostanowienia i samo-panowania²⁴.

Wojtyła nadał woli nie tylko właściwość wewnętrzną generowania czynu (podobną do Hobbesowskiej), lecz także unaoczniania siebie w spełnianym czynie:

to osoba unaocznia się poprzez wolę, a nie tylko woła poprzez osobę i w osobie. Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek [podwójnej funkcji woli], w którym woła ujawnia się jako właściwość osoby, osoba zaś – jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określimy jako samostanowienie²⁵.

Podstawą samostanowienia jest samoposiadanie. Każdy akt woli („chcę”) „ujawnia, potwierdza i urzeczywistnia samoposiadanie”²⁶. Człowiek-maszyna jest zbyt zdeterminowany w ciągłym oddziaływaniu z otoczeniem, by się samoposiadać, i w konsekwencji tego samo-panować (w sensie „panowania sobie”), podczas gdy „osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad samym sobą [na przykład: na podobieństwo dzielnego etycznie człowieka Arystotelesa], z drugiej zaś strony tym, nad kim ona sam panuje”²⁷.

Hobbesowskie „chcę” nie jest Wojtyłowym „ja chcę”, lecz raczej „chce mi się”, i to z konieczności wynikającej z Hobbesowskiego namysłu: „w jednym [„ja chcę”] i drugim [„chce mi się”] zachodzi chcenie. A przecież tylko to pierwsze zawiera w sobie prawdziwą dynamikę woli”²⁸.

Owo „ja chcę” doprowadziło Karol Wojtyłę do jego koncepcji transcendencji osoby w czynie. W swej oryginalnej koncepcji dynamizmu ludzkiej sprawczości wyróżnił podwójny skutek czynu w postaci transcendencji pionowej i transcen-

22 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, dz. cyt., s. 130.

23 Hobbes tak pisał o woli: „W *namysle* to ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem, nazywamy WOLĄ: aktem (nie zaś władzą) *woli*. I zwierzęta, które wykazują *namysł*, muszą z konieczności mieć również wolę. Definicja *woli*, którą zazwyczaj podają scholastycy [np. Tomasz z Akwinu], że jest to *pożądanie rozumne*, nie jest dobra”. Hobbesowski *namysł* to „cała suma [wypadkowa] pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą” (T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, s. 138–139).

24 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 151–191; zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. I, tłum. P. Belch, London 1980, zag. 82 i 83 (STh 1, 82–83).

25 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 151.

26 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 152.

27 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 152.

28 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 157.

dencji poziomej²⁹. Transcendencji, bo wykonaniem czynu człowiek przekracza to, co zastane, powoduje zmianę. Jej skutek w poziomie dotyczy otoczenia wykonawcy: wzbogaca go o wytwór pracy albo coś w nim niszczy. Skutek owej zmiany w pionie odbija się zaś w moralnej kondycji sprawcy, podnosi ją lub obniża w zależności od tego, czy intencja czynu i środki zaangażowane do jego wykonania były dobre, czy złe, czy samostanowił zgodnie z hierarchią prawdziwych wartości (dóbr), czy też nie.

Skutek w planie poziomym nie zawsze jest ten sam co założony na początku, bo wykonawca nie zawsze jest w stanie rozpoznać warunki wykonania czynu, aby jego zamiar się zakończył przewidywanymi konsekwencjami w otoczeniu. Zawsze jednak, niezależnie od nich, prawdziwe dobro (*bonum honestum*), gdy kieruje czynem, wzbogaca sprawcę w planie pionowym nawet wtedy, gdy za dobrą intencję płaci on cenę najwyższą.

Praca ludzka zatem nie wyraża się jedynie zmianą ilościową. Z punktu widzenia kondycji człowieka ma przede wszystkim wymiar jakościowy, przejawiający się w jego energii duchowej. Im jest ona większa, tym człowiek potrafi więcej dobra czynić w otoczeniu i siebie hartować w dobrych uczynkach, jeszcze bardziej doskonalić się duchowo.

Powiększanie energii duchowej (regeneracja siły vitalnej, a nawet jej powiększanie), gdy się odbywa w transcendencji pionowej, następuje równolegle z wykonywaniem czynu, mimo naturalnego zmęczenia psychofizycznego. W perspektywie transcendencji pionowej nie ma rozgraniczenia między pracą a odpoczynkiem. Sprawca czynu świadomy swego samostanowienia tym bardziej jest otwarty na przeżywanie stanów kontemplacyjnych (jak modlitewne), w których wyłącza zewnętrzną aktywność. I tym bardziej zwiększa moc swej energii duchowej do przekraczania horyzontu eschatologicznego.

Komplementarność wschodnia i zachodnia

Jeśli za fizykalnym rozumieniem pracy, powodowanej przekształcaniem się energii, poszukiwać swoistej postaci prawa zachowania energii pracy ludzkiej, to z uwagi na postępujący wraz ze starzeniem się organizmu brak możliwości kompensacji utraty energii mentalno-fizycznej powinna się ona systematycznie przeistaczać w poniekąd ważniejszą postać energii – w energię duchową, czemu przez całe życie służy transcendencja pionowa w każdym czynie.

Z zarysowanego życiowego bilansu energii ludzkiej wyraźnie wyłania się sens odpoczynku w tak zwanym czasie wolnym od pracy. Ten „siódmy dzień” to nie

29 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 164.

tylko regeneracja sił, lecz przekształcenie energii (a więc dalej swoiście rozumiana praca) w duchowy czynnik twórczy; w przypadku człowieka – w jego doskonalenie moralne w postępowaniu w planie poziomym i pionowym.

W starożytnych Chinach taoiści za cnotę (*te*, *de*) uznawali stan nieczynienia – *wu wei*. W żadnym razie nie oznacza on nic nierobienia ani lenistwa, lecz stan duchowości usprawniający do harmonizowania indywidualnego losu (a więc i wysiłku energetycznego własnej pracy) z przepływem energii między taoistycznie rozumianymi Niebem i Ziemią. W tym odległym przestrzennie i czasowo kręgu kulturowym człowiek również jest powołany do pracy, ale w porównaniu z Europejczykiem ma dokonywać zmian w otoczeniu w znacznie mniej siłowy sposób i bez podkreślania swego indywidualnego wkładu. Jak pisał Lao Tzu: „[p]usty w środku, jednak jest źródłem niewyczerpanej energii”³⁰. Przy czym pustość może oznaczać tu brak pragnień zaznaczenia swojej indywidualności i jest w szczególnej taoistycznej dialektyce komplementarna (dynamicznie uzupełniająca się³¹) z pełnią całości świata, której człowiek jest konieczną częścią.

Dalekowschodnie stałe ukierunkowanie na refleksję towarzyszącą ludzkiemu działaniu i zarazem niedziałaniu nie wydaje się sprzeczne z Wojtyłowym stwierdzeniem, że

wyrażenie „spełniać czyn” wskazuje nie tylko na działanie jako skutek zewnętrzny i przechodni, ale także na skutek wewnętrzny i nieprzechodni [...]. Człowiek spełnia siebie jako osoba, jako ktoś i jako ktoś może się stawać dobry lub zły – to znaczy może się spełnić i może poniekąd nie spełnić. [...] [P]rawdziwe jej [osoby] spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, lecz przez moralną dobroć tego czynu. Zło zaś moralne stanowi raczej o nie-spełnieniu, chociaż osoba również wówczas spełnia czyn³².

W połączeniu z interpretacją taoistyczną ludzkiego czynienia przywoływany z Księgi Rodzaju przekaz o związku pracy i odpoczynku można pojmować jak relację komplementarną³³ wzajemnego przenikania się i przemian różnego ro-

30 Lao Tzu, *Tao te ching*. W poszukiwaniu równowagi, tłum. M. Lipa, Gliwice 2016, 5.

31 „Komplementarność w europejskim użyciu słownikowym oznacza współuzupełnianie się elementów, przedmiotów kultury, zjawisk, sądów. Używana jest np. do określania sumowania się dwóch kątów do kąta prostego, albo mieszania się kolorów do bieli, a w genetyce – łączenia się par zasad w DNA albo w DNA i RNA. Jest to jednak wąsko rozumiana komplementarność. Taoiści rozumieli zaś komplementarnie relacje między połączonymi elementami zarówno w strukturze (statycznie), jak i przebiegami zjawisk w procesie (dynamicznie)”, T. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, dz. cyt., przypis 73, a także rozdz. III.1.

32 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 197.

33 Por. T. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, dz. cyt., przypis 73.

dzaju energii. Zarówno w biblijnym, jak i w dalekowschodnim przekazie kulturowym nie ma więc ostrego przejścia między pracą a odpoczynkiem³⁴.

Podsumowanie: praca i odpoczynek w świecie ponowoczesnym

Współcześnie wobec wzrostu ilości czasu wolnego od obowiązków kluczowa staje się refleksja nad wypełnieniem go odpowiednią transformacją energii, której skutkiem powinno być spełnianie się człowieka jako osoby. W czasach masowej konsumpcji i komercjalizacji wszelkich dziedzin życia zorganizowanie czasu wolnego staje się tym bardziej wyzwaniem dla koncernów medialnych i handlowo-usługowych.

Już obecnie młodzież, ale też i duża część osób dorosłych, zamiast rozwijać się wszechstronnie – intelektualnie i fizycznie – zanurza się w mediach społecznościowych. Owszem, część treści tam rozpowszechnianych i niektóre rodzaje komunikacji wpisują się w rozwój osobowości zarówno psychologicznej, jak i ontycznej. Odkrywanie ich i korzystanie z nich wymaga jednak przygotowania; potrzebna jest umiejętność odczytywania odpowiedniego systemu wartości, o który coraz trudniej w schaotyzowanym społeczeństwie ponowoczesnym.

Pozyskiwanie klientów w światach medialnym i wirtualnym może generować różnego rodzaju uzależnienia, a więc konsekwentnie ograniczać wolność wyboru sposobu spędzania czasu wolnego. Ponadto w przypadku uzależnienia degeneruje się sfera emocjonalna, a więc władza woli. Człowiek-maszyna coraz bardziej staje się bezwolnym konstruktem niż osobą ludzką.

Jeśli dokonać jeszcze wglądu w relację między pracą a odpoczynkiem, ta również się zaciera, ale nie – jak w dotychczasowej analizie – ze względu na transformację energii, lecz w wyniku postępującego uprzedmiotowienia *homo sapiens* do postaci *homo ludens* i *homo perrussi*. Nie ma też mowy o komplementarności, gdyż w tym współdzielaniu się odpoczynku i pracy człowiek musi zachować podmiotowość, aby oba stany rozpoznawać i ze sobą harmonizować.

34 Pozostaje do odtworzenia precyzyjne porównanie relacji komplementarności w obu kręgach kulturowych, której rozumienie różni się ze względu na odmienne założenia, ostatecznie metafizyczne.

Abstrakt

Komplementarność pracy i odpoczynku

Tekst stanowi filozoficzną i interdyscyplinarną refleksję nad komplementarnością pracy i odpoczynku jako podstawowych wymiarów egzystencji człowieka. Praca ukazana jest tu jako cecha konstytutywna człowieka — podejmowana w sposób wolny i świadomy, obejmująca zarówno wysiłek mentalny, jak i fizyczny. Tekst analizuje mechanistyczne interpretacje pracy, zakorzenione w dynamice Newtonowskiej i modelu człowieka-maszyny Thomasa Hobbesa, wskazując na ich ograniczenia w wyjaśnianiu pełnego, jakościowego sensu ludzkiego działania. W oparciu o antropologię Karola Wojtyły wyjście poza determinizm mechaniczny polega na podkreśleniu roli wolnej woli, samoposiadania i transcendencji pionowej, w której praca przekształca zarówno otoczenie, jak i duchową kondycję osoby. Biblijny przekaz, szczególnie narracja Księgi Rodzaju, tworzy horyzont, w którym odpoczynek nie jest jedynie rekompensatą zmęczenia, ale kreatywnym momentem przemiany, prowadzącym do spełnienia moralnego i osobowego. Rozważania są pogłębione interpretacją starochińskiej koncepcji *wu wei* jako harmonii działania i niedziałania, ilustrując dynamiczne współlistnienie energii w tradycjach Wschodu i Zachodu. W świecie ponowoczesnym zatarcie granic między pracą a odpoczynkiem oraz narastająca komercjalizacja czasu wolnego unaoczniają konieczność zachowania podmiotowości i samorozpoznania dla zapewnienia prawdziwej komplementarności i integralnego rozwoju osoby.

Słowa kluczowe: praca, odpoczynek, osoba ludzka, komplementarność, Karol Wojtyła

Abstract

Complementarity of working and resting

This paper offers a comprehensive philosophical and interdisciplinary reflection on the complementarity of work and rest as fundamental dimensions of human existence. Work is presented as a constitutive feature of the human being, performed freely and intentionally, and encompassing both mental and physical effort. The text discusses mechanistic interpretations of work, rooted in Newtonian dynamics and Hobbesian man-machine models, evaluating their limitations in explaining the full qualitative significance of human labor. Drawing on the anthropology of Karol Wojtyła, the analysis moves beyond mechanical determinism, emphasizing the role of free will, self-mastery, and vertical transcendence—whereby work transforms both the human environment and the person's spiritual condition. The biblical message, especially the narrative of Genesis, forms a horizon in which rest is not merely compensation for exhaustion, but a necessary creative moment of transformation leading to moral and personal fulfill-

ment. The chapter also explores the ancient Chinese Taoist concept of wu wei as an expression of harmony between action and non-action, showing the dynamic interplay of energy in both Eastern and Western traditions. In the postmodern world, the erosion of clear boundaries between work and rest, as well as increasing commercial influence over leisure, highlights the need for maintaining subjectivity and self-recognition to ensure true complementarity and integral human development.

Keywords: work, rest, human person, complementarity, Karol Wojtyła

T. Grabińska, *Komplementarność pracy i odpoczynku*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–82 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.07>.

Mirosław Lakomy

 <https://orcid.org/0000-0003-0556-1379>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/009j14p05>

PRACA CZŁOWIEKA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Praca jest immanentną, inherentną cechą człowieka. Historia bytowania *homo sapiens* daje wiele przykładów potwierdzających jego wyjątkową zaradność i pracowitość. Prawdopodobnie po raz pierwszy, dla zapewnienia sobie przetrwania, posłużył się narzędziem jego starszy krewny – *homo ergaster* (łac. człowiek pracujący, robotnik) – który około 1,5 miliona lat temu wykorzystał specjalnie obrobione kamienie – garściaki. Wytwarzano je najczęściej z krzemienia, a odnajdywano je w różnych częściach świata, w tym także na terenach współczesnej Polski. Kontynuatorem dzieła podjętego przez *homo ergaster* był *homo faber* (łac. istota tworząca narzędzia, człowiek zręczny, człowiek pracy). Istotę funkcjonowania człowieka pracy znakomicie oddaje sentencja rzymska przypisywana rzymskiemu politykowi i mężowi stanu Appiuszowi Klaudiuszowi Caecusowi – „*faber est suae quisque fortunae*” (znana w Polsce w formie przysłowia: „każdy jest kowalem swego losu”). Mówi nam ona, iż człowiek kształtuje swój los w wyniku działania. Historia dostarcza nam wielu przykładów dowodzących, że kultura materialna kształtowana była w mozole i trudzie, kosztem wysiłku wielu pokoleń naszych antenatów. Artefakty Sumeru, takie jak zigguraty, egipskie piramidy czy świątynia Hagia Sophia – symbol chrześcijaństwa, powstały jako rezultat pracy i innowacyjnej myśli technicznej naszych przodków. Ten unikatowy splot tego, co fizyczne (kultura narzędziowa), z tym, co ulotne (idee), dowodzi, iż człowiek wyposażony został w niepowtarzalną siłę kreacji (*homo creator*), dzięki której zmienia świat wokół siebie, podporządkowuje go sobie.

Wiele materialnych artefaktów naszej kultury powstało jednak w warunkach pracy przymusowej, kiedy to człowiek zniewolony przez innego człowieka zmuszany był do ponadludzkiego wysiłku (alienacja i deprecjacja). Tak powstawały

piramidy w Egipcie, starożytne Ateny i Rzym. Ów barbarzyński system przymusu ostatecznie domknęło dopiero po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej, po eksperymentach nazistowskich obozów pracy i sowieckich łagrów. Międzynarodowe rozwiązania prawne, chroniące ludzi pracy, stoją odtąd na straży godności pracy ludzkiej, dobra i prawdy, Kościół zaś krzewi idee dobra i godności Osoby.

Na bazie tego krótkiego wprowadzenia spróbujmy zastanowić się, czym w istocie jest praca ludzka i jak jest ona postrzegana oraz definiowana w różnych dyscyplinach naukowych. Pojęcie to bowiem ma niejednorodną strukturę poznawczą.

Definiowanie pojęcia „praca” w różnych dyscyplinach naukowych i nauce społecznej Kościoła katolickiego

Praca jest procesem i zjawiskiem ściśle powiązanim z egzystencją człowieka¹, niezależnie od obszaru geograficznego, okresu historycznego czy kręgu kulturowego. Praca jako kategoria badawcza jest przedmiotem zainteresowań oraz obiektem refleksji wielu dyscyplin naukowych oraz systemów religijnych: fizyki, pedagogiki, psychologii, socjologii, prakseologii, filozofii, ekonomii, organizacji i zarządzania, nauk technicznych, etyki, teologii oraz ergonomii. Spróbujmy zatem dokonać krótkiego przeglądu jej rozumienia.

Wojciech Drzeżdżon, przywołując opracowanie teologa i filozofa Czesława Stanisława Bartnika, dokonał ciekawej analizy semantycznej omawianego pojęcia, pokazując jednocześnie różnorodność czynności wykonywanych przez człowieka posiadających znamiona pracy i określił je charakteryzujących. Dla przykładu

Hebrajczycy [...] dla czynności służebnych i pracy niewolniczej stosowali nazwę *abodah*, a zwykłego codziennego działania – *maaseh*. [...] Zabiegi dokonywane w celu otrzymania wyżywienia nazywano *hog*, zaś proces wytwarzania – *ja-gia*, *amal*, *eseb* i *zabon*, roboty publiczne – *sibelah*, pracę rzemieślniczą – *harszeth*, artystyczną – *mahaszeth*”².

W Grecji słowa *kopos* oznaczało zmęczenie, znużenie; *ponos* – wysiłek, ćwiczenie, trud; *mochthos* i *kamatos* to znój i mozół. *Pramateria* oznaczała zajęcie,

1 Zob. W. Drzeżdżon, *Praca jako fundamentalna czynność człowieka. Studium interpretacyjne*, „Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość” 12 (2015), s. 97–117.

2 W. Drzeżdżon, *Praca jako fundamentalna czynność człowieka...*, dz. cyt., s. 100; por. również C. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 11.

zawód i krzątanie; *ergon* – robotę, czyn, dzieło; *ergasia* – zajęcie, trud i zawód, *ergateia* – rzemiosło, wyrób; *ergasterion* – działanie w fabryce i warsztacie; *poie-ma* i *poesis* – wytwór, utwór, dzieło i twórczość³.

