

Kazimierz KRAJEWSKI

OSOBA – CIAŁO – PŁEĆ

Jeśli życie jest pierwszym przejawem cielesności osoby (człowiek jest istotą żyjącą), to niewątpliwie drugą manifestacją cielesności jest jej płciowy charakter. To właśnie płciowość odświeżania w sposób szczególny ciało ludzkie jako znak wprost wyrażający osobę. W tym wymiarze ciało staje się „mową”, w której osoba mówi swoją męskością i kobiecością. Podstawowa znakowość ciała ludzkiego jest więc związana z płciowością. Płciowe ukształtowanie człowieka w sposób szczególny pełni rolę znaku osoby.

Między kategoriami osoby, ciała i płci zachodzą ściśle związki. Człowiek ontycznie jest osobą, bytem o szczególnej pozycji w świecie. Elementem jego struktury bytowej jest ciało (materia). Podstawowym wymiarem jego cielesności jest płciowość. Płeć odgrywa zasadniczą rolę w bytowaniu i spełnianiu się człowieka jako osoby. Przedmiotem niniejszych rozważań jest analiza relacji, jakie zachodzą między tymi podstawowymi dla rozumienia człowieka kategoriami. Poniższe rozważania nawiązują wprost do analiz podejmowanych przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II i Jego ucznia ks. Tadeusza Stycznia.

OSOBA

Doświadczenie potoczne mówi nam o złożoności człowieka. W świetle danych tego doświadczenia człowiek jest istotą duchowo-cielesną. Z jednej strony doświadcza siebie jako podmiotu i spełniacza aktów o charakterze fizjologicznym (materialnym w potocznym tego słowa znaczeniu), z drugiej zaś jako podmiotu i sprawcy aktów o charakterze niematerialnym (określanym potocznie jako duchowe). Podmiotowość człowieka ma charakter osobowy, człowiek jest *k i m ś*, a nie *c z y m ś*, istnieje jako osoba, a nie tylko jako indywiduum, byt jednostkowy. Osobowe istnienie wyraża się w byciu jakimś „ja”¹. Być osobą oznacza zatem być z jednej strony bytem charakteryzującym się osobowym istnieniem, z drugiej zaś doświadczać siebie jako jedyne, niepowtarzalnego „ja” i tak siebie przeżywać. Dzięki przeżywaniu bytowa

¹ „To bowiem, co w kategoriach bytu wyrażamy w pojęciu «osoba», to w doświadczeniu i przeżyciu dane jest właśnie jako *soi – «ja»*”. K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 449.

podmiotowość odsłania się człowiekowi właśnie jako „ja”², jako właściwa mu osobowa podmiotowość³. Przeżycia konstytuują subiektywność (wewnętrzność) człowieka. Dzięki świadomości człowiek jest dany sam sobie.

Pojęciem adekwatnie opisującym osobową strukturę człowieka i sposób jego działania jest pojęcie transcendencji. Kategoria transcendencji wyraża podstawową treść doświadczenia osoby⁴, ujawniając ontologiczną specyfikę człowieka. Człowiek doświadcza swojej transcendencji już na płaszczyźnie poznawczej, w akcie poznania odsłaniając się jako podmiot (ktoś) w stosunku do przedmiotu poznania (czegoś). Pojęcie osoby wyrasta właśnie z tego doświadczenia transcendencji. Bez niego niepodobna uchwycić fenomenu osoby ani zrozumieć jej istoty.

Transcendencja osoby realizuje się przez właściwe osobie struktury transcendencji. Są to struktury samo-posiadania, samo-panowania i samostanowienia⁵. Decydują one o ontologicznej oryginalności człowieka wśród innych bytów. Świadczą o tym, że transcendencja właściwa osobie ludzkiej jest w istocie autotranscendencją. Fundamentalną rolę w konstytucji osoby odgrywa struktura samo-posiadania. Dzięki strukturze tej osoba jest swoją własnością: „Ono więc – samo-posiadanie – pisze Wojtyła – świadczy o moim własnym «ja» jako o osobie”⁶. Jeśli człowiek siebie nie posiada, to jest „posiadany” przez rzeczy lub przez struktury przedosobowe. Zauważmy już w tym miejscu, że człowiek posiada siebie także przez samo-posiadanie swego ciała, co jest szczególnie istotne dla relacji osoba–ciało. Owo samo-posiadanie ciała realizuje się przez jego samo-opanowanie.