Jedną z najbardziej interesujących koncepcji tego pojęcia przedstawiła Hannah Arendt. Zauważyła ona, że w niektórych językach europejskich terminy oznaczające pracę wskazują także ból i wysiłek. Zatem pierwotne rozumienie tego pojęcia miało charakter fizyczny i łączyło się z wydatkowaniem energii w celu przystosowania stanu naturalnego do potrzeb człowieka (*kopos*, *ponos*, *mochtos*, *kamatos*). Autorka w monografii *The Human Condition* (*Kondycja ludzka*) z 1958 roku, omawiając specyfikę życia w greckiej *polis*, zwraca także uwagę na dualizm – *vita activa* i *vita contemplativa*. *Vita activa* obejmuje, w jej rozumieniu, pracę i wytwarzanie, to drugie zaś oznacza kontemplowanie, filozofowanie charakterystyczne dla człowieka wolnego. Dla Arystotelesa praca i wytwarzanie „nie były godne człowieka posiadającego pełnię wolności: charakteryzowały bowiem życie niewolników, rzemieślników i kupców, a więc ludzi poddanych koniecznościom życia”⁴. W rozumieniu H. Arendt zaś *vita activa*, czyli kondycję ludzką, definiują trzy podstawowe ludzkie aktywności: praca, wytwarzanie i działanie. Praca w jej rozumieniu to „aktywność odpowiadająca biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała”⁵. Ma charakter fundamentalny, ponieważ warunkuje pozostałe aktywności. Wytwarzanie pojmujemy jako aktywność różną od pracy. Rezultatem wytwarzania jest „sztuczny” świat rzeczy. Działanie z kolei definiuje jako czynność zachodzącą „bezpośrednio pomiędzy ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii”⁶. Wymaga interakcji i ma charakter celowy i autoteliczny (pozytywny), wpływa na innych ludzi. Jednakże w rozważaniach naukowych na temat pracy napotykamy także podejście negatywne (punitywne), które „koncentruje się na negatywnych cechach procesu pracy, rozumianej jako element konieczny, wymuszony na człowieku”⁷.

W ujęciu aksjologicznym praca – zdaniem Ireneusza Mariana Świątały – jest ważnym

zjawiskiem w życiu jednostki, społeczeństwa, jest wartością, która służy rozwojowi osobowości człowieka, postępowi cywilizacji, kultury i moralności. Praca pojmowana jest jako świadoma i celowa działalność człowieka połączona z wysiłkiem,

3 Por. W. Drzeżdżon, *Praca jako fundamentalna czynność człowieka...*, dz. cyt.

4 M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 116–142, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/261870>.

5 M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 119.

6 M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 120.

7 W. Jacher, *Praca i gospodarka w myśli Tomasza z Akwinu i Maxa Webera*, [w:] *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, t. 1, Lublin 2005, s. 260.

skierowana na przekształcanie rzeczywistości i przystosowanie jej do potrzeb ludzkich, na tworzenie nowych wartości materialnych i duchowych⁸.

W naukach ekonomicznych rozumienie tego pojęcia zależne jest od epoki, do której jest odnoszone. I tak w nurcie klasycznym, reprezentowanym przez Adama Smitha i Davida Ricardo, pracę definiowano jako „wysiłek ludzki włożony w produkcję, zawierający również wykorzystanie fizycznych i umysłowych zdolności ludzi”⁹. Wówczas to uatarło się klasyczne pojęcie pracy, wedle którego jest ona środkiem koniecznym do zapewnienia egzystencji biologicznej¹⁰. Jednakże pełne i właściwe rozumienie znaczenia pracy ludzkiej odnajdujemy w obrębie filozofii człowieka, etyki, katolickiej nauki społecznej i teologii. Praca nabiera tutaj sensu innego niż mechanistyczny, odnosząc się do godności Osoby, która jest nadrzędnym celem pracy.

W wielu miejscach Pisma Świętego odnajdujemy nawiązania do pracy człowieka. Jednym z najbardziej znanych jest historia stworzenia świata, kiedy to Bóg powołał do życia mężczyznę i kobietę i polecił im, aby byli płodni i rozmnażali się, aby „zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; aby panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). W innym fragmencie Starego Testamentu jest mowa o karze wygnania z raju i pracy w znoju za skosztowanie owocu z drzewa poznania (Rdz 3, 17–19). Jednocześnie w tej samej Księdze znaleźć można informacje, że praca jest wyrazem miłości Boga, Jego daru dla człowieka (Rdz 2, 15). Zdaniem Barbary Ober-Domagalskiej, która dokonała ciekawego przeglądu ewolucji poglądów w omawianej kwestii w kontekście chrześcijańskiej nauki społecznej,

interpretacje poczynione przez Ojców Kościoła, [...] wywarły ogromny wpływ na etykę pracy i moralność europejskich chrześcijan. Klemens Aleksandryjski, [...] twierdził, że gromadzenie ziemskiego bogactwa jest dobre, gdy pożytkowane jest dla dobra ogółu. Równocześnie uważał, że ubóstwo powoduje ciągłą koncentrację na potrzebach ciała, co odciąga człowieka od poszukiwania Boga. [...] Cyprian z Kartaginy z kolei, [...] zauważył, że człowiek powinien ciężko pracować, gdyż jest to najlepszy sposób odkupienia. [...] W dziełach św. Augustyna [...] odczytać można pochwałę dla ludzi pracujących. [...] Wielki wpływ na kształtowanie etyki chrześcijańskiej,

8 I. M. Światała, *Praca człowieka w wymiarze autotelicznym i instrumentalnym – wybrane aspekty aksjologii pracy*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 2015 nr 1, s. 58.

9 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1904, <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN6.html>.

10 Por. A. Jagoda, M. Klimczak, *Praca jako zasób – pojęcie pracy i jej znaczenie w naukach ekonomicznych*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici Oeconomia” 42 (2011) nr 1, s. 151–160, https://doi.org/10.12775/AUNC_ECON.2011.011.

[...] miały refleksje Benedykta z Nursji (*Ora et labora*), który traktował pracę jako rodzaj modlitwy, a jej wytwory jako narzędzia o wadze sakramentalnej¹¹.

Św. Tomasz z Akwinu z kolei uważał, że praca jest wyrazem służby Bogu i człowiekowi¹². Twierdził on między innymi, że: „praca ludzka charakteryzuje się dużym wysiłkiem psychofizycznym, dzięki któremu człowiek rozwija swoją sferę poznawczą i moralną”¹³; „praca ludzka jest formą wysiłku twórczego, który ujawnia się w jego dziele, stanowiącym rękojmię jego doskonałości”¹⁴; „praca jest wysiłkiem celowym, prowadzącym człowieka do ostatecznego dobra, gdyż jej istotą jest tworzenie rzeczy dobrych (*bonum opus* – owoców pracy)”¹⁵.

Zdaniem Kazimierza Bełcha „w ujęciu mechanistycznym pracę traktuje się w oderwaniu od jej podmiotu jako środek produkcji, energię ludzką potrzebną do wytworzenia dóbr gospodarczych. Humanistyczna zaś teoria traktuje pracę jako środek doskonalenia się człowieka”¹⁶. W dyskursach antropologicznym oraz filozoficznym często pojawia się pytanie o to, kim jest człowiek, skąd i dokąd zmierza, wreszcie: jaki jest ostateczny cel jego życia i pracy? Warto w tym miejscu przytoczyć kilka myśli niezującego już profesora Andrzeja Maryniarczyka, który zastanawiał się w swojej twórczości naukowej nad tą problematyką. Wśród wielu koncepcji jego zdaniem tylko jedna dotarła do odkrycia człowieka jako istoty otwartej na najwyższe dobro i prawdę.

Jest to koncepcja człowieka jako osoby, który dla swego spełnienia i rozwoju potrzebuje prawdy i dobra. [...] Człowiek jako OSOBA aktualizuje się w WOLNYM działaniu i ujawnia się poprzez WOLNE działanie. [...] Wolność jako taka konstytuuje się wewnątrz samego człowieka, jako zdolność do „samoposiadania”, „samostanowienia” i „samopanowania”. To w suwerennych aktach decyzyjnych człowiek ujawnia się jako istota WOLNA¹⁷.

A. Maryniarczyk wskazuje tu na prawą wolę (w odróżnieniu od woli zdeprawowanej, czyli zniewolonej) jako tą, która kieruje się prawdziwym dobrem

11 B. Ober-Domagalska, *Religia a praca – ewolucja poglądów na temat etyki pracownika i jego otoczenia instytucjonalnego w chrześcijańskiej nauce społecznej*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015 nr 4, s. 152.

12 Por. B. Ober-Domagalska, *Religia a praca...*, dz. cyt., s. 153.

13 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7: *Traktat o człowieku*, London 1980, kwestia 97, s. 198.

14 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12: *O wadach i grzechach*, London, 1965, kwestia 71, art. 1, s. 166.

15 W. Jacher, *Myśli Tomasza z Akwinu o pracy ludzkiej*, [w:] *Praca, gospodarka, społeczeństwo*, red. K. Doktor, K. Konecki, W. Warzywoda-Kruszyńska, Łódź 2003, s. 119–120.

16 K. Bełch, *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*, Sandomierz 2020, s. 305–316.

17 A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, „Człowiek w Kulturze” 11 (1998), s. 185–196.

rzeczy. „Wola bowiem jest tą władzą człowieka, która wiąże go z dobrem. Tym dobrem może być każdy realny przedmiot: zarówno materialny, jak i niematerialny, zarówno ludzie, jak i rzeczy. [...] Ona to ma «moc» wytrącenia nas z bierności i nakierowania do działania”¹⁸. A zatem człowiek jako osoba funkcjonująca w wolnym działaniu i kierująca się prawą wolą odnajdzie swój cel w całym skomplikowanym systemie życia i pracy.

Na aspekt humanistyczny pracy zwracał także uwagę kardynał Stefan Wyszyński, który swoje poglądy na temat pracy ludzkiej zawarł w monografii *Duch pracy ludzkiej*¹⁹. Zdaniem prymasa

Bóg chciał, aby człowiek sam był twórcą swego dobrobytu. Pozbawiając człowieka gotowych narzędzi pracy, obdarzył go najcenniejszym darem – rozumem i dłońmi. Właśnie tutaj wytryska źródło wszelkich naszych radości w pracy. Dzięki swym zdolnościom mamy możliwość nieustannego ulepszania, zmieniania własnych narzędzi pracy, uduchowienia całej pracy ludzkiej, każdej, najniższej nawet posługi²⁰.

Opinia tego zasłużonego dla Polski autora wyraża chrześcijańskie podejście do problematyki pracy ludzkiej. Akcentuje więziotwórcze znaczenie tej działalności, która powinna dawać – jego zdaniem – poczucie uczestniczenia w dziele stworzenia świata. Odwołuje się tutaj zapewne do Biblii, gdzie napisano: „umieścił Bóg człowieka w ogrodzie Eden, żeby go uprawiał i doglądał” (Rdz 2, 15). Pierwszym rodzicom polecił Bóg, aby zaludnili ziemię i „uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28)”²¹. Przez owo panowanie człowiek realizuje podobieństwo do Boga i wypełnia Jego wolę. Katolicka nauka społeczna traktuje więc pracę jako element łańcucha więzi społecznych łączących ludzi z nakazu Stwórcy. W tym rozumieniu najwyższym celem pracy: „jak i całego życia ludzkiego jest Bóg. Celem bliższym pracy jest doskonalenie człowieka i świata”²².

Omawiając problematykę ludzkiej pracy w kontekście nauki Kościoła katolickiego, nie można nie wspomnieć o twórczości krakowskiego filozofa, zaliczanego do nurtu filozofii spotkania (dialogika)²³ i personalizmu²⁴ – księdza Józefa Tischnera. W *Filozofii współczesnej* podjął się on krytycznej analizy materializmu Karola Marksa, pisząc między innymi: „praca poprzez powrót narzędzi do robotnika miała stać się własnością wszystkich. Ostatecznie wyzwolenie ku pracy przyniosło uciemnienie przez system socjalistyczny, gdzie praca stała się

18 A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, dz. cyt., s. 199.

19 S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2020.

20 S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, dz. cyt.

21 K. Belch, *Katolicka nauka społeczna...*, dz. cyt.

22 K. Belch, *Katolicka nauka społeczna...*, dz. cyt.

23 Zob. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2004, s. 16.

24 Zob. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 215.

własnością partii”²⁵. Marksizm zmaterializował się w postaci *homo sovieticus*, który zdaniem Tischnera miał żyć w totalnym zakłamaniu, bez Boga i religii. Przeciwnieństwem takiej postaci miał być człowiek solidarności, którego koncepcję zbudował Tischner w oparciu o agatologię – naukę o dobru. W monografii *Etyka solidarności*, pisał: „nie jest [...] pracą taka działalność człowieka, która zamiast służyć życiu – przynosi śmierć [...]. Praca, która zamiast życia, przynosi uwiąd, chorobę i śmierć, jest pracą chorą albo wręcz nie jest już pracą”²⁶.

Na zakończenie tej części pracy należy zwrócić uwagę na fakt, iż problematyka pracy ludzkiej odnalazła swoje miejsce w encyklikach papieskich, które stanowią fundament społecznej nauki Kościoła katolickiego. Po raz pierwszy poruszył te kwestie Leon XII w encyklice *Rerum novarum* z 1891 roku. W 1931 roku Pius XI wydał encyklikę *Quadragesimo anno*. Św. Jan Paweł II dwukrotnie pisał o kwestiach dotyczących pracy. Raz w encyklice *Laborem exercens* z 1981 roku oraz drugi, w encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku. Problematykę tę odnajdujemy także w wielu jego wystąpieniach w trakcie pielgrzymek. Papież Benedykt XVI zawarł swoje poglądy w dokumencie *Caritas in veritate* (2009), papież Franciszek zaś – *Laudato si'* (2015). Zwrócimy obecnie uwagę na wybrane fragmenty myśli św. Jana Pawła II.

Praca człowieka w ujęciu Jana Pawła II

Przechodząc do dziedzictwa św. Jana Pawła II, należałoby wspomnieć o jego osobistych doświadczeniach pracy fizycznej w okresie okupacji. Z pewnością odcisnęły one mocne piętno na poglądach dotyczących pojmowania tego pojęcia. Pojawia się one bowiem w wielu jego dziełach o charakterze naukowym i teologicznym. O pracy wielokrotnie mówił w swoich naukach i wystąpieniach publicznych, szczególnie w trakcie pielgrzymek do Polski. Przykładał do nich szczególną wagę, ponieważ Ojczyzna była wówczas w trudnym położeniu. Sprawy robotników, którzy artykułowali swoje oczekiwania wobec władzy poprzez strajki, wymagały pilnych działań, także ze strony Kościoła. Spróbujemy zatem wspomnieć fragment jego życiorysu i przytoczyć wybrane elementy jego dzieła.

Postawioną wyżej tezę potwierdza Leon Dyczewski, który twierdzi, iż:

zainteresowanie pracą Jana Pawła II wyrastało z jego osobistego doświadczenia jako robotnika w kamieniołomach podczas okupacji niemieckiej, z jego

25 M. Stachurski, *Od Tischnerowskiej krytyki rozumienia pracy w marksizmie do apoteozy pracy jako dialogu*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021 nr 4, s. 74, <https://doi.org/10.36280/AFPiFS.2021.4.71>.

26 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 24.

filozoficzno-teologicznej refleksji nad człowiekiem i życiem społecznym oraz z obserwacji niewłaściwego traktowania pracy w systemie socjalistycznym i kapitalistycznym²⁷.

Droga w kierunku doświadczania pracy rozpoczęła się w maju 1938 roku. Wówczas to Karol Wojtyła zdał maturę w męskim Gimnazjum Humanistycznym im. Marcina Wadowity w Wadowicach i już w czerwcu został przyjęty na studia polonistyczne na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. By podolać nowym obowiązkom, jesienią przeniósł się wraz z ojcem do Krakowa, gdzie zamieszkał przy ulicy Tynieckiej 10. Niedługo po wybuchu wojny i wkroczeniu Niemców do Krakowa nastał trudny czas okupacji. Zamknięto Uniwersytet Jagielloński, a grono 184 profesorów uwięziono w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen (*Sonderaktion Krakau* – 6 listopada 1939). Nowe okoliczności wymogły na Karolu konieczność podjęcia pracy w Zakładach Chemicznych „Solvay”. Początkowo (od września 1940 roku) pracował w kamieniołomach na Zakrzówku, gdzie pozyskiwano wapień niezbędny do produkcji sody. Była to bardzo ciężka i niebezpieczna praca fizyczna, polegająca na rozkruszaniu dużych brył kamienia za pomocą ładunków wybuchowych i kilofów oraz ładowaniu urobku do wagoników kolejki wąskotorowej. Materiał ten następnie przewożono do fabryki ulokowanej w Borku Fałęckim. Jego obowiązki koncentrowały się wówczas na załadunku urobku, układaniu torów kolejki, instalacji materiałów wybuchowych w skale wapiennej. Był tam świadkiem śmiertelnego wypadku, kiedy to jeden z pracowników zginął po uderzenia odłamkiem skały w głowę. Pracę w fabryce kontynuował przez cztery kolejne lata, przenosząc się później na teren fabryki. Nabyte wówczas doświadczenia opisał w poemacie *Kamień i bezmiar*, który podpisał pseudonimem Andrzej Jawień. Tragiczne wydarzenia z tamtego okresu naznaczyła śmierć ukochanego ojca (18 lutego 1941 roku), co z pewnością przyspieszyło decyzję o wstąpieniu do seminarium duchownego oraz podjęciu konspiracyjnych studiów filozoficznych na tajnym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Do dnia wyzwolenia Krakowa ukrywał się w pałacu metropolity krakowskiego kardynała Stefana Sapiehy, by w listopadzie 1946 roku, po otrzymaniu święceń kapłańskich, rozpocząć już nową drogę ku Stolicy Piotrowej i świętości.

Zanurzyliśmy się zatem w treściach encyklik św. Jana Pawła II, rozpoczynając od *Laborem exercens* (łac. wykonując pracę), która ogłoszona została 14 września 1981 roku, tak ważnego dla historii Polski i Polaków. We wstępie Ojciec Święty podkreśla, że Kościół nie stawia sobie za cel przeprowadzenia naukowej ana-

27 L. Dyczewski, *Praca w nauczaniu Jana Pawła II*, <https://bazekon.uek.krakow.pl/gospodarka/100000161>, (dostęp: 6.04.2025).

lizej pracy ludzkiej, a jedynie nieustanne zwracanie uwagi na godność i prawa ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone. Jan Paweł II deklaruje także konieczność oddziaływania Kościoła na relacje społeczne, by wraz z przemianami realizował się „prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa”²⁸. Odnosząc się do rozumienia tego pojęcia w duchu katolickiej nauki społecznej, Papież Polak pisze:

Z PRACY swojej ma człowiek pożywać chleb codzienny [...] i poprzez pracę ma się przyczyniać do ciągłego rozwoju nauki i techniki, a zwłaszcza do nieustannego podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje jako członek braterskiej wspólnoty; praca zaś oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo. Stworzony bowiem na obraz i podobieństwo Boga Samego [...] wśród widzialnego wszechświata, ustanowiony, aby ziemię czynić sobie poddaną [...], jest człowiek przez to samo od początku powołany do pracy. Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą – tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi. Tak więc praca nosi na sobie szczególnie znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób – a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstytuuje niejako samą jej naturę²⁹.

Zacytowany fragment wstępu do encykliki kumuluje w sobie wszystko to, o czym Jan Paweł II pisze w dalszym ciągu tego dzieła. Twierdzi, iż praca ma zapewniać chleb powszedni, a więc dawać utrzymanie pracującym i ich rodzinom, ale także „chleb wiedzy i postępu, cywilizacji i kultury”³⁰. Ponadto jej cel jest głębszy, ma ona znaczenie społeczne, ma podnosić poziom moralny wspólnoty. Papież dostrzega unikatową rolę człowieka na ziemi, bowiem został on powołany przez samego Boga i tylko człowiek zdolny jest do wykonywania pracy. Praca więc jest cechą konstytutywną człowieka i z niej czerpie on godność i podmiotowość. W tym kontekście Jan Paweł II pisze, iż

od samego początku kształtowania się ery przemysłowej, chrześcijańska prawda o pracy musiała się przeciwstawić różnym kierunkom myślenia materialistycznego

28 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 1.

29 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, Blessing.

30 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 1.

i ekonomistycznego. Niektórzy zwolennicy takich idei pojmowali i traktowali pracę jako pewnego rodzaju „towar”³¹.

O tym czym wspominaliśmy wyżej. Papież zwraca także uwagę na niezwykle ważne zagadnienie dotyczące narzędziowej strony kultury, czyli techniki w relacji do człowieka. Kwestia ta charakteryzuje się palącą aktualnością w odniesieniu do dynamicznie rozwijających się technologii kognitywnych, w szczególności – sztucznej inteligencji. Głos Ojca Świętego z przeszłości ostrzega nas przed przyszlą „przesadną fascynacją maszyną, [która] czyni człowieka swoim niewolnikiem”³². W dyskursie naukowym coraz częściej wybrzmiewają tezy o możliwym „buncie maszyn” i utracie kontroli nad nimi wówczas, kiedy staną się one autonomiczne. Obecny stan nauki, techniki i technologii jest rezultatem niezwyklej mocy kreatywności człowieka, która „wdrukowana” jest w jego naturę. W tradycji chrześcijańskiej idea *homo creator* rozumiana jest jako dziedzictwo boskiej mocy sprawczej, dzięki czemu czynimy sobie ziemię poddaną. Dzięki niej budujemy naszą cywilizację, nasz gatunek wciąż ekspanduje, choć jak twierdzi Papież, „postęp ma się dokonywać przez człowieka, dla człowieka i w człowieku owocować”³³. Chciałoby się, aby kognitariat, a więc ta warstwa współczesnego społeczeństwa, która kreuje najnowsze technologie, pamiętał o słowach Ojca Świętego, decydując o naszych przyszłych relacjach ze światem maszyn. W rozdziale *Praca w znaczeniu przedmiotowym. Technika* Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, iż

technika rozumiana [...] jako zespół narzędzi, którymi człowiek posługuje się przy pracy, jest niewątpliwie sprzymierzeńcem człowieka. Ułatwia mu pracę, usprawnia ją, przyspiesza i zwielokrotnia. Pomnaża w przyspieszonym postępie ilość produktów pracy, a także pod względem jakościowym wiele z nich udoskonala. Technika, w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się [...] w przeciwnika człowieka, jak w wypadku, gdy mechanizacja pracy „wypiera” człowieka [...] gdy pozbawia zajęcia wielu zatrudnionych dotąd pracowników lub na skutek przesadnej fascynacji maszyną, czyni człowieka swoim niewolnikiem³⁴.

Z tych także przyczyn problematyka dalszej trajektorii rozwoju technologicznego świata jest poważnym wyzwaniem nie tylko dla konstruktorów, innowatorów i twórców, ale przed wszystkim dla państw, rządów, organizacji między-

31 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 7.

32 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 5.

33 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 12.

34 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 5.

narodowych i Kościoła. Człowiek bowiem jako osoba musi przetrwać, będąc podmiotem pracy³⁵.

Encyklika *Centesimus annus* powstała z okazji stulecia encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum* i stanowi pewien rodzaj spojrzenia wstecz oraz odczytania jej na nowo, w nowych warunkach ustrojowych i społecznych. Jan Paweł II dostrzegł, iż pod koniec XIX wieku obserwowaliśmy dynamiczne przemiany polityczne, gospodarcze i społeczne oraz naukowe i technologiczne. Zmieniał się także krajobraz dominujących doktryn i ideologii, w wyniku czego „społeczeństwo tradycyjne się rozpadało i zaczynało się kształtować inne, ożywione nadzieją nowych swobód, ale również narażone na niebezpieczeństwo nowych form niesprawiedliwości i zniewolenia”³⁶. Leon XIII dostrzegł, iż „praca stawała się w ten sposób towarem, który można było swobodnie kupować i sprzedawać na rynku i którego cenę określało prawo popytu i podaży [...]”. Pracownik nie miał nawet pewności, czy mu się uda sprzedać swój «towa»³⁷. W tych trudnych warunkach narastało zagrożenie rewolucją, które potęgowane było przez „postępy w przemyśle i nowe metody produkcji, zmianę stosunków między przedsiębiorcami a pracownikami najemnymi, napływ bogactw do rąk niewiele przy równoczesnym zubożeniu mas, [...] nade wszystko zaś pogorszenie się obyczajów”³⁸. Ojciec Święty, w obliczu stanowiska papieża Leona XIII oraz doświadczeń wieku XX, stwierdził w omawianej encyklice, iż Kościół

uczynił godność człowieka centrum swych wypowiedzi społecznych, kładąc nacisk na powszechne przeznaczenie dóbr materialnych, domagając się ustanowienia porządku społecznego, w którym nie ma ucisku i w którym panuje duch współpracy i solidarności. Podkreślał też nieustannie, że osoba i społeczeństwo potrzebują nie tylko tych dóbr, ale również wartości duchowych i religijnych. Ponadto, zdając sobie coraz lepiej sprawę z tego, że zbyt wielu ludzi żyje nie w dobrobycie świata zachodniego, ale w nędzy krajów rozwijających się, i dziś jeszcze dźwiga „jarzmo prawie niewolnicze”, Kościół czuje się niezmiennie zobowiązany do jednoznacznego i otwartego piętnowania tej sytuacji³⁹.

Przytaczam te słowa Jan Pawła II w trosce o ludzkość, która po raz kolejny w swej historii niczym ćma zmierza w stronę ognia. Niesprawiedliwości i nierówności, o których pisał Leon XIII, nie odeszły w niepamięć; obserwujemy je i dzisiaj w skali znacznie chyba większej. Pamiętam jednak, że w podobnych

35 Zob. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, rozdz. 1: *Godność osoby ludzkiej*.

36 Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 4.

37 Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 4.

38 Leon XIII, enc. *Rerum novarum*, s. 1.

39 Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 61.

okolicznościach pojawiła się tak zwana kwestia robotnicza, która stała się „źródłem słusznej reakcji społecznej i wyzwoliła wielki zryw solidarności pomiędzy ludźmi pracy. Była to reakcja *przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy*”⁴⁰. Przypomnijmy, że Ojciec Święty uczył nas zasady pierwszeństwa oso-
by przed rzeczą oraz pracy człowieka przed kapitałem, gdzie praca jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną.

Zakończenie

Rozumienie pracy w różnych dyscyplinach naukowych bywa różne, jak wykazaliśmy wyżej. Jedynie w chrześcijańskiej nauce społecznej praca postrzegana jest przez pryzmat godności osoby ludzkiej, stworzonej na podobieństwo Boga. Nauka Jana Pawła II posiada szczególną głębię wynikającą z osobistego doświadczania pracy w czasie okupacji, a także przesłania Słowa Bożego, którego – jako głowa Kościoła katolickiego – był krzewicielem. Marian Graczyk tak podsumowuje nauczanie Ojca Świętego: „praca w papieskim przepowiadaniu nie jest przekleństwem, lecz darem Bożym, z którego człowiek ma obowiązek uczynić właściwy użytek. Człowiek został powołany do tego, aby przez pracę prowadzić dalej dzieło stworzenia. Stąd zadanie pracy nie stanowi jedynie konieczności, ale jest przede wszystkim powołaniem człowieka. Dlatego ma ona wartość nie tylko techniczną, ale przede wszystkim moralną i powinna pomagać człowiekowi do doskonalenia się. Dzięki pracy spełnia on swe powołanie na ziemi, zarówno swe własne, osobiste, jak i społeczne, poczynając od wspólnoty podstawowej, jaką jest rodzina. Praca winna więc służyć wzrostowi, aby „przez pracę człowiek mógł rosnąć w swoim ludzkim domu”, domu rodzinnym, a w konsekwencji, aby mógł wzrastać w swoim człowieczeństwie”⁴¹.

Doskonałą syntezą myśli Jana Pawła II w odniesieniu do problematyki pracy mógłby być cytat z utworu Cypriana Kamila Norwida *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, w którym autor nawiązuje do archetypu Prometeusza, będącego protoplastą *Techne*, a więc rzemiosł, techniki i technologii, o której wspomniano w artykule: „Bo nie jest światło, by pod korcem stało | Ani sól ziemi do przypraw kuchennych, | Bo piękno na to jest, by zachwycąło | Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”.

40 Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, 8.

41 M. Graczyk, *Jana Pawła II idea „pracy nad pracą”*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 11 (1995), s. 172, <https://bibliotekanauki.pl/articles/495832> (dostęp: 12.04.2025).

Abstrakt

Praca człowieka w ujęciu Jana Pawła II

Tekst analizuje pojęcie i wartość pracy ludzkiej w myśli św. Jana Pawła II, osadzając je w szerokim kontekście historycznym, filozoficznym i teologicznym. Praca jawi się tu jako cecha immanentna i konstytutywna osoby ludzkiej, wyraz kreatywności (*homo creator*) i sprawczości (*homo faber*). Autor sięga do tradycji biblijnej, patrystycznej i filozoficznej, podkreślając znaczenie pracy w perspektywach judeochrześcijańskiej, klasycznej i współczesnej. Szczególna uwaga poświęcona została osobistym doświadczeniom i nauczaniu Jana Pawła II, dla którego praca stanowi nie tylko konieczność ekonomiczną, lecz nade wszystko powołanie, dzięki któremu człowiek realizuje podobieństwo do Boga, swoją wolność i rozwój moralny. Uwypuklone zostają humanistyczny i społeczny wymiar pracy: zasada podmiotowości pracy wobec kapitału i rzeczy, znaczenie solidarności oraz cele pracy dla rozwoju osoby i dobra wspólnego. Autor omawia także wyzwania płynące z mechanizacji, rozwoju technologii i współczesnych zagrożeń alienacją i uprzedmiotowieniem pracy, wskazując na aktualność nauczania Jana Pawła II — pracy jako daru, powołania i drogi do pełni człowieczeństwa.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, praca ludzka, godność, powołanie, katolicka nauka społeczna

Abstract

Human work in the perspective of John Paul II

This paper investigates the concept and value of human work in the thought of St. John Paul II, embedding it within a broad historical, philosophical, and theological context. Work is presented as an inherent and constitutive feature of the human person, expressing both creativity (*homo creator*) and practical agency (*homo faber*). The study draws on scriptural, patristic, and philosophical traditions, highlighting the significance of work in Judeo-Christian, classical, and modern perspectives. Special attention is paid to the personal experiences and teachings of John Paul II, particularly his emphasis on the dignity of human labor as expressed in his encyclicals “*Laborem exercens*” and “*Centesimus annus*”. Here, work is shown not only as a means of sustenance or economic necessity, but as a vocation through which the human person fulfills their divine likeness, personal freedom, and moral growth. The humanistic and social dimensions of work are underscored, including the principles of solidarity, the primacy of the person over capital or goods, and the need for work to serve both personal development and the common good. The chapter reviews challenges posed by mechanization, technological progress, and contemporary threats of alienation or dehumanization, affirming the en-

during relevance of John Paul II's legacy—work as a gift, a calling, and a path to human flourishing.

Keywords: John Paul II, human work, dignity, vocation, Catholic Social Teaching

M. Lakomy, *Praca człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–96 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.08>.

Aleksander Surdej

 <https://orcid.org/0000-0001-5653-4261>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

 <https://ror.org/0262teo83>

GRA HORYZONTÓW CZASOWYCH W ROZWOJU GOSPODARCZYM

Otwartość gospodarcza i szybkie zmiany technologiczne zmniejszają zdolność władz publicznych do skutecznego kształtowania warunków dla długookresowego rozwoju gospodarczego. Dzieje się tak, gdyż międzynarodowa mobilność kapitału, wielkość przepływów handlowych i duże znaczenie korporacji transnarodowych utrudniają wdrożenie zasady strategicznej autonomii, czyli uzyskanie przez małe i średnie państwa zdolności do autonomicznego działania w strategicznych obszarach polityk publicznych.

Siły globalizacji kształtują jednak ceny dóbr wymienialnych i dokonują umiędzynarodowienia standardów usług finansowych, księgowych i audytorskich, lecz mają mały wpływ na wiele innych obszarów życia gospodarczego i funkcjonowania państwa, w tym w szczególności na sposoby organizacji usług ochrony zdrowia, opiekuńczych i kulturalnych. Te zaś są decydujące dla poczucia satysfakcji z życia i ogólnego dobrostanu ludności, a w rezultacie — dla siły więzi obywatela z państwem, z kolei ich ilość i jakość zależą od polityk krajowych i regionalnych władz publicznych.

W tej pracy zostanie dokonany przegląd najważniejszych czynników, które wpływają na zdolność władz publicznych do wydłużania orientacji temporalnej w rozwoju gospodarczym. Sformułowane także zostaną wnioski dotyczące relacji między ekonomią a innymi dyscyplinami nauk społecznych oraz kilka uwag o dominujących w naukach ekonomicznych tendencjach metodologicznych i płynących z tego konsekwencjach dla trafnej identyfikacji czynników zrównoważonego rozwoju gospodarczego.

Temporalne niespójności polityk rozwoju gospodarczego

Czynniki rozwoju gospodarczego oddziałują z różną prędkością i rodzą zróżnicowane w czasie skutki. Istnieją czynniki, które nie ulegają zmianie w czasie, jak położenie geograficzne, istnieją również takie, które zmieniają się w długim okresie, lecz zmiana nie jest modyfikowalna przez władze publiczne, tak jak, wydaje się, jest to w przypadku warunków klimatycznych bądź zmian demograficznych; istnieją również zmiany w pełni kontrolowalne przez intencjonalne interwencje i programy publiczne, a przykładem jest tworzenie sieci infrastrukturalnych.

Należy zatem postawić pytanie o wzajemne oddziaływanie pomiędzy tymi czynnikami, o wzmacnianie i osłabianie pozytywnych lub negatywnych skutków, które ujawniają się w zróżnicowanych horyzontach czasowych. Wyjściową i dość oczywistą hipotezą jest to, że niezmiennie lub powoli zmieniające się czynniki ograniczają zakres celowych zmian wykonywanych w krótkim okresie. Zjawisko to jest studiowane przez badaczy rozwoju gospodarczego i zostało nazwane „zależnością ścieżkową” (*path dependence*), czyli zależnością teraźniejszych zdarzeń od specyfiki wywodzącej się z przeszłości trajektorii. Zasadniczo pojęcie zależności ścieżkowej może być uznawane za neutralną, opisową kategorię. Często jest wiązane jednak z negatywnymi osądami, tak jakby ograniczenia płynące z przeszłości były negatywnym czynnikiem, w sposób szkodliwy wpływającym na jednoznacznie pozytywne potencjalne zmiany. Pojęcie „zależności ścieżkowej” jest używane do wyjaśniania, dlaczego dobre intencje reformatorów nie przynoszą dobrych społecznych skutków. W wielu przypadkach jest to jednak po prostu zwykłe alibi – zbyt łatwe usprawiedliwienie.

Rzadziej badacze zauważają, że zależność ścieżkowa może być pozytywnym czynnikiem, regulującym sprawdzone praktyki i instytucje społeczne oraz przyczyniającym się do stabilizacji ładu społecznego, zwiększającym społeczną odporność na grożące destabilizacją zmiany, zmniejszającym płynność i kruchość zjawisk oraz działań społecznych. Jeśli prawdą jest, że czynniki długookresowego oddziaływania zmniejszają wykonalność pewnych rodzajów programów politycznych, to prawdą jest również, że podejmowane w perspektywie krótkookresowej decyzje tworzą pozytywne lub negatywne długookresowe skutki dla procesów długiego dojrzewania. Krytycznie ważna wydaje się możliwość, że kształtowane pod krótkookresową presją decyzje mogą podważać zasoby, które są podstawą temporalnie zrównoważonego rozwoju. W jakich warunkach i jak często takie przypadki się zdarzają?

Łatwo sobie wyobrazić sytuacje, w których władze publiczne, w celu zwiększenia inwestycji i zatrudnienia, przyciągają inwestorów, oferując im lokalizację i warunki prowadzenia firm nieuwzględniające wymogów ochrony środowiska.

Towarzysząca takim inwestycjom degradacja zmniejsza jednak walory przyrodnicze i rekreacyjne oraz pogarsza warunki zdrowotne, w których żyją okoliczni mieszkańcy. Krótkookresowe korzyści rodzą długookresowe koszty. Dylemat ten jest powszechnie znany. Badania empiryczne pokazują jednak, że same ekonomiczne analizy kosztów i korzyści nie wystarczają, aby zmodyfikować ten rodzaj temporalnej wymiany i skłonić decydentów do poświęcenia bieżących korzyści fiskalnych dla ochrony długookresowych wartości danej wspólnoty społecznej. Potrzebny jest wspólnotowy instytucjonalny filtr, a niekiedy – zorganizowany społeczny opór.

Krótkookresowość perspektywy uwidacznia się, gdy publiczni decydenci zwracają uwagę na skutki wyrażalne wyłącznie w kategoriach monetarnych¹, na znaczenie ograniczeń budżetowych i obowiązujących regulacji administracyjnych, w tym przykładowo danych reguł zamówień publicznych. W podejściu takim wielkość budżetu, wielkość inwestycji publicznych i kompetencje techniczne zarządzających są dominującymi czynnikami rozwoju społeczno-gospodarczego.

Wydłużenie perspektywy temporalnej prowadzi jednak do innych konkluzji. W długiej perspektywie czasowej fundamentalnym wyzwaniem dla rozwoju społeczno-gospodarczego jest „trudność w dokonaniu zmiany ram instytucjonalnych z ram zorientowanych na środowisko materialne w ramy zdolne do zajmowania się nowoczesnym środowiskiem ludzkim”² – pisze Douglass C. North, laureat Nagrody Nobla z ekonomii z roku 1993. To instytucje, reguły kształtujące ludzkie wartości i wybory stają się głównym czynnikiem rozwoju społeczno-ekonomicznego.

Instytucje, w rozumieniu Northa, są regułami, według których przebiegają społeczne interakcje, a ich ekonomiczna rola polega na zachęcaniu ludzi do właściwych zachowań, do przedsiębiorczości i produktywności lub nastawienia na redystrybucję i oczekiwanie transferów socjalnych, do aktywności lub pasywności, do innowacyjności lub zachowawczości³. Instytucje zapewniają stabilność w interakcjach ludzi, czynią wymianę gospodarczą i społeczne kontakty bardziej przewidywalnymi i poszerzają zakres potencjalnie korzystnej współpracy. Instytucje i normy kulturowe ograniczają także typy transakcji handlowych, sprawiając, że handel organami ludzkimi, dziećmi bądź pewnymi towarami jest zabroniony jako moralnie oburzający.

1 Zauważyć należy, że czynniki finansowe przynoszą konsekwencje społeczne i przekształcają się w skutki społeczne w miarę wydłużania perspektywy czasowej, w której są analizowane. Przekształcenie skutków finansowych w społeczne zachodzi w procesie, który można nazwać „transformacją temporalną”.

2 C.D. North, *Understanding the Process of Economic Change*, New Jersey 2005, s. 7.

3 Por. C.D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990.

Chociaż postęp w naukach społecznych (postęp dzięki adekwatniejszym pojęciom – Giovanni Sartori⁴ – i postęp dzięki rozwojowi metod pomiaru – O. Rey⁵) ułatwia wyjaśnienie natury i funkcji instytucji, nie istnieją inżynierskie metody ich optymalnego projektowania, gdyż instytucje składają się z węzłów reguł o nadzwyczajnej złożoności i nie poddają się prostej politycznej manipulacji. Przykładowo, dostrzeżenie wielkiego znaczenia wymiaru sprawiedliwości dla rozwoju społeczno-gospodarczego nie prowadzi automatycznie do stworzenia powszechnie akceptowalnych, stabilnych i optymalnych rozwiązań instytucjonalnych w obszarze sądownictwa.

Współczesne badania ekonomiczne dowodzą znaczenia zaufania dla rozwoju ekonomicznego w ogóle⁶, także w bardziej technicznych obszarach, takich jak polityka monetarna⁷, oraz identyfikują czynniki sprzyjające wzrostowi zaufania i doskonałą pomiar ekonomicznych konsekwencji obecności lub braku zaufania⁸. Zauważono i potwierdzono przy pomocy empirycznych dowodów, że zaufanie jest warunkiem koniecznym przejścia od barteru do rynkowych wymian, od transakcji interpersonalnych do wymian bezosobowych. Dzięki temu poszerzają się zakresy geograficzny i społeczny podmiotów, które wchodzą we wzajemnie korzystne wymiany – w ten sposób nastąpił wzrost wielkości rynków (inne pozytywne skutki wysokiego poziomu społecznego zaufania to redukcja kosztów kontroli i zmniejszenie kosztów egzekwowania prawa).

Obserwacja empiryczna i eksperymenty laboratoryjne wskazują, że zaufanie łatwiej rodzi się w małych grupach wielokrotnie współdziałających podmiotów, podczas gdy w dużych zbiorowościach sporadycznie dokonujących między sobą transakcji podmiotów zaufanie nie jest naturalnym stanem rzeczy i pojawia się rzadko. W dużych zbiorowościach substytutem zaufania między ludźmi są procedury i instytucje, do których wdrażania członkowie zbiorowości także powinni mieć zaufanie. Jest to jednak jakościowo inny rodzaj zaufania – zaufanie do bezosobowych instytucji⁹.

Wysoki poziom zaufania wzmacnia więzi lojalności¹⁰. Lojalność wyraża się m.in. w przywiązaniu do miejsc i ludzi; wydłuża ona perspektywę czasową, z jaką ludzie

4 Por. G. Sartori, *Guidelines for Concept Analysis*, [w:] *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*, ed. by G. Sartori, Beverly Hills 1984.

5 Por. O. Rey, *Quand le Monde s'est fait nombre*, Paris 2016.

6 Zob. np. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

7 Por. Y. Ji, P. De Grauwe, *Trust and Monetary Policy*, „Journal of Forecasting” 43 (2024) nr 4, s. 903–931, <https://doi.org/10.1002/for.3065>.

8 Por. *Building a Trustworthy State in Post-Socialist Transition*, ed. by J. Kornai, S. Rose-Ackerman, London 2004.

9 Zaufanie do instytucji opiera się na przekonaniu o ich oddaniu misji, technicznych zdolnościach i proceduralnej uczciwości. R. C. Mayer, J. H. Davis, F. D. Schoorman, *An Integrative Model of Organizational Trust*, „Academy of Management Review” 20 (1995) nr 4, s. 709–734, <https://doi.org/10.2307/258792>.

10 Por. A. O. Hirschman, *Lojalność, krytyka, rozstanie: reakcje na kryzys państwa, organizacji i przedsiębior-*

postrzegają lub w jakiej obliczają korzyści i straty życia w pewnych społecznościach i współpracy w pewnych grupach, oraz sprawia, że racjonalni aktorzy pragnący maksymalizować długookresowe korzyści stosują niższą stopę dyskontową¹¹.

Dany stopień lojalności może być wyjaśniony jako wynik wyboru pomiędzy korzyściami pozostania w danej miejscowości (przykładowo: korzyści psychiczne wynikające z poczucia przebywania w znanym miejscu) a kosztami decyzji o zaniechaniu migracji (przykładowo: rezygnacja z oczekiwanego wyższego dochodu). Bilans korzyści i kosztów zależy między innymi od proporcji pomiędzy tymi, którzy pozostają, a tymi, którzy wyjeżdżają. W miarę jak udział wyjeżdżających rośnie, maleją korzyści dla pozostających, chociaż zmiany takie nie mają charakteru liniowego. Lojalność zatem spowalnia odpływ ludzi w czasach kryzysów dotyczących dane państwo bądź społeczność i tworzy w danej społeczności kotwice ułatwiające gospodarcze odradzanie się. Silna w danej społeczności lojalność rodzi stan stabilnej równowagi społecznej, cementuje ją, chociaż formalnie jej członkowie posiadają swobodę przemieszczania się w celu poprawy własnych szans życiowych.

Tożsamość i inne zasoby symboliczne do niedawna nie były postrzegane przez ekonomistów i teoretyków zarządzania jako ważne dla rozwoju zasoby. Na naszych oczach zachodzi zmiana. Współczesne teorie motywacji, w przeciwieństwie do wcześniejszych przekonań podkreślających prawie że wyłącznie znaczenie bodźców finansowych, doceniają znaczenie tak zwanych miękkich bodźców. Jako jedni z pierwszych George Akerlof i Rachel Kranton wskazali, że tożsamość jest ważnym zasobem gospodarczym, ponieważ

pracownicy mogą posiadać tożsamość, która skłania ich do zachowania mniej czy bardziej zgodnego z celami organizacji. Przy takiej tożsamości pracownicy są gotowi do raczej większego niż mniejszego wysiłku nawet przy nieznacznej zmianie poziomu wynagrodzenia¹².

Prace z zakresu zarządzania wskazują, że podstawowym problemem motywowania jest ograniczona obserwowalność działań pracowników¹³. Fakt, że lu-

biorstwa, tłum. J. Kochanowicz, I. Topińska, Kraków-Warszawa 1995.

11 Świetnie wyraża to tytuł artykułu: O. S. Curry, M. E. Price b, J. G. Price, *Patience is a virtue: Cooperative people have lower discount rates* [Cierpliwość jest cnotą. Współpracujący ludzie cechują się niskimi stopami dyskontowymi], „Personality and Individual Differences” 44 (2008) nr 3, s. 780–785, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2007.09.023>.

12 A. G. Akerlof, R. E. Kranton, *Identity and Economics of Organizations*, „Journal of Economic Perspectives” 19 (2005) nr 1, s. 9–32, <https://doi.org/10.1257/0895330053147930>.

13 Por. J. Roberts, *The Modern Firm. Organizational Design for Performance and Growth*, Oxford 2004, s. 125. Wydanie polskie: J. Roberts, *Nowoczesna firma. Strategie organizacyjne na rzecz wydajności i rozwoju*, tłum. R. Kotlicki, Kraków 2009 (Psychologia i Zarządzanie).

dzie (jako obywatele bądź pracownicy) mogą ukryć część swoich działań przed oczami władz i pracodawców, tworzy problemy, które nie mogą być rozwiązane jedynie dzięki podpisaniu formalnych umów i mechanizmowi presji reputacyjnej. Te motywacyjne problemy ulegają zmniejszeniu, jeśli tożsamość ludzi zapobiega lub zmniejsza skłonność do „udawania pracy” i unikania wysiłku.

G. Akerlof i R. Kranton rozwinęły swoje rozumowanie, tworząc podstawy tego, co nazwali ekonomią tożsamości (*identity economics*)¹⁴. Wyjaśniają oni decyzje ekonomiczne, odwołując się właśnie do tożsamości. Zgodnie z tym podejściem podłoże tożsamościowe (etniczne lub światopoglądowe) wpływa na aktywność gospodarczą i jej formy, a w rezultacie warunkuje efektywność polityk gospodarczych. Spójniejsze tożsamościowo grupy silniej wspierają politykę solidarystycznej redystrybucji i sprzyjają zorientowanej długookresowo polityce gospodarczej¹⁵. Silne podziały tożsamościowe z kolei podważają rozwój gospodarczy. Ekonomia tożsamości podkreśla, że zinternalizowane wartości są źródłem motywacji i narzędziem kontroli wewnętrznej (kształtowania charakteru, wytrwałości i samodyscypliny) zmniejszającym koszty transakcyjne i podnoszącym efektywność systemu gospodarczego.

Tradycja nie jest pojęciem rozumianym jednoznacznie. Często zestawia się je z pojęciem nowoczesności, aby uwypuklić domniemaną opozycję między nimi. Tradycja bywa kojarzona z fundamentalizmem religijnym i jako taka jest uważana za nieprzystającą do wymogów współczesnych gospodarek. W związku z tym

uważano, że nowoczesne gospodarki w coraz większym stopniu funkcjonują w kontekście świeckich przekonań, a tym samym marginalizują wartości wyznawane przez ludzi religijnych. Badania nad religią zajmowały się jej upadkiem, podczas gdy badania nad życiem gospodarczym były w stanie ignorować religię. Nowsze spojrzenie kładzie nacisk na ciągłą obecność religii w społeczeństwach charakteryzujących się bardzo różnymi typami stosunków ekonomicznych. Religia jest zróżnicowana i zmienia się jakościowo, ale pozostaje potężną siłą, którą należy uwzględnić w odniesieniu do bardzo różnych typów relacji ekonomicznych¹⁶.

Współcześnie tradycja, w tym jej wymiar religijny, nie może być już negatywnie kojarzona z rozwojem gospodarczym¹⁷. Tradycja oddziałuje z nowoczesny-

14 Por. A. G. Akerlof, R. E. Kranton, *Identity and Economics of Organizations*, dz. cyt.

15 Por. A. Alesina, F. Giavazzi, *The Future of Europe: Reform or Decline*, „Journal of Economics” 93 (2008), s. 100–105, <https://doi.org/10.1007/s00712-007-0283-1>.

16 R. Wuthnow, *New Directions in the Study of Religion and Economic Life*, [w:], *The Handbook of Economic Sociology*, ed. by N. J. Smelser, R. Swedberg, New York–Oxford 2005, s. 608.

17 Por. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, ed. by L. E. Harrison, S. P. Huntington, New York 2000. Wydanie polskie: *Kultura ma znaczenie*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, tłum. S. Dymczyk, Poznań 2003.

mi gospodarkami w złożony i zmienny sposób, a jej pozytywny wkład w rozwój społeczno-gospodarczy jest silnie związany z poczuciem tożsamości i kulturowego zakorzenienia, które daje ludziom.

Zaufanie, tożsamość, lojalność i tradycja mogą być w pewnych warunkach uznawane za aktywa ułatwiające rozwój gospodarczy. W innych okolicznościach jednak mogą prowadzić do pojawienia się negatywnych zjawisk, jak nepotyzm i klientelizm, które osłabiają rozwój społeczno-gospodarczy¹⁸.

Zaufanie może mieć szkodliwe skutki, jeśli, przykładowo, scementuje kręgi wspólników działających razem w celu wyludzenia publicznych pieniędzy lub ograniczenia konkurencji. Silne więzi rodzinne mogą powodować dyskryminację innych osób, jeśli te rodziny kontrolują urzędy publiczne lub wydatki publiczne¹⁹. Silna tożsamość może z kolei powodować nietolerancję lub pomijanie zagranicznych wynalazków bądź innowacji tylko dlatego, że pochodzą one od innych. Lojalność, choć zapobiega masowemu odejściu w trudnych czasach, może prowadzić do braku otwartości, a co za tym idzie – zmniejszyć ilość korzystnych wymian z innymi. Podobnie tradycja może przerodzić się w ślepy konserwatyzm i zamiast selektywnie chronić to, co wartościowe, będzie za wszelką cenę bronić tego, co utraciło wszelką wartość.

Należy uznać, że rola zaufania, tożsamości, lojalności oraz tradycji jest uwarunkowana i zależy od specyficznych okoliczności historycznych. Współczesne badania społeczne nakreśliły złożony obraz współzależności między czynnikami wpływającymi na rozwój społeczno-gospodarczy i potwierdziły centralną rolę instytucji w zarządzaniu niepewnością charakteryzującą otoczenie społeczne. Instytucje są oczywiście wytworem człowieka, ale niekoniecznie wytworem ludzkiego projektu. To często używane stwierdzenie słusznie wskazuje, że polityki publiczne mogą nie być w stanie sterować warunkami instytucjonalnymi w celu osiągnięcia większej efektywności gospodarczej i zwiększenia dobrobytu społecznego. Teza ta jest szczególnie prawdziwa, gdy weźmiemy pod uwagę niską ludzką zdolność do modyfikowania struktury instytucjonalnej w krótkim okresie.

Badania czynników warunkujących w długim okresie rozwój gospodarczy potwierdza znaczenie wartości kulturowych, tożsamości, zaufania oraz postaw obywatelskich. Wszystkie one uwypuklają temporalny wymiar rozwoju, znaczenie historii i ścieżek ewolucji zbiorowości ludzkich, a wskutek tego – koniecz-

18 Por. C. Trigilia, *Social Capital and Local Development*, „European Journal of Social Theory” 2001 nr 4, s. 427–442, <https://doi.org/10.1177/13684310122225244>.

19 Niebezpieczeństwo powstawania na podstawie więzi rodzinnych zjawiska nepotycznego poplecznictwa sprawia, że w instytucjach publicznych, takich jak np. służba dyplomatyczna i uczelnie wyższe, w wielu krajach istnieją ścisłe zakazy zatrudniania osób spokrewnionych.

ność uwzględnienia w ekonomii rozwoju wyników analiz prowadzonych przez inne dyscypliny nauk społecznych²⁰.

Instytucje wpływają na kształt i wybór programów politycznych zorientowanych na cele krótkookresowe. Rozwiązanie bieżących problemów zbiorowych wymaga zorganizowania zbiorowości i kierowania nią ku uzgodnionej, wspólnej wizji celów, mobilizacji do współpracy kluczowych aktorów i podtrzymania w czasie tej współpracy dzięki stworzeniu odpowiednich form organizacyjnych. Związek tych działań z celami długookresowymi często nie jest dostrzegany ani analizowany, gdyż zidentyfikowanie takiego oddziaływania nie jest zadaniem prostym.

Doprowadzenie do pozytywnego oddziaływania pomiędzy celami średniookresowymi a perspektywą długookresową jest łatwiejsze. Wspólnoty o silniejszej tożsamości napotykać mniejsze problemy w utrzymaniu stabilnej długookresowej współpracy, a ich przywódcy łatwiej wiążą elementy tradycji z wizją wspólnotowej przyszłości. Jeśli dodatkowo dana wspólnota posiada dobrze utrwalone formy oddolnej samoorganizacji, współpraca taka kontynuowana jest w sprawdzonych, różnorodnych formach organizacyjnych. Takie grupy cechuje mniejsze napięcie pomiędzy władzami publicznymi a prywatnymi aktorami, łatwiej o efektywniejsze partnerstwo publiczno-prywatne, gdyż zaufanie i transparentność pozwalają na zapobieżenie zawłaszczaniu korzyści przez wąskie grupy interesu.

W rezultacie stwierdzić należy, że rozwój społeczno-gospodarczy bardziej zależy od jakości instytucji politycznych i systemu politycznego niż od wielkości wydatków publicznych²¹. Jakość instytucji politycznych i systemu politycznego ma bowiem wpływ na adekwatną alokację środków publicznych i efektywne ich wydatkowanie. W warunkach wysokiej jakości instytucji politycznych i systemu politycznego struktura wydatków publicznych lepiej odzwierciedla potrzeby społeczności, zwiększa optymalność rodzaju i ilości wytwarzanych oraz udostępnianych dóbr i usług publicznych.

Środki publiczne w dyspozycji władz są ilościowo ograniczone. Powinny zatem być użyte w sposób efektywny, w zgodzie z priorytetami rozwojowymi danej społeczności. Warto zauważyć, że inwestycje publiczne stanowią zaledwie część całkowitych inwestycji. Oceniane zatem być powinny również ze względu na to, czy zwiększają inwestycje prywatne, a w rezultacie – całkowitą wielkość inwe-

20 Dani Rodrik widzi olbrzymie korzyści dla ekonomii płynące z uczenia się od prowadzących szczegółowe analizy historyków bądź antropologów kulturowych (D. Rodrik, *Why Does Globalization Fuel Populism? Economics, Culture, and the Rise of Right-Wing Populism*, „Annual Review of Economics” 13 (2021), s. 133–70, <https://doi.org/10.1146/annurev-economics-070220-032416>.

21 Por. D. Acemoglu i in., *Democracy Does Cause Growth*, „Journal of Political Economy” 127 (2019) nr 1, s. 47–100, <https://doi.org/10.1086/700936>.

stycji. Chociaż rozwój społeczno-gospodarczy jest w dużym stopniu wynikiem spontanicznych procesów, władze publiczne dysponują narzędziami wspierania i ukierunkowywania go.

Odróżnić należy różne typy efektywności w zależności od horyzontu czasowego. Ekonomiści często zwracają uwagę jedynie na efektywność statyczną – efektywne wykorzystanie zasobów, które w danym okresie są dostępne. Nacisk kładziony jest na efektywność danej, postrzeganej w izolacji decyzji. Nie jest to satysfakcjonujące podejście, gdy analizowane są długookresowe skutki procesu, w którym wcześniejsze decyzje warunkują rozwój zasobów określających rozwiązania dostępne w kolejnym okresie. Rozwój społeczno-gospodarczy należy postrzegać jako sekwencję wyborów i działań dziejących się w czasie. W takich okolicznościach adekwatniejsze jest stosowanie pojęcia i kryteriów dynamicznej efektywności, decyzji kształtujących zasoby wspólnoty i preferencje jej członków. Efektywność dynamiczna wymaga zwracania uwagi nie tylko na interakcje w ramach formalnych procedur, ale także na nieformalne wzorce współpracy kształtowane przez istniejące społeczne instytucje.

Rozróżnienie pomiędzy efektywnością statyczną a dynamiczną wskazuje na możliwość istnienia zróżnicowanej relacji między procesami o różnych horyzontach czasowych. Może się zdarzyć, że środki spełniające kryteria efektywności statycznej zwiększają również efektywność dynamiczną. W innych kontekstach może jednak istnieć wymiana między efektywnością statyczną a dynamiczną. Konieczne jest zatem zidentyfikowanie warunków, w których tego rodzaj wymiana występuje, a diagnoza musi być dokonywana w konkretnych okolicznościach historycznych i przestrzennych.

Możliwość wymian między politykami i czynnikami rozwoju działającymi w różnych horyzontach czasowych ma nie tylko znaczenie teoretyczne, ale także praktyczne znaczenie polityczne. Dostrzegając istnienie krótko- i średnioterminowych uwarunkowań rozwoju społeczno-gospodarczego, należy zauważyć, że pewne słabości położenia danej społeczności, wynikające na przykład z jej peryferyjnego położenia lub słabej infrastruktury, można przezwyciężyć poprzez inwestycje ukierunkowane właśnie na te kwestie. Patrząc jednak z dłuższej perspektywy, można uznać, iż stwierdzenie, że głównym czynnikiem wpływającym na możliwości rozwoju jest stan infrastruktury, byłoby uproszczeniem.

Długoterminowa perspektywa nie powinna być jednak wykorzystywana do usprawiedliwiania politycznego immobilizmu, lecz pomagać w zapobieganiu pochopnym decyzjom, które mogłyby podważyć czynniki długoterminowego rozwoju; czynniki, które przynoszą pozytywne skutki w bardziej odległej przyszłości.

Perspektywa czasowa i kryteria instytucjonalnych wyborów

Nadejście ery postindustrialnej położyło kres ideom polityki rozwoju, zgodnie z którymi pomyślny rozwój zależy od zdolności do przyciągania inwestycji na dużą skalę, zarówno publicznych, jak i prywatnych. Chociaż tego typu inwestycje, jeśli są odpowiednio powiązane z lokalnym kontekstem gospodarczym, nadal odgrywają rolę w stymulowaniu rozwoju gospodarczego, uznaje się, że współczesny rozwój w coraz większym stopniu zależy od rozproszonych (i często sieciowych) form aktywności gospodarczej i społecznej. Instytucje i polityki, które aktywizują rozproszone zasoby, zachęcają i wspierają wzajemnie korzystne wymiany, skłaniają do współpracy i redukują destrukcyjne konflikty, mogą przynieść pozytywne skumulowane efekty, mogące przeważać nad korzyściami netto pojedynczych, nawet dużych projektów inwestycyjnych. Współcześnie wiemy już, że projekty rozwojowe na dużą skalę nie zawsze generują pozytywne efekty mnożnikowe.

Władze działające na rzecz rozwoju i polityki rozwoju muszą kultywować te czynniki, które wzmacniają współpracę i wspierają długoterminowe ukierunkowanie działalności gospodarczej. Czynnikiem ten jest szczególnie ważny dla MŚP (małych i średnich przedsiębiorstw), które mają tendencję do działania lokalnego, a dla swojego istnienia i efektywności potrzebują „wszelkiego rodzaju czynników produkcji, które są dostarczane lokalnie i które można nazwać «dobrami lokalnej konkurencji zbiorowej»”²².

Należy zauważyć, że rozwój gospodarczy może ucierpieć, jeśli zostanie dotknięty huśtawką „boomu i zapaści” wywołującą niestabilność warunków życia. Prowadzi to do wniosku, że staje się on bardziej stabilny, jeśli jest generowany przez liczne małe i średnie przedsiębiorstwa, które równoważą ryzyko polegania na dużych, kapitałochłonnych, ale odizolowanych projektach inwestycyjnych, często pochodzących z zewnątrz.

Instytucje jako „miękkie” czynniki rozwoju zyskały na znaczeniu ze względu na fakt, że rządy krajów rozwiniętych dostrzegły, iż rozwój w gospodarce postindustrialnej, usługowej i „opartej na wiedzy” nie może być skutecznie promowany wyłącznie poprzez poleganie na bodźcach zewnętrznych.

Dotychczasowa dyskusja prowadzi do sformułowania temporalnego trylematu rozwoju społeczno-gospodarczego, czyli wyzwania równoważenia procesów o różnym horyzoncie czasowym. Trylemat ten wiąże się z poszukiwaniem równowagi pomiędzy budowaniem instytucji skutecznie utrzymujących zaufanie, tożsamość, lojalność i tradycję (czyli długoterminowe czynniki rozwoju go-

22 C. Crouch i in., *Local Productions Systems in Europe: Rise or Demise*, Oxford 2001, <https://doi.org/10.1093/oso/9780199242511.001.0001>.

spodarczego), przy zapewnieniu przywództwa, organizacji i współpracy (czyli średnioterminowych czynników rozwoju gospodarczego), w warunkach efektywnego zarządzania budżetem i inwestycjami (czyli krótkoterminowymi czynnikami rozwoju lokalnego).

Temporalny trylemat pomaga zidentyfikować dobra publiczne, które muszą być dostarczone, aby wspierać stabilny, temporalnie zrównoważony rozwój społeczno-gospodarczy. Zapewnienie odpowiedniej ilości i właściwej kompozycji dóbr publicznych jest postulatem nie nowym, ale dopiero niedawno badacze, tacy jak Ash Amin, empirycznie potwierdzili istnienie związku między dobrobytem regionów a skutecznością ich instytucji publicznych w dostarczaniu dóbr publicznych i świadczeniu usług zbiorowych²³. Istnieją również teoretyczne powody, by sądzić, że inne cechy życia wspólnotowego – takie jak szacunek dla inicjatywy jednostki (wolność polityczna i gospodarcza) oraz kultura wzajemności i zaufania – stwarzają korzystne warunki dla rozwoju gospodarczego poprzez zmniejszenie negatywnych efektów zewnętrznych, takich jak finansowe i społeczne koszty anomii społecznej, marginalizacji oraz przestępczości.

Warto zauważyć, że chociaż zjawisko globalizacji gospodarczej wiąże się z deterytorializacją przedsiębiorstw, to izolowane terytorialnie i społecznie przedsiębiorstwa nie są konkurencyjne, a co ważniejsze, nie mogłyby powstać w próżni instytucjonalnej, bez wspierającego i sprzyjającego otoczenia społecznego. Można powiedzieć, że to nie przedsiębiorstwa tworzą otoczenie biznesowe, ale otoczenie biznesowe tworzy przedsiębiorstwa. Widać to wyraźnie na przykładzie firm rodzinnych, powstających ze wsparciem i przy użyciu zasobów rodzin posiadających międzypokoleniową orientację temporalną i świadomych, że nie maksymalizują zysków w krótkim okresie, lecz zapewniają istnienie firmy dla następnych pokoleń i budują trwałe podstawy ekonomiczne dla swoich najbliższych. Ekonomicznym uzasadnieniem dla specjalnego podatkowego traktowania międzypokoleniowego transferu majątku w formie firmy rodzinnej jest właśnie transpokoleniowe funkcjonowanie tych firm (wzrost ich „głębi temporalnej”).

Może się zatem wydawać paradoksalne, że globalizacja gospodarcza w znacznym stopniu zwiększyła znaczenie czynników terytorialnie różnicujących, w tym tradycji i tożsamości. Możemy lepiej zrozumieć naturę tego pozornego paradoksu, jeśli pomyślimy o tożsamości zbiorowej jako o rodzaju marki, która może mieć istotną wartość pieniężną. Tożsamość oznaczana „wytworzono w...”; podobnie jak wszystkie szeroko rozpoznawalne i wysoko cenione oznaczenia sygnalizuje wysoką jakość, zwiększa lojalność partnerów gospodarczych, a tak-

23 Por. A. Amin, *An Institutional Perspective on Regional Economic Development*, „International Journal of Urban and Regional Research” 23 (1999) nr 2, s. 365–378, <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00201>.

że pozwala uzyskać wyższą cenę. W przeciwieństwie jednak do marek typowych produktów rynkowych, idea tożsamości terytorialnej jako marki wskazuje na znaczenie zdolności przyciągania działań o wysokiej wartości dodanej i osób wysoko cenionych (tak zwanych talentów) oraz zdolność do ukierunkowania działań na długoterminowe cele rozwojowe, a nie tylko zdolności do zwiększania udziałów w rynku lub penetracji nowych rynków.

Orientacja długoterminowa sprawia, że dostrzegamy znaczenie czynników instytucjonalnych dla rozwoju społeczno-gospodarczego. Argumenty teoretyczne i przykłady rozwoju w różnych epokach i regionach świata zwiększają prawdopodobieństwo prawdziwości takich twierdzeń.

Zakończenie

Dominująca na uczelniach ekonomicznych Zachodu neoklasyczna ekonomia bagatelizuje wyzwania rozwoju gospodarczego, gdyż, na mocy założeń, biedniejsze państwa dorównują krajom wyżej rozwiniętym, w miarę jak przyjmują nowe technologie oraz jak kapitał kieruje się do miejsc, które oferują wyższe stopy zwrotu. Dzieje się tak niemalże automatycznie, czas nie ma znaczenia, jak również czynniki kulturowe i specyficzna historyczna trajektoria danego społeczeństwa.

Dążenie do precyzji i spójności wyjaśnień jest godną pochwały cechą badaczy. Skłania to naśladujących wzorce nauk ścisłych ekonomistów do koncentrowania się na budowaniu formalnych modeli matematycznych tak, że teoria ekonomii staje się subdyscypliną w ramach teorii modelowania o zróżnicowanym stopniu matematycznej złożoności²⁴. Zapomina się przy tym jednak o naturze zjawisk gospodarczych – trudno mierzalnych, podatnych na rozbieżne interpretacje i nieuchronnie odnoszonych do dominujących wartości społecznych. W rezultacie często pozorna ścisłość uzyskiwana jest kosztem utraty publicznej istotności i „oderwania od rzeczywistości”.

Ponadto wykładniczy wzrost ilości danych oraz postęp komputerowych metod obliczeniowych sprawia, że publikacje ekonomiczne premiąją prace wykorzystujące dane i metody ilościowe, lekceważąc niekiedy problem rzetelności danych. Obie tendencje sprzyjają nadmiernym teoretycznym uproszczeniom²⁵,

24 „Teoria ekonomiczna jest w istocie zbiorem modeli” [tłum. A.S.] (P. Krugman, *Development, Geography, and Economic Policy*, Cambridge 1997, s. 27).

25 Cytat z pracy Iana Stewarta dotyczący matematyki wydaje się również na miejscu w odniesieniu do prac wielu ekonomistów: „Aż nazbyt łatwo przychodzi wymyślanie złożonych formalizmów, które są tyle warte co pretensjonalny bełkot pustych formuł, czyli «abstrakcyjny nonsens»”. I. Stewart, *Po co nam matematyka*, tłum. U. Seweryńska, M. Seweryński, Warszawa 2021, s. 218.

ze szkodą dla wyjaśniania przebiegu wydarzeń w czasie. Czas pojawia się w nich jako formalny wymiar zewnętrzny, ujmowany poprzez odniesienie do zmian zewnętrznych wskaźników. W takim ujęciu powiązania między wydarzeniami abstrahują od cech jakościowych, od specyfiki aktorów będących podmiotami rozwoju. Zanika zdolność do wyjaśnienia temporalnych mechanizmów rozwoju.

Uwzględnienie oddziaływania zdarzeń przeszłych, teraźniejszości i planów na przyszłość wymaga wykorzystania w większym stopniu metod jakościowych, pozwalających uwzględnić „zbiorowo subiektywne”, kulturowe i społeczne uwarunkowania oraz motywacje podmiotów gospodarczych, w tym ich własne narracje rozwojowe. Czas w naukach społecznych nie powinien być zatem rozumiany poprzez analogie z matematycznym modelowaniem w fizyce teoretycznej, lecz raczej jako czas społeczny wyznaczany przez rytm zmian w życiu rodzin, pokoleń i społeczeństw. Redaktor czasopisma „Time & Society” pisze o tym tak:

Czas [...] jest ogólną właściwością wszystkich żywych i materialnych zjawisk i czymś specyficznym, gdy odnoszony jest do gatunków, społeczeństw i tworzących je jednostek, a także do warunków, w jakich się znajdują. W wymiarze jakościowym i ilościowym jest przeżywany i używany, tworzony i mierzony, napełniający obawą i szacunkiem. Uniwersalny i partykularny, spełnia współczesny wymóg, aby myśleć globalnie, a działać lokalnie. Działanie w teraźniejszości rekonstruuje przeszłość i ogranicza liczbę potencjalnych stanów przyszłych. [...] Świadomość, że istoty ludzkie w swojej historii usiłowały przekroczyć przejściowy charakter swojej egzystencji, że wszystko, co uznajemy za fakt kultury – sztuka, architektura, język, medycyna i technologia dla przykładu – tworzą efekt zatrzymania upływu czasu, może nam pomóc lepiej zrozumieć współczesne uwarunkowania. Historyczne zmiany zarówno w naszym rozumieniu czasu, jak i w naszym stosunku do czasu towarzyszą wszystkim epokowym zmianom w ludzkiej historii²⁶.

Uwzględnienie temporalności rozwoju społecznego i gospodarczego zmienia spojrzenie na roszczenie teorii ekonomicznej do naukowej, powszechnej ważności. Alexander Gerschenkron wyjaśniał kontekstowość praw ekonomii następująco:

Prawdziwą naturą hipotez dotyczących zjawisk historycznych jest stworzenie zbioru oczekiwań, który przynosi zrozumienie i zwiększa zasób wiedzy empirycznej dotyczącej zjawisk przebiegających w danych granicach czasu i przestrzeni. Określenie

26 Por. B. Adam, *Editorial*, „Time & Society” 1 (1992) nr 1, s. 5–6, <https://doi.org/10.1177/0961463X92001001001>.

granic tej strefy nie oznacza wcale refutacji danej hipotezy, ale przeciwnie jej wzmocnienie jako narzędzia historycznego rozumienia²⁷.

Historyczność, a zatem temporalny wymiar przemian gospodarczych, zmusza do uwzględnienia znaczenia wartości, wierzeń i norm kulturowych; pozwala dostrzec, że „kultura ma znaczenie”²⁸. Tylko w ten sposób wyjaśnić można, dlaczego i w jaki sposób społeczeństwa różnicują obszary akceptowalnych innowacji od obszarów chronionych ze względu na rolę tradycji we wzmacnianiu czynników długookresowego rozwoju.

Instytucje jako reguły ucieleśniające wartości kulturowe i kształtujące wzorce interakcji społecznych są zatem filtrami temporalnymi, wykorzystującymi czynniki zaufania, wspólnej tożsamości i siły tradycji dla wzmacniania lojalności wobec wspólnoty i terytorium, a w rezultacie – stabilizatorami rozwoju, mechanizmami równoważenia dążenia do postępu materialnego z wymogami solidarności społecznej, wykorzystując głębię temporalną narodów, rodzin i przedsiębiorstw dla wydłużenia temporalnej perspektywy rozwoju.

Abstrakt

Gra horyzontów czasowych w rozwoju gospodarczym

Praca analizuje, w jaki sposób otwartość gospodarcza i szybkie zmiany technologiczne wpływają na zdolność władz publicznych do kształtowania długofalowego rozwoju gospodarczego. Globalizacja, mobilność kapitału i przepływy handlowe ograniczają strategiczną autonomię mniejszych państw, jednak kluczowe obszary dobrostanu społecznego – jak ochrona zdrowia i kultura – pozostają domeną polityk krajowych i regionalnych. Autor dokonuje przeglądu czynników determinujących możliwość wydłużania perspektywy temporalnej polityki rozwoju gospodarczego, analizując wzajemne oddziaływania czynników trwałych, powoli zmieniających się oraz całkowicie poddających się kontroli władz publicznych. Szczególne miejsce poświęcono zjawisku „zależności ścieżkowej”, wskazując, że trajektorie historyczne mogą stanowić zarówno przeszkodę dla długookresowych strategii, jak i czynnik je stabilizujący. W pracy podkreślono, jak zaufanie, tożsamość, jakość instytucji i tradycja wpływają na skuteczność polityk gospodarczych w różnych horyzontach czasowych. Rozróżnienie perspektyw krótko-, średnio- i długoterminowych prowadzi do postulatu budowania instytucjonalnych i kulturowych mechanizmów sprzyjających zrównoważonemu rozwojowi. Konkluzja podkreśla, że skuteczność polityki publicznej warunkują nie tylko techniczna i finansowa sprawność rządzących, lecz także zdolność

27 A. Gerschenkron, *Europe in the Russian Mirror, Four Lectures in Economic History*, Cambridge 1970.

28 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, dz. cyt.

rozpoznania wartości, czynników kulturowych i tożsamości zbiorowej wpływających na temporalną spójność i odporność systemów gospodarczych.

Słowa kluczowe: rozwój gospodarczy, horyzonty czasowe, instytucje, polityka publiczna, globalizacja

Abstract

The game of time horizons in economic development

This paper analyzes how economic openness and rapid technological change impact the capacity of public authorities to shape the long-term trajectory of economic development. While globalization and global capital flows challenge the strategic autonomy of small and medium-sized states, many crucial areas of public welfare—such as healthcare, culture, and social care—remain largely within the scope of national and regional policies. The text reviews key factors affecting the ability of public authorities to extend the temporal focus of economic development policy, exploring the interaction between immutable, slowly evolving, and fully controllable factors. Particular attention is paid to the phenomenon of “path dependence,” where historical trajectories create both obstacles and stabilizing effects for long-term strategies. The paper also discusses how trust, institutional quality, identity, and tradition influence the effectiveness of economic policies over various time horizons. By distinguishing between short-term, medium-term, and long-term policy horizons, the author demonstrates the need for institutional mechanisms and cultural assets that favor sustainable development. The analysis concludes that optimizing public policy requires not only financial and technical prowess but also an understanding of social values, cultural factors, and collective identity that shape both temporal consistency and the resilience of economic systems.

Keywords: economic development, time horizons, institutions, public policy, globalization

Dariusz Dańkowski SJ

 <https://orcid.org/0000-0001-7668-8698>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/009j14p05>

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Podobnie jak św. Paweł Apostoł na ateńskim Areopagu, Jan Paweł II używa różnych narracji, by dotrzeć ze swoim przesłaniem do zróżnicowanych odbiorców. Św. Paweł w swojej mowie opisanej w *Dziejach Apostolskich* zwraca się zarówno do Żydów zaznajomionych z tradycją Starego Testamentu, jak i do pogan, w szczególności pochodzenia greckiego, czytanych w dziełach greckiej poezji, sztuki i filozofii. Zwracając się do Ateńczyków, głosi im Boga, który „nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 24)¹. Apostoł posługuje się pojęciami wspólnymi zarówno dla filozofów stoickich, jak i dla uczonych żydowskich. Jedni i drudzy przypisywali Bogu atrybut wszechmocy, jednak stoicy pojmowali to inaczej niż Żydzi i chrześcijanie: uważali mianowicie, że całe stworzenie jest bogiem². Paweł podkreśla wspólne elementy aż do punktu kulminacyjnego, gdy dojdzie do proklamowania zmar-twychwstania. Zarówno Żydzi, jak i Grecy odwoływali się do pojęcia Bożego ojcostwa – u Żydów Bóg był Ojcem ludu³; u Greków i Żydów z diaspory zaś – Ojcem świata. Paweł głosi właśnie Boga bliskiego, mówiąc: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»” (Dz 17, 28). Odwołuje się w tym miejscu do znanego

1 Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1991.

2 Zwrot „Bóg niczego nie potrzebuje” występował w kulturach stoickiej i żydowskiej, por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 278.

3 Por. Pwt 32, 6; Iz 63, 16; Jr 3, 4.

hymnu Kleantesa do Zeusa, jak również do heksametrycznego poematu *Phaenomena* Aratosa z Soloi⁴.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu – w jakimś sensie – naśladuje wielkiego Apostoła Narodów. Od czasu Jana XXIII encykliki społeczne są adresowane nie tylko do „synów i córek Kościoła”, lecz również do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Oznacza to wejście w dialog z ludźmi różnych kultur i wyznań, a także o różnych poglądach politycznych. Jan Paweł II używa komplementarnie języka praw człowieka, przedstawiając „ludzką sprawiedliwość”, oraz języka religijnego – ukażując „Bożą sprawiedliwość”. Piotr Mazurkiewicz w *Słowniku katolickiej nauki społecznej* zwraca uwagę na to, że w przeszłości Kościół reprezentował „raczej krytyczny” stosunek do doktryny praw człowieka⁵. Wiązało się to z negatywną oceną rewolucji francuskiej oraz jej dziedzictwa kulturowego i politycznego. Leon XIII, broniąc praw robotniczych w encyklice *Rerum novarum*, nawiązywał do sprawiedliwości opartej na prawie naturalnym. Język praw człowieka zadowolił się w nauczaniu Kościoła katolickiego od czasu pontyfikatu Jana XXIII, a za Jana Pawła II Kościół stał się jednym z głównym luminarzy praw człowieka w świecie.

Tradycyjnie termin „sprawiedliwość” oznacza cnotę (a jednocześnie normę) nakazującą oddać każdemu to, co mu się słusznie należy („ius suum cuique tribuere”). Potoczne rozumienie sprawiedliwości, już od czasów Arystotelesa, odnosi się do przestrzegania praw – na zasadzie równości albo proporcjonalności⁶. W sensie formalnym sprawiedliwość oznacza traktowanie równych równo – podmioty danej kategorii wyróżnionej ze względu na cechy istotne powinny być potraktowane równo⁷. W znaczeniu materialnym sprawiedliwość normuje podział na kategorie oraz dobór zasad i formuł dystrybucji dóbr ważnych dla człowieka. Analiza sprawiedliwości pod kątem praw i obowiązków jest ujęciem etyczno-jurydycznym. Tadeusz Ślipko definiuje sprawiedliwość jako: „zbiór norm prawa obiektywnego determinującego zasadnicze kategorie relacji jurydycznych odpowiednio do właściwej im materii”⁸. W tym samym ujęciu uprawnienie jurydyczne „zachodzi wtedy, kiedy z wewnętrznej swej treści stwarza w innych ludziach obowiązek uszanowania tego właśnie uprawnienia”⁹. *Katolicka encyklopedia* podaje, że istnieje „jednoznaczność sprawiedliwości i prawa”, gdyż sprawiedliwość wyraża „moralną konieczność poszanowania praw

4 Por. przypis do Dz 17, 28 w *Biblii Tysiąclecia*.

5 Por. P. Mazurkiewicz, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. P. Mazurkiewicz i in., Warszawa 2024, s. 128.

6 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1129a–1134a, s. 167–180.

7 Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1959, s. 37.

8 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 328.

9 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 325.

bliźniego”¹⁰. Tradycja chrześcijańska zakorzeniła pojęcie sprawiedliwego ładu w obiektywnych i naturalnych prawach¹¹.

Biblijne pojmowanie terminu „sprawiedliwość” jest bardziej skomplikowane, gdyż jest ona tutaj traktowana jako „przymiot Boga oraz ideał dla człowieka”¹². *Encyklopedia biblijna* pod redakcją Paula J. Achtemeiera określa „sprawiedliwość” jako „stan bycia prawym, bądź usprawiedliwionym”¹³. Sprawiedliwość z perspektywy Boga oznacza ład, pokój, świętość, harmonię i szczęście, czego ukoronowaniem jest królestwo Boże proklamowane przez Jezusa Chrystusa. Z perspektywy człowieka ta Boża sprawiedliwość to realizowanie Bożych przykazań w duchu wiary pod wpływem łaski Bożej.¹⁴ W Nowym Testamencie sprawiedliwość głoszona przez Jezusa jest przeciwstawiona sprawiedliwości uczynkowej faryzeuszów i uczonych w piśmie: „Większa sprawiedliwość uczniów ma oznaczać, że będą pełnić wolę Boga, kierując się miłością”¹⁵. W tradycji chrześcijańskiej sprawiedliwość Boża jest najczęściej zestawiana z obrazem Boga Sędziego i Boga Miłosiernego¹⁶.

Przedmiotem niniejszej analizy będzie zbadanie ujęcia sprawiedliwości społecznej w encyklikach społecznych Jana Pawła II – w oparciu o metodologię katolickiej nauki społecznej (KNS). Autor stawia sobie dwa pytania badawcze: Jakie akcenty uwypukla Jan Paweł II w swoim proklamowaniu sprawiedliwości społecznej? Na ile wielojęzyczność podejścia do sprawiedliwości (komplementarne posługiwanie się różnymi ujęciami) ułatwia dialog z ludźmi dobrej woli w pluralistycznym świecie? Odpowiedź na postawione pytania wymaga wnikliwej egzegezy tekstów papieskich oraz ich interpretacji w świetle całej tradycji nauczania Kościoła katolickiego (stąd duża ilość cytatów i odwołań do tekstów źródłowych). Jan Paweł II przejmuje treści nauczania swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej, ale też twórczo rozwija moralne nauczanie Kościoła. Wielokrotnie używa terminów: „sprawiedliwość”, „niesprawiedliwość”, „sprawiedliwy”, „niesprawiedliwy”. Gdy omawia instytucje i problemy społeczne, najczęś-

10 E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, t. 18, s. 726.

11 „Każdy człowiek ma niezbywalne prawa wynikające z jego godności, a ich zachowanie stanowi podstawę należytego kształtowania relacji międzyludzkich; w nich sprawiedliwość określa słuszość, wskazując co się komu należy, oraz wyznacza miarę tej należności na podstawie prawa, a nie subiektywnych kryteriów”. E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, dz. cyt., s. 727.

12 A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 548; W Starym Testamencie hebrajski termin *sedeq* jest użyty ponad 500 razy, w Nowym Testamencie grecki rdzeń *dikaio* jest użyty 225 razy. Por. J. Reumann, *Sprawiedliwość*, tłum. E. Szymula [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1132 (Prymasowska Seria Biblijna).

13 J. Reumann, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 1131.

14 Por. E. Kasjaniuk, *Sprawiedliwość w teologii moralnej*, s. 725; A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 549.

15 A. Dylus, H. Witczyk, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 550.

16 Więcej na ten temat: A. Descamps, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 898.

ciej odnosi to do sprawiedliwości w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Niemniej w każdej z analizowanych encyklik jest też wiele odniesień do sprawiedliwości w znaczeniu religijnym, co uwidacznia się w takich terminach, jak: „pełna sprawiedliwość”, „Jego sprawiedliwość”, „większa sprawiedliwość”, „sprawiedliwość i pokój”, „sprawiedliwość i miłość”.

Redemptor hominis (1979)

Pierwsza encyklika Jana Pawła II nosi tytuł *Redemptor hominis*. Papież poświęcił w niej cały rozdział kwestii praw człowieka, gdyż przestrzeganie tych praw, które są uznawane za „obiektywne i nienaruszalne”, jest fundamentem sprawiedliwości społecznej i pokoju (*Redemptor hominis*, 17). Zaprzeczeniem sprawiedliwości i pokoju jest pogwałcenie tych praw – „obozy koncentracyjne, gwałty, tortury, terroryzm, a także różnorodne dyskryminacje” (*Redemptor hominis*, 17). Oddaje to następujący cytat z omawianego dokumentu: „Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (*Redemptor hominis*, 17).

Obok słownika praw człowieka w dokumencie znajdujemy również inny słownik odnoszący się do sprawiedliwości „nowego człowieka” – wewnętrznie przemienionego i zjednoczonego z Chrystusem (*Redemptor hominis*, 18). Kościół bierze udział w „prorockim posłannictwie Chrystusa” i przez to dojrzewa „do miłości i sprawiedliwości” (*Redemptor hominis*, 19). W tym dojrzewaniu jest otwarty na działanie Ducha Świętego. Jako chrześcijanie „jednoczymy się z Chrystusem ziemskim i niebiańskim zarazem” (*Redemptor hominis*, 20). W kolejnych paragrafach Jan Paweł II mówi o „nasyceniu człowieka sprawiedliwością, która pochodzi od samego Odkupiciela”, a dokonuje się to w sakramencie pokuty (*Redemptor hominis*, 20). Chrześcijanin nawrócony i ubogacony łaską Bożą jest zdolny do pojmowania swojego życia jako służby. Można odnieść wrażenie, że sprawiedliwość w znaczeniu etyczno-jurydycznym (*ius suum*) oraz sprawiedliwość w znaczeniu religijnym (sprawiedliwość nowego człowieka) są nierozdzielne, gdyż „Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus” (*Redemptor hominis*, 9). Na poziomie *praxis* człowiek jest jedną niepodzielną istotą. Sprawiedliwość pojmowana wyłącznie na sposób ludzki jest warunkiem wstępnym realizacji Bożej sprawiedliwości, niemniej człowiek jest powołany przez Boga do realizacji obu rodzajów sprawiedliwości. Tę myśl rozwinął Jan Paweł II pełniej w swoich trzech encyklikach społecznych.

Laborem exercens (1981)

Pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II *Laborem exercens* została poświęcona tematyce pracy. Jej motyw przewodni to prymat pracy nad kapitałem i osoby nad rzeczą. Na tych kwestiach Papież opiera cały swój wywód etyczny – zarówno piętnując przykłady niesprawiedliwości, jak i szkicując społeczne podstawy sprawiedliwego ładu społecznego. W pracy ludzkiej Ojciec Święty widzi klucz „do całej kwestii społecznej” (*Laborem exercens*, 3). W przeważającej części dokumentu używa terminu „sprawiedliwość” w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Jest to sprawiedliwość oparta na „godności i prawach ludzi pracy” i prowadzi do „prawdziwego postępu człowieka i społeczeństwa” (*Laborem exercens*, 1). Oddając hołd papieżowi Leonowi XIII, który w XIX wieku apelował o rozwiązanie kwestii robotniczej, Jan Paweł II dostrzega „światowy rozmiar nierówności i niesprawiedliwości” (*Laborem exercens*, 2). Podobnie jak Leon XIII piętnuje niesprawiedliwą płacę, dramatyczne warunki pracy, nędzę, głód oraz bezrobocie (*Laborem exercens*, 8). Dalsze rozważania na temat sprawiedliwości społecznej dotyczą społecznego charakteru własności prywatnej, przepaści między krajami rozwiniętymi i krajami zacofanymi gospodarczo, kwestii osłon społecznych i państwowego interwencjonizmu (jak choćby walka z bezrobociem), a także znaczenia związków zawodowych. Szczególnie istotna jest sprawiedliwa płaca, która jest kluczowym sprawdzianem sprawiedliwości całego systemu społecznego, ze względu na jej wpływ na całościowe funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie (*Laborem exercens*, 19). Omawiając problemy świata pracy, Papież mówi o słusznych uprawnieniach i słusznym dobru. Uzyskanie równowagi w obliczu konkurujących roszczeń wymaga budowania wspólnoty, która gwarantuje jednostkom i grupom podmiotowość i uczestnictwo w życiu społecznym.

Ostatni rozdział *Laborem exercens* (czwarty) nosi tytuł *Elementy duchowości pracy*. O ile dotychczasowe rozważania dotyczyły roli pracy i sprawiedliwości w świetle relacji jurydycznych, o tyle tutaj pojawiają się inne akcenty. Ojciec Święty odnosi się wprost do obecności Bożej Opatrzności w życiu człowieka i zaprasza czytelnika, aby odkrył w pracy „to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga” (*Laborem exercens*, 24). Aby tego dokonać, potrzebny jest „wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego” (*Laborem exercens*, 24). Potrzebne jest też odwołanie się do wiary, nadziei i miłości. W tym rozdziale termin „sprawiedliwość” użyty został pięć razy i za każdym razem zaczerpnięto go z innych źródeł. W ten sposób Papież odsyła nas do bogatej tradycji chrześcijańskiego rozprawiania o Bożej sprawiedliwości. Pierwsze odesłanie zawarte jest w obszernym cytacie z konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Dla wierzących – uczy Sobór Watykański II – jest pewne, że aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże (*Laborem exercens*, 25; *Gaudium et spes*, 34).

Sprawiedliwość i świętość są tu ujęte razem – jako jedna droga przeznaczona dla człowieka. Człowiek wierzący dostrzega Boże zaproszenie do „sprawiedliwości i świętości” – do bycia sprawiedliwym na sposób ludzki i na sposób Boży. Szacunek dla praw podmiotowych ma nie tylko wartość samą w sobie (o czym już wiemy z poprzednich rozdziałów), ale jest ponadto zgodny z zamiarem Bożym i toruje drogę do wzrostu w wierze. Ludzka kreatywność jest tu przedstawiona jako naśladowanie Boga Stwórcy i okazja do spełniania Bożych zamysłów, ludzki odpoczynek z kolei jest zaproszeniem do zjednoczenia z Bogiem, które wykracza poza nasze ziemskie życie.

Drugie odniesienie do sprawiedliwości w tym ostatnim rozdziale zawarte jest w cytacie z konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Mowa jest tu o świętości życia świeckiego – „tak aby świat przepojony został duchem Chrystusowym i w sprawiedliwości, miłości i pokoju tym skuteczniej swój cel osiągał” (*Laborem exercens*, 25; *Lumen gentium*, 36). Doskonalenie dóbr doczesnych zostaje w ten sposób uwznioślone. Oprócz dobra w sensie ludzkim (poprawy dobrostanu) dokonuje się wzniosły akt posłuszeństwa woli Bożej. Są to owoce objawionego Słowa Bożego i działania łaski Bożej wśród ludzi. W tym kontekście Papież pisze o „prawdziwym dobru”, o „wypełnianiu pełnego swojego powołania” (*Laborem exercens*, 26, por. *Gaudium et spes*, 35). Trzecie odwołanie do sprawiedliwości w tym rozdziale pochodzi z konstytucji *Gaudium et spes*:

Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczać niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni (*Laborem exercens*, 26; *Gaudium et spes*, 35).

Większa sprawiedliwość i szersze braterstwo są drogą do doskonałości (ang. *greater justice, wider brotherhood*; niem. *eine größere Gerechtigkeit, eine umfassendere Brüderlichkeit*; franc. *plus de justice, une fraternité plus étendue*). Termin

„większa sprawiedliwość” sugeruje kontrast z mniejszą sprawiedliwością, którą możemy rozumieć jako zawężoną do etyki równowartości bądź interpretowaną wyłącznie w kategoriach litery prawa (z naruszeniem jego ducha)¹⁷. Integralnie pojęte dobro człowieka oznacza dobro człowieka ukierunkowanego na cel, do którego powołuje sam Bóg. Czwarte użycie terminu „sprawiedliwość” w rozdziale czwartym również pojawia się w cytacie z konstytucji *Gaudium et spes*, mianowicie Chrystus, „Ponosząc śmierć za wszystkich nas grzeszników, uczy nas swoim przykładem, że trzeba tak nieść krzyż, który ciało i świat nakłada na ramiona tym, którzy dążą do pokoju i sprawiedliwości” (*Gaudium et spes*, 38); równocześnie jednak „Chrystus przez swoje zmartwychwstanie ustanowiony Panem, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, już działa w sercach ludzi mocą Ducha swojego” (*Laborem exercens*, 27; *Gaudium et spes*, 38).

Naśladowanie Chrystusa wiąże się z niesieniem krzyża, a to owocuje oczyszczeniem i umocnieniem szlachetnych pragnień (*Laborem exercens*, 27; *Gaudium et spes*, 38). W przytoczonym cytacie sprawiedliwość jest stanem pojednania, oczyszczenia, odnowy duchowej i duchowego nasycenia („Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” – Mt 5, 6). W podobnym tonie jest utrzymane piąte użycie terminu „sprawiedliwość” w tym rozdziale, tym razem pochodzące z Drugiego Listu św. Piotra: „Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2P 3, 13). Św. Piotr Apostoł pisze o czasach ostatecznych, o nadejściu dnia Bożego, w którym sprawiedliwość będzie Bożym porządkiem, Bożym ładem i Bożym sądem. To znaczenie sprawiedliwości należy odczytywać w świetle teologii Nowego Testamentu, gdzie Boża sprawiedliwość jest „przebaczeniem, usprawiedliwieniem, uświęceniem, «obmyciem» z grzechów”¹⁸.

Sollicitudo rei socialis (1987)

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* została napisana w dwudziestą rocznicę wydania *Populorum progressio* (1967) i jest twórczym rozwinięciem zarówno myśli papieża Pawła VI, jak i innych poprzedników na Stolicy Piotrowej. Podobnie jak w poprzednich encyklikach, Jan Paweł II nie definiuje precyzyjnie terminu „sprawiedliwość”. W rozdziale pierwszym, poświęconym nowości encykliki *Populorum progressio*, autor pisze o wymogu sprawiedliwości, którym jest rozwiązanie kwestii społecznej na poziomie globalnym (*Sollicitudo rei socialis*, 10). Rozwiązać kwestię społeczną to rozwiązać problem rażących nierówności w rozwoju świata.

17 Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 17; Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus*, 34.

18 J. Reumann, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 1132.

W tym kontekście Ojciec Święty wskazuje następujące zjawiska: „dramat skrajnej nędzy i potrzeb” (*Sollicitudo rei socialis*, 13); rosnący „przedział” (pomiędzy krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się) (*Sollicitudo rei socialis*, 14); „liczne inne formy ubóstwa”, „negowanie lub ograniczanie praw ludzkich”, „niedorozwój” (*Sollicitudo rei socialis*, 15); negatywne skutki (dotyczące współzależności globalnej), kryzys mieszkaniowy, „niedostatek ekonomiczny, kulturowy i po prostu ludzki” (*Sollicitudo rei socialis*, 17); „zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia” (*Sollicitudo rei socialis*, 18). Odpowiedzią na wymienione problemy powinna być taka troska o równomierny rozwój, która przyniesie w efekcie „postęp w duchu sprawiedliwości i pokoju” (*Sollicitudo rei socialis*, 18).

Troska o pokój i rozwój „domaga się ścisłego poszanowania *sprawiedliwości*” (*Sollicitudo rei socialis*, 26). Jeżeli mówimy o sprawiedliwości w sensie etyczno-jurystycznym, to skupiamy się na starannym poszanowaniu praw i oddaniu tego, co się słusznie należy. *Katechizm Kościoła katolickiego* stanowi, że sprawiedliwość wymienna „obowiązuje w sposób ścisły; domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełnienia zaciągniętych zobowiązań”¹⁹. Prawa człowieka nie mogą istnieć tylko w teorii, muszą funkcjonować mechanizmy gwarantujące ich ochronę. Właśnie normy uniwersalne i absolutne – „Nie zabijaj!”, „Nie kradnij!” – wymagają ścisłego przestrzegania i stanowczego reagowania. Można stąd wnioskować, że obecna sytuacja globalna wymaga skrupulatnego monitorowania przestrzegania praw człowieka. W tym kontekście Papież piętnuje „uciekanie się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu” (*Sollicitudo rei socialis*, 24). Równocześnie walczy o poszanowanie życia w każdej postaci – potępiając akty aborcji i eutanazji. Sygnalizując zjawiska niesprawiedliwe, odwołuje się do kryterium rzeczy niegodnych człowieka, do niezgodności z ludzkim powołaniem, do braku poszanowania praw ludzkich.

Sprawiedliwość społeczna nakierowana na realizację dobra wspólnego jest ideałem, który nigdy nie będzie w pełni zrealizowany. Niemożliwe jest osiągnięcie doskonałej dystrybucji dóbr ważnych dla człowieka. Możemy w ramach pewnej gradacji osiągać stan względnie lepszy bądź względnie gorszy. Stąd też postulaty dotyczące struktur społecznych nie mają tak ścisłego charakteru, co nie znaczy, że są mniejszej wagi. Główny problem niesprawiedliwego ładu w świecie ma charakter strukturalny: „Jedna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo *nieliczni* posiadają wiele, a *liczni* nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, 28). Zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II pytają o prawdziwą przyczynę niedorozwoju niektórych krajów – rozważając szeroką gamę czynników histo-

19 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2411.

rycznych, kulturowych i politycznych. Wśród tych wskazany jest dramat zimnej wojny i rywalizacji ideologicznej w świecie. W kolejnych paragrafach Papież pisze o potrzebie „sprawiedliwego uczestnictwa w dobrach i usługach przeznaczonych dla wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, 22) oraz o potrzebie „równego podziału owoców prawdziwego rozwoju” (*Sollicitudo rei socialis*, 26). Wymownie brzmi w czasach dynamicznego rozwoju nowoczesnych technologii wezwanie do „zmniejszenia nędzy ludów głodujących” (*Sollicitudo rei socialis*, 23; *Populorum progressio*, 53)²⁰.

Encyklika została wydana w rocznicę encykliki *Populorum progressio* i jej wiodącym tematem jest kwestia rozwoju – *prawdziwego rozwoju*. Afirmacja człowieka w języku encykliki to „prawdziwe wyniesienie człowieka” (ang. *the true elevation of man*, niem. *die wahre Förderung des Menschen*, franc. *la vraie élévation de l'homme*), co w analizowanym dokumencie oznacza przede wszystkim „prawdziwy rozwój i poszanowanie praw człowieka” (*Sollicitudo rei socialis*, 33). To wyniesienie człowieka wiąże się z poszanowaniem jego godności, jak również z budowaniem kulturowej tożsamości. Warunkiem brzegowym takiego wyniesienia jest poszanowanie wszystkich praw: „zwłaszcza prawa do życia w każdej fazie istnienia; praw rodziny jako podstawowej wspólnoty społecznej czy „komórki społeczeństwa”; sprawiedliwości w stosunkach pracy; praw, związanych z życiem wspólnoty politycznej jako takiej; praw opartych na transcendentnym powołaniu istoty ludzkiej, poczynając od prawa do swobodnego wyznawania i praktykowania własnego religijnego *credo*” (*Sollicitudo rei socialis*, 33). Wyniesienie człowieka wymaga poszanowania szerokiej gamy jego praw²¹. Niezależnie od różnic w poszczególnych doktrynach sprawiedliwości, jakie pojawiają się w świecie, człowiek zasługuje na podstawową równość społeczną, czyli wolność od poddaństwa, od rasizmu, wreszcie równość uczestnictwa w życiu społecznym.

Podobnie jak w poprzednich encyklikach, również w *Sollicitudo rei socialis* pojawia się istotne odniesienie do Bożej sprawiedliwości. Papież stwierdza, że do rozwiązania kwestii społecznej nie wystarczy sama analiza społeczna bądź polityczna, potrzebne jest odniesienie do grzechu i do jego struktur. W świecie zepsutym przez grzech rodzi się problem wyłącznej żądzy zysku i pragnienia władzy (*Sollicitudo rei socialis*, 37). Człowiek potrzebuje zwrócenia się do Boga – do Jego planu wobec ludzi, Jego sprawiedliwości i Jego miłosierdzia (*Sollicitudo rei socialis*, 36). Jego sprawiedliwość oznacza pokonanie skutków grzechu – czyli

20 Por. D. Dańkowski, *Sprawiedliwość wspólnoty międzynarodowej w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, [w:] *Globalizacja i współzależność*, red. A. Malewska, M. Filary-Szczepanik, Kraków 2022, s. 407–410 (Słowniki Społeczne).

21 Franciszek Mazurek, zasłużony badacz KNS, zwraca uwagę, że w nauczaniu społecznym Kościoła mieści się szeroka gama tych praw: wolnościowe, społeczne, gospodarcze, kulturowe, solidarnościowe. Więcej na ten temat w: M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2015, s. 41.

nawrócenie, przemianę sumień, postawę służebną wobec bliźniego (por. *Sollicitudo rei socialis*, 38). Taka postawa wzywa do dawania sobie nawzajem czegoś więcej niż „się słusznie należy”. Oznacza wyjście poza samo uznanie autonomii; oznacza solidarność, troskę o dobro wspólne, a także budzenie sumienia religijnego (*Sollicitudo rei socialis*, 39). W tym kontekście Papież posługuje się terminem „solidarność” częściej niż terminem „sprawiedliwość”, można więc wnioskować, że Jego sprawiedliwość – Boża sprawiedliwość – większa sprawiedliwość wymaga towarzystwa cnoty solidarności – cnoty wzajemnej troski o siebie, odpowiedzialności za wszystkich, zaangażowania w budowanie dobra wspólnego (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Na potwierdzenie tego Autor dodaje do hasła Piusa XII „opus iustitae pax” swoje własne: „Opus solidaritatis pax” (*Sollicitudo rei socialis*, 39).

Uwzniesienie cnoty solidarności nie oznacza deprecjonowania wagi tradycyjnej sprawiedliwości etyczno-jurydycznej: „Pokój, tak przez wszystkich upragniony, z pewnością zostanie osiągnięty na drodze wprowadzania sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej, a także poprzez praktykowanie cnót, które ułatwiają współzycie i uczą żyć w zjednoczeniu, aby dając i przyjmując, w zjednoczeniu budować społeczeństwo nowego i lepszego świata” (*Sollicitudo rei socialis*, 39). Tradycyjna sprawiedliwość społeczna i międzynarodowa jest punktem wyjścia, niemniej prawdziwy rozwój nowego i lepszego świata wymaga czegoś więcej – to „więcej” to cnota solidarności i miłości – „całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania” (*Sollicitudo rei socialis*, 40). Praktykując taką postawę, człowiek staje się żywym obrazem Boga Ojca: „Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci» (por. 1 J 3, 16)” (*Sollicitudo rei socialis*, 40).

Centesimus annus (1991)

Centesimus annus jest ostatnią encykliką społeczną napisaną przez Jana Pawła II. Została ogłoszona w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*. Opisując historię i przesłanie myśli społecznej Kościoła, Jan Paweł II dokonuje licznych eksplikacji terminu „sprawiedliwość społeczna” w znaczeniu etyczno-jurydycznym. Wiodącym tematem jest „budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego” i „przeciwstawianie się niesprawiedliwości” poprzez poszanowanie praw i niezawłaszczanie tego, co się nie należy (*Centesimus annus*, 3). Nauczanie społeczne Kościoła inspirowało w przeszłości rzesze ludzi, którzy przyczyniali się „do budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, a przynajmniej przeciwstawiali się niesprawiedliwości i próbowali ją ograniczyć” (*Centesimus annus*, 3). Encyklika *Re-*

rum novarum piętnowała „głębką niesprawiedliwość sytuacji społecznej” (ang. *the very grave injustice of social realities*; niem. *das ungeheure und weitverbreitete soziale Unrecht*; franc. *la très grave injustice de la réalité sociale* – *Centesimus annus*, 4). W XIX wieku głęboka niesprawiedliwość polegała na rażąco nieadekwatnej płacy i nieludzkich warunkach pracy w skali masowej. W tej sytuacji nabrzmiewał najbardziej palący problem epoki, którym był: „podział społeczeństwa na dwie klasy odgradzone od siebie głębokim przedziałem” (*Centesimus annus*, 4). Głęboki przedział to coś więcej niż różnica majątkowa, to taki rodzaj rozłamu społecznego, który uniemożliwia funkcjonowanie w duchu solidarności i budowania dobra wspólnego. Dla Leona XIII było jasne, że rozwiązanie kwestii robotniczej wymagało głębokich reform społecznych. Stąd też przesłaniem encykliki było „głoszenie zasadniczych wymogów sprawiedliwości w ówczesnej sytuacji gospodarczej i społecznej” (*Centesimus annus*, 5). Kościół odważył się wówczas sformułować zasady etyki społecznej, w tym obowiązki państwa, i jednocześnie dał początek systematycznie uprawianej katolickiej nauce społecznej.

Podstawy sprawiedliwości to podstawowe struktury społeczne, instytucje, zwyczaje, praktyki, w których dokonuje się dystrybucji najważniejszych społecznie dóbr. KNS powstrzymuje się przed formułowaniem „sądów definitywnych” (*Centesimus annus*, 3). Nie projektuje gotowych wzorców funkcjonowania instytucji społecznych, bardziej chodzi tu o „wskazywanie kierunków właściwego rozwiązywania problemów” (*Centesimus annus*, 5), (ang. *directions to be taken for the just resolution of the problems*; niem. *Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme*; franc. *des orientations pour la juste solution des problèmes*). Jeżeli podstawy sprawiedliwości funkcjonują, obywatele mają narzędzia do ochrony swych praw, do uczestnictwa w życiu społecznym, do brania odpowiedzialności za swoje postępowanie. Dotyczy to zarówno zabezpieczenia praw jednostek, jak i rozwijania tożsamości kulturowej, etnicznej, religijnej.

Jan Paweł II potwierdza więc prawo do własności prywatnej oraz „inne niezbywalne prawa” (*Centesimus annus*, 7). Wśród nich ważne miejsce zajmuje prawo do zakładania stowarzyszeń, następnie – „prawa do ograniczenia liczby godzin pracy, do należnego odpoczynku i do odmiennego traktowania dzieci i kobiet” (*Centesimus annus*, 7). Prawo do słusznej płacy jest centralnym elementem rozwiązania kwestii społecznej, począwszy od *Rerum novarum*, poprzez *Laborem exercens*, a skończywszy na *Centesimus annus*. Naruszeniem sprawiedliwości jest zawieranie umów pod presją. Rozwiązanie kwestii robotniczej jest zaś wymogiem sprawiedliwości rozdzielczej. Oznacza to, że kwestia robotnicza nie może się ograniczać do sprawiedliwości wymiennej (komutatywnej) pomiędzy jednostkami – ta kwestia wymaga rozwiązań strukturalnych na poziomie państwa. W tym kontekście Jan Paweł II powtarza klasyczną definicję sprawiedliwości, „która nakazuje oddać każdemu to, co mu się należy” (*Centesimus annus*, 10).

Zasada sprawiedliwości jest uzupełniana przez wezwanie do czegoś więcej. Jan Paweł II nawiązuje do przedstawionej już wcześniej w *Sollicitudo rei socialis* zasady solidarności i porównuje ją do przyjaźni (filozofia grecka i Leon XIII), do miłości społecznej (Pius XI) oraz do cywilizacji miłości (Paweł VI). Nie jest do końca jasne, jakie są zadania państwa w kwestii realizacji zasady solidarności. Powinno ono stworzyć ramy prawne eliminujące czynniki blokujące rozwój sprawiedliwego i solidarnego społeczeństwa, np. minimum socjalne i ograniczenie bezkarności pracodawców (*Centesimus annus*, 15). Jednocześnie jednak państwo winno przestrzegać autonomii poszczególnych sfer życia społecznego oraz zasady pomocniczości. W niektórych akapitach encykliki terminy „sprawiedliwość” i „solidarność” używane są niemal zamiennie (por. *Centesimus annus*, 15). Natomiast w punkcie 34 sprawiedliwość jest przeciwstawiona solidarności i miłości:

Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości (*Centesimus annus*, 34).

Mowa jest o wąsko pojmowanej sprawiedliwości – ograniczającej się do wymogu równowartości i bezstronnej wymiany dóbr.

Kwestię wzajemnego związku miłości i sprawiedliwości w tradycji chrześcijańskiej rozważał Paul Ricoeur w swojej książce *Miłość i sprawiedliwość*. Analizował wnikliwie zakresy obu pojęć – tak by nie doprowadzić do ich „mieszania” ani do ustawienia ich w nieprzekraczalnej dychotomii. W efekcie uzasadniał „szerszą ekonomię daru” – swoisty poziom ponadetyczny, na którym mieści się przykazanie miłowania nieprzyjaciół²². Logika daru jest skontrastowana z logiką równoważności sformułowaną w słynnej złotej regule: „ponieważ zostało ci dane, sam dawaj. Zgodnie z tą formułą – i siłą «ponieważ» – dar okazuje się źródłem obowiązku”²³. W ujęciu Ricoeura logika daru nie usuwa logiki równoważności, nadaje jej jednak pewną interpretację:

w tej pełnej napięcia, żywej relacji między logiką nadmiaru i logiką równoważności ta ostatnia przez konfrontację z pierwszą uzyskuje zdolność wzniesienia się ponad spaczne interpretacje. W konsekwencji, bez korekty ze strony przykazania miłości, Złota reguła byłaby bez przerwy spychana w kierunku utylitarystycznej maksymy,

22 Por. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 39

23 P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 42.

której sformułowanie brzmi: *do ut des*, daję abyś dał. Reguła: daj, *ponieważ* zostało ci dane, koryguje owo *abyś/w celu (afin que)* z maksymy utylitarystycznej oraz chroni Złotą regułę od zawsze możliwych wypaczonych interpretacji²⁴.

Wydaje się, że Jan Paweł II, używając innych terminów, w bardzo podobny sposób poszukuje interpretacji sprawiedliwości etyczno-jurydycznej w duchu pewnej nadwyżki moralnej.

Płaszczyzną pogodzenia tych dwóch logik (logiki nadmiaru i logiki równoważności) może być odpowiednio zinterpretowane dobro wspólne, które – w ujęciu *Katechizmu Kościoła katolickiego* – wymaga, w określonych okolicznościach, poświęcenia ze strony jednostki²⁵. Realizacja dobra wspólnego w KNS zakłada określoną wizję jednostki – człowiek jest substancjalnym bytem osobowym i jednocześnie posiada społeczną naturę – jest stworzony do relacji „solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi” (*Centesimus annus*, 41). Ten, kto się wycofuje ze społeczeństwa, nie tylko zubaża przestrzeń ludzkich interakcji, ale również siebie samego pozbawia najcenniejszej części człowieczeństwa: „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” (*Centesimus annus*, 41).

Pisząc o ideale życia społecznego, Jan Paweł II, podobnie jak w poprzednich encyklikach, używa często pojęć ogólnych, odnoszących się do fundamentów struktur społecznych. Jednocześnie są to pojęcia czytelne dla ludzi różnych kultur i religii, np. „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo” (*Centesimus annus*, 35); „integralny rozwój osoby ludzkiej” (*Centesimus annus*, 43). W innym miejscu Papież docenia próby konstruktywnego budowania demokracji: „Próby te polegają zwykle na staraniach o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie – poprzez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych – warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego, który ludziom pozwala własną pracą budować lepszą przyszłość dla siebie i dla swych dzieci” (*Centesimus annus*, 19). Pisząc o „możliwościach pracy”, o „istnieniu solidnego systemu ubezpieczeń społecznych i przysposobienia zawodowego”, o „wolności zrzeszania się”, o „skutecznej działalności związków zawodowych”, o „zabezpieczeniu w przypadku bezrobocia” i „demokratycznym udziale w życiu społecznym”, Papież proponuje pewien kierunek rozwiązań, bez utożsamiania się z jakimkolwiek systemem politycznym bądź ekonomicznym²⁶.

24 P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 46–47.

25 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1880.

26 Więcej na temat autonomii rozwiązań politycznych w ujęciu KNS w: D. Dańkowski, *Sprawiedliwość rozeznawana – między prawem a słusnością. Perspektywa pastoralna, duchowa i pedagogiczna*, „Studia Bobolanum” 31 (2020) nr 2, s. 113–144, <https://doi.org/10.30439/2020.2.6>.

Jako przykłady podstawowych praw człowieka Papież wymienia: „prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia”, „prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości”, „prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy”, „prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich”, „prawo do swobodnego założenia rodziny” z wyraźnym podkreśleniem prawa do wolności religijnej (*Centesimus annus*, 47). Przykładem zaangażowania na rzecz sprawiedliwości jest działalność związków zawodowych, „które bronią praw ludzi pracy i ochraniają ich podmiotowość, spełniając jednocześnie istotną funkcję kulturową” (*Centesimus annus*, 35).

Papież jednak wyraźnie zaznacza, że źródłem tych wymienionych praw nie jest ani wola większości, ani umowy międzynarodowe, lecz transcendentna prawda o człowieku (*Centesimus annus*, 44). Oparcie systemu społecznego na prawie naturalnym pochodzącym od samego Stwórcy gwarantuje „sprawiedliwą hierarchię wartości” (*Centesimus annus*, 47). Jest to rozwijanie tradycyjnej doktryny Kościoła, która opiera się na antypozytywistycznym i prawnonaturalnym pojmowaniu prawa i sprawiedliwości. Odwołanie się do prawa naturalnego nie jest domeną wyłącznie doktryn religijnych. Wśród współczesnych teorii można wymienić koncepcje Herberta L. A. Harta oraz Lona Fullera²⁷. Oferują oni świeckie koncepcje prawa naturalnego, które potencjalnie mogą wejść w dialog z myślą rozwijaną przez Jana Pawła II, w poszukiwaniu uzasadnienia nierozporządzalności prawa, na którym opiera się cały ład społeczny.

Taki ideowy dialog dokonuje się na różnych płaszczyznach, nie tylko akademickich. Zmiany polityczne roku 1989 były „owocnym procesem przechodzenia ku formom politycznym bardziej sprawiedliwym i zapewniającym obywatelom pełniejszy udział w życiu kraju” (*Centesimus annus*, 22). Wśród tych epokowych przemian znakiem czasu stała się pokojowa walka o sprawiedliwość – „bez uciekania się do przemocy” (*Centesimus annus*, 23). Papież zwraca uwagę, że w przemianach politycznych roku 1989 dużą rolę odegrało połączenie etosu robotniczego z etosem chrześcijańskim: „Gdy marksizm znalazł się w kryzysie, zaczęły wyłaniać się spontaniczne formy świadomości robotniczej, które wyrażają żądanie sprawiedliwości i uznania godności pracy, zgodnie z nauką społeczną Kościoła” (*Centesimus annus*, 26). Innymi słowy – orędzie Kościoła wykazało swą zdolność do dialogu i do budowania społeczeństwa obywatelskiego. W zmaganiach o sprawiedliwy ład Kościół oferuje nie tylko doktrynę, ale też swoje doświadczenie w praktykowaniu uczynków miłosierdzia.

27 Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 2020, s. 297–305; L. L. Fuller, *Moralność prawa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2023, s. 142 i n.

Podobnie jak w poprzednich encyklikach, w *Centesimus annus* oprócz języka praw człowieka wybrzmiewa język Bożej sprawiedliwości – człowiek jest pojmowany jako grzesznik i sprawiedliwy (por. *Centesimus annus*, 53). Sprawiedliwy w tym ujęciu to ktoś oczyszczony i pojednany z Bogiem. Cud pokoju jest możliwy, gdy nasze cierpienia złączymy z cierpieniem Jezusa (*Centesimus annus*, 25). Ostatecznie to łaska Boża ożywia nas do „odważnego działania w służbie dobra” (*Centesimus annus*, 25). W tych miejscach, gdzie Jan Paweł II odwołuje się do Bożej sprawiedliwości, dochodzi do głosu przekonanie o niewystarczalności sprawiedliwości w sensie etyczno-jurydycznym – ludzkie wysiłki powinien przenikać „duch miłości i przebaczenia” (*Centesimus annus*, 27). W końcowej części encykliki Jan Paweł II pisze o pełnej sprawiedliwości jako o ideale inspirowanym Ewangelią:

Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest *umacnianie sprawiedliwości*. Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego. Jedynie z taką świadomością można odważnie podjąć ryzyko i dokonać przemiany, która wiąże się z każdą autentyczną próbą przyjścia z pomocą drugiemu człowiekowi. Nie chodzi bowiem jedynie o danie tego, co zbywa, ale o pomoc do włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym narodem, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu (*Centesimus annus*, 58).

Pełna sprawiedliwość (ang. *fully attained*; niem. *die Gerechtigkeit, die wird sich voll verwirklichen lassen*; franc. *pleinement mise en œuvre*) jest zbliżona znaczeniem do ideału solidarności i miłości w życiu społecznym, jest wyjściem poza logikę równowartości, zdolnością do dawania więcej. Ta sprawiedliwość posiada religijne znaczenie, które język filozoficzny może oddać jedynie symbolicznie. Tutaj dochodzi do głosu całe bogactwo treści KNS – jej misja ewangelizacyjna, głoszenie prawdziwego braterstwa i aspekt prorocki. Kościół podkreśla w swym nauczaniu, że pokój to coś więcej niż brak wojny. Pokój zakłada pełny rozwój społeczeństw, prawdziwe braterstwo i solidarność w skali świata. Pełny pokój to stan, w którym znikają przyczyny wojen. Dojście do takiego stanu wymaga głębokich zmian kulturowych i duchowych. Dopełnienie tej myśli znajduje się w kolejnym punkcie: „Tak więc, aby nastąpiła sprawiedliwość i osiągnęły swój cel wysiłki ludzi, którzy pragną ją urzeczywistnić, konieczny jest dar łaski ofiarowanej przez Boga. Dzięki niej i współpracy ludzkiej wolności możliwa jest owa tajemnicza obecność Boga w historii, czyli Opatrzność” (*Centesimus annus*, 59).

Dobra Nowina w dialogu

Dialog pomaga promować sprawiedliwość. Od czasu soboru watykańskiego II dialog jest również narzędziem ewangelizacji, co uwidoczniło się w przemianach politycznych roku 1989: „Kościół głosił z prostotą i mocą, że każdy człowiek – niezależnie od osobistych przekonań – nosi w sobie obraz Boga, a zatem zasługuje na szacunek. Z takim stanowiskiem identyfikowała się często znaczna większość Narodu, co prowadziło do poszukiwania form walki i rozwiązań politycznych bardziej uwzględniających godność osoby” (*Centesimus annus*, 22). Historia potwierdza, że zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki Kościół potrafił zaangażować się w promocję sprawiedliwości, pokoju i stabilizacji społecznej z różnymi ludźmi dobrej woli. Te wysiłki spotykają się z oddźwiękiem u wielu poważnych filozofów. John Rawls proponuje pokój oparty na prawie ludów oraz odwołanie się do rozumu publicznego ponad podziałami filozoficznymi, religijnymi i moralnymi przy ustalaniu najważniejszych kwestii ustrojowych w państwie. Uważa, że „katolickie poglądy na dobro wspólne i na solidarność” to przykład wartości politycznych, które mogą być przedmiotem konsensusu w społeczeństwie pluralistycznym wolnych i równych obywateli²⁸.

Jürgen Habermas promuje kulturę dyskursu opartą na niewymuszonym konsensusie. Uważa, że odwołanie się do godności buduje pomost pomiędzy moralnymi teoriami równego szacunku dla wszystkich oraz prawną (pozytywistyczną) formą praw człowieka. Ostatecznie w teorii Habermasa godność jest moralnym źródłem treści praw podstawowych i przyspiesza ich kształtowanie się w całym społeczeństwie, w którym współwystępują zarówno doktryny o charakterze religijnym bądź metafizycznym, jak i te w słowniku Habermasa nazywane doktrynami „moralności rozumowej” bądź pozytywistyczne doktryny prawne²⁹. Pojęcie „godności” nazywa on „pojęciowym zawiasem” (*das begriffliche Schanier*) wiążącym moralną treść równego szacunku dla każdego z demokratycznym wymiarem sprawiedliwości, co ostatecznie owocuje porządkiem politycznym opartym na prawach człowieka³⁰. Legitymizacja państwa zyskuje pewną moralną nadwyżkę w postaci uzasadnienia i określenia tych praw jako niezbywalnych, przyrodzonych, naturalnych, świętych. Możemy tu zauważyć różne uzasadnienia godności człowieka, a zarazem istotną zbieżność postulatów na rzecz sprawiedliwości społecznej. W nauczaniu społecznym Kościoła godność jest wzmocniona odwołaniem się do stworzenia człowieka na Boży obraz.

28 Por. J. Rawls, *Idea rozumu publicznego raz jeszcze*, [w:] J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 202–203.

29 Por. J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 58 (2010) 3, s. 345.

30 Por. J. Habermas, *Das Konzept*, dz. cyt., s. 347.

Tak pojmowana godność generuje zarówno prawa, jak i obowiązki³¹. KNS wchodzi również w dialog teologiczny. Spory i debaty na temat teologii wyzwolenia – w drugiej połowie XX wieku – zaowocowały sformułowaniem zasady preferencyjnej opcji na rzecz ubogich (*Sollicitudo rei socialis*, 42). Spotkania liderów religijnych w Asyżu (1987 i 2002) są poruszającym przykładem wołania jednym głosem o pokój w dramatycznie podzielonym świecie.

W ujęciu KNS sprawiedliwość to nie tylko teoria, ale przede wszystkim „podstawa działania” (*Centesimus annus*, 57). Nakarmienie głodnego, napojenie spragnionego i przyodzianie nagiego często dokonują się ponad podziałami ideologicznymi lub politycznymi. W tym kontekście Jan Paweł II mówi o pierwszeństwie „świadczenia działania” przed wewnętrzną logiką i spójnością (por. *Centesimus annus*, 57). Świadczenie działania może być różnie ujmowane. Język praw człowieka, który stał się dziś swoistą „wspólną walutą” w życiu publicznym, to tylko jeden z przykładów. Świadczeniem działania są często reakcje na akty niesprawiedliwości i łamanie praw.

Dokonując egzegezy tekstów encyklik Jana Pawła II, możemy stwierdzić, że w zdecydowanej większości terminy: „sprawiedliwość”, „sprawiedliwy”, i odpowiednio w formie negatywnej: „niesprawiedliwość”, „niesprawiedliwy”, odnoszą się do sprawiedliwości w sensie etyczno-jurydycznym. W grupie tej jednak daje się zauważyć pewne zniuansowanie tego terminu:

- odniesienie negatywne – podkreślające niewystarczalność sprawiedliwości w wąskim znaczeniu, w logice równowartości; napięcie między literą a duchem prawa;
- odniesienie pozytywne – klasyczne ujęcie sprawiedliwości („*ius suum cuique tribuere*”); w większości dotyczy przestrzegania praw człowieka – np. sprawiedliwa płaca, sprawiedliwa umowa;
- odniesienie pozytywne nakierowane na ideał – ujęcie sprawiedliwości z pewną nadwyżką moralną – odniesienie jej do realizowania dobra wspólnego i poszanowania godności ludzkiej; podobna narracja występuje u Ricoeura – logika nadmiaru, poziom ponad-etyczny.

Te różnice w ujęciach pozwalają wysnuć wniosek, że sprawiedliwość zawsze wymaga pewnego otoczenia aksjologicznego, stąd tak ważne jest kultywowanie cnót społecznych. Jan Paweł II podkreśla wagę cnoty solidarności i miłości. W społeczeństwie pluralistycznym początkiem promowania cnót społecznych może być pogłębiona refleksja nad dobrem wspólnym. Jednocześnie w każdym z analizowanych dokumentów jest odniesienie do Bożej sprawiedliwości – większej sprawiedliwości, pełnej sprawiedliwości, Jego sprawiedliwości. W wielu miejscach Jan Paweł II tę większą sprawiedliwość przedstawia w towarzystwie

31 Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*.

cnoty solidarności i miłości. Posługuje się tymi terminami komplementarnie – bez precyzyjnego ich różnicowania i oddzielania. Z pewnością wpływ na takie podejście miał sam charakter encyklik społecznych. Są to dokumenty pastoralne, adresowane do szerokich rzesz ludzi dobrej woli – są apelem do ludzkiego rozumu i do ludzkich sumień. Encykliki te nie są traktatami o łasce Bożej pisanymi dla specjalistów z dziedziny teologii.

Ważniejsza jednak wydaje się inna kwestia: integralne pojmowanie człowieka jako bytu cielesno-duchowego, powołanego do realizacji w swym życiu zarówno sprawiedliwości ludzkiej, jak i sprawiedliwości Bożej. Możemy powiedzieć, że adresaci encyklik są zaproszeni do pewnej wspólnej drogi. Najpierw jest wzajemne poszanowanie elementarnych praw i proste świadectwo działania, później pojawia się w słowach i czynach pewna moralna nadwyżka (wrażliwość na godność człowieka i na dobro wspólne), następuje pogłębianie szacunku wobec drugiego i zainteresowanie innym drugim; następnie pojawia się cnota solidarności, która otwiera bramę do Bożej sprawiedliwości – większej sprawiedliwości, pełnej sprawiedliwości – rzeczywistości proklamowanej przez Jezusa Chrystusa: „Przybliżyło się Królestwo Boże”. Przejścia są płynne, poszczególne stadia nie są wyraźnie zarysowane i Papież najczęściej używa prostego terminu „sprawiedliwość” – bez precyzowania, o które stadium chodzi. Odnosi to do człowieka, który jest w drodze i w tej drodze jest zaangażowany na rzecz ludzkiej sprawiedliwości i Bożej sprawiedliwości jednocześnie, gdyż ma to być zaangażowanie całego człowieka – jedyne i niepowtarzalne – „według roli, powołania i warunków każdego” (*Sollicitudo rei socialis*, 41). Ma to być zaangażowanie konkretnego człowieka, który w swojej własnej wrażliwości rozpoznaje znaki czasu, reaguje na akty niesprawiedliwości i w sumieniu odpowiada na potrzebę dobra w świecie go otaczającym. Każdy z nas indywidualnie konfrontuje swoje własne interesy i swoje ideały z innością świata i drugiego człowieka. Pobrzmiewa w tym echo pierwszej encykliki Jana Pawła II – *Redemptor hominis* – gdzie Autor podkreśla, że „jednoczymy się z Chrystusem ziemskim i niebiańskim zarazem” (*Redemptor hominis*, 20). Choć rozróżnianie słowników sprawiedliwościowych ma sens pastoralny i praktyczny, to w ostatecznym rozrachunku nie da się oddzielić ziemskiej i Bożej sprawiedliwości, tak jak nie da się zmonopolizować ani zinstytucjonalizować prorockiego przepowiadania w Kościele. Takie przepowiadanie wymaga wolności w Duchu Świętym i odpowiednich charyzmatów:

Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być jednak oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

Podobnie jak św. Paweł na Areopagu, Jan Paweł II zwraca się do zróżnicowanych odbiorców z orędziem sprawiedliwości i pokoju. Używa standardowo języka praw człowieka jako zadomowionego zarówno w debacie publicznej, jak i w katolickiej nauce społecznej. Poglębia przy tym refleksję nad tymi prawami – podkreślając świętość życia od poczęcia do naturalnej śmierci, szczególną godność człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, wreszcie potrzebę szerokiego katalogu praw człowieka. Prawa człowieka są w encyklikach społecznych nierozzerwalnie związane z budowaniem dobra wspólnego. Ponadto Jan Paweł II w sposób bardzo przenikliwy rozpoznał zdolność Kościoła do dialogu w okresie przemian politycznych roku 1989 w Europie Wschodniej.

O ile sprawiedliwość w sensie etyczno-jurydycznym łatwiej jest przedstawić, używając precyzyjnych pojęć, o tyle sprawiedliwość Boża zazębiająca się z Bożym miłosierdziem wymaga innego języka i innej symboliki. Z Bożą sprawiedliwością wiąże się bezpośrednio aspekt prorocki – odnajdywanie znaków Bożej obecności w świecie i odczytywanie życiowego powołania człowieka. Wspomniane spotkania liderów religijnych w Asyżu i zawierzenie świata Bożemu miłosierdziu są symbolicznymi gestami, bez których treść encyklik społecznych nie byłaby w pełni czytelna. Doktryny religijne są źródłem zarówno sensu, jak i motywacji dla milionów ludzi na świecie. Wezwanie do pokojowego i sprawiedliwego dialogu, do wchodzenia w logikę daru i Bożego miłosierdzia jest wielkim darem pontyfikatu Jana Pawła II.

Abstrakt

Sprawiedliwość społeczna w ujęciu Jana Pawła II

Praca podejmuje analizę pojęcia sprawiedliwości społecznej w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, akcentując dwuwymiarowość sprawiedliwości: ludzką (prawa człowieka) i Boską (nakazy Boga). Na wzór św. Pawła Papież kieruje swe dokumenty zarówno do katolików, jak i wszystkich ludzi dobrej woli, stosując naprzemiennie język praw człowieka i język religijny. Sprawiedliwość ludzka opiera się na poszanowaniu praw i godności, podczas gdy sprawiedliwość Boża powiązana jest z wypełnianiem woli Boga, miłością i miłosierdziem. Autor wykazuje, że te wymiary wzajemnie się przenikają w kluczowych encyklikach społecznych papieża: „Redemptor hominis”, „Laborem exercens”, „Sollicitudo rei socialis” i „Centesimus annus”, w których sprawiedliwość rozpatrywana jest w kontekstach etyczno-jurydycznym, społecznym i teologicznym. Nauczanie papieskie podkreśla znaczenie solidarności i dobra wspólnego, poszerzając rozumienie sprawiedliwości o moralną nadwyżkę realizowaną w miłości i darze z siebie. Analiza prowadzi do wniosku, że dla Jana Pawła II prawdziwa sprawiedliwość społeczna pojawia się tam, gdzie obrona

praw łączy się z czynnym zaangażowaniem na rzecz braterstwa, pojednania oraz przemiany osób i społeczeństw w duchu Ewangelii.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, sprawiedliwość praw człowieka, sprawiedliwość Boża, encykliki społeczne, Jan Paweł II

Abstract

Social justice in the teaching of John Paul II

This chapter explores the concept of social justice in the social encyclicals of Pope John Paul II, highlighting the nuanced use of justice as both a human and a divine category. Drawing an analogy to St. Paul's approach on the Areopagus, the analysis shows that John Paul II addresses a pluralistic audience, adopting both the language of human rights and the language of religious commandments. Human justice is rooted in the respect for rights and dignity, while divine justice is tied to the fulfillment of God's will, love, and mercy. The author examines how these dimensions interweave throughout John Paul II's key social documents—"Redemptor hominis", "Laborem exercens", "Sollicitudo rei socialis", and "Centesimus annus"—where justice is discussed within ethical-juridical, social, and theological frameworks. The papal teaching emphasizes social solidarity and the common good, extending justice from legal fairness to a moral surplus realized in love and self-giving. The analysis reveals that true social justice, for John Paul II, occurs where the defense of rights is integrated with an active commitment to fraternity, reconciliation, and the transformation of individuals and societies in the spirit of the Gospel.

Keywords: social justice, human rights justice, divine justice, social encyclicals, John Paul II

D. Dańkowski, *Sprawiedliwość społeczna w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Praca, wolność, solidarność*, red. E. Laskowska, Kraków 2025, s. 5–132 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700960.10>.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
ks. Robert Tyrała	
Słowo na otwarcie głównej sesji naukowej	7
Rocco Buttiglione	
Niedokończona rewolucja?	9
George Weigel	
Ethics and public policy center. John Paul II: human work and the work of the Church	21
Jolanta Dudek	
Rozmyślania o podmiotowym i wspólnotowym wymiarze pracy człowieka w poemacie „Kamieniółom” Karola Wojtyły	29
Zbigniew Stawrowski	
Wolność, wspólnota, solidarność	41
ks. Piotr Mazurkiewicz	
Solidarność: jeden i drugi, nigdy jeden przeciw drugiemu	55
Teresa Grabińska	
Komplementarność pracy i odpoczynku	71
Mirosław Lakomy	
Praca człowieka w ujęciu Jana Pawła II	83
Aleksander Surdej	
Gra horyzontów czasowych w rozwoju gospodarczym	97
Dariusz Dańkowski SJ	
Sprawiedliwość społeczna w ujęciu Jana Pawła II	113