Wraz z konstytucją⁷ swojej osobowej podmiotowości człowiek dokonuje odkrycia swojej szczególnej wartości zwanej godnością. Odkrycie to doko-

² W *Osobie i czynie* czytamy: „Dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje «ja», czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem «ja», skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. [...] W ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i неповtarzalnym «ja»” (t e n ż e, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 94n.).

³ „Człowiek jest podmiotem – i to nawet poniekąd jest nim w pełni in actu – dopiero wówczas, kiedy przeżywa siebie jako podmiot”. T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 382n.

⁴ Wojtyła twierdzi, że „transcendencja jest poniekąd drugim imieniem osoby”. Tamże, s. 385.

⁵ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 152n.

⁶ T e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 452.

⁷ Słowo „konstytucja”, czy pokrewne mu słowo „autokonstytucja”, ma proveniencję fenomenologiczną. Autokonstytucja oznacza, że osobowa podmiotowość jest współtworzona – a nie wytwarzana – przez samoodślanianie się konkretnego podmiotu w przeżywaniu. Przez bycie danym samemu sobie, dzięki świadomości refleksywnej tworzy się osobowa podmiotowość. Zob. też przyp. 2.

nuje się na dwóch drogach: doświadczenia świata oraz wglądu w siebie samego. Pierwsze uwyrażnienie osobowej godności jest związane z naznaczoną kontrastem relacją człowieka do świata. Poznanie człowieka w jego treściowej specyfice i odniesienie go zarazem do innych przedmiotów sprawia, że jawi się on jako bytujący „inaczej” niż one, a przez to od nich „wyżej”⁸. Tym, czym jest i w jaki sposób bytuje, człowiek przerasta ogół bytów dostępnych swojemu doświadczeniu. To, co odróżnia go od innych bytów („inaczej”), zarazem go wyróżnia („wyżej”). Różnica ta pozwala na rozpoznanie prawdy o człowieku jako dobru ponadutilitarnym, dobru godziwym (łac. bonum honestum). Prawda o człowieku jako dobru samym w sobie jest podstawą kategorycznego zakazu traktowania go wyłącznie jako środka do celu, czyli zakazu sprowadzania człowieka do poziomu dobra użytkowego (łac. bonum utile). Drugie uwyrażnienie godności dokonuje się w wewnętrznym doświadczeniu człowieka. Człowiek, poznając prawdę, odkrywa siebie jako jej świadka i powiernika, a zarazem kogoś odpowiedzialnego za siebie jako tejże prawdy świadka i powiernika⁹. Odkrycie siebie jako odpowiedzialnego za siebie jest właśnie odkryciem osobowej godności. Człowiek, poznając siebie przy okazji poznania świata, odkrywa swą godność jako świadka prawdy i jej powiernika – który jest zarazem odpowiedzialny za świadka i powiernika prawdy w sobie.

Doświadczenie godności jest ściśle związane z doświadczeniem osobowej podmiotowości. Godność człowieka związana jest z faktem, że jest on osobą. Osobowy status człowieka sprawia, że w tym świecie jest on aksjologicznym absolutem. Doświadczenie godności polega na uchwyceniu powinności afirmowania osoby dla niej samej. Doświadczenie osoby ma zatem charakter normatywny. Godność jest normą moralności, czyli źródłem moralnej (kategorycznej) powinności, oraz stanowi kryterium oceny wartości ludzkiego postępowania. W doświadczenie człowieka wpisane jest zatem doświadczenie jego osobowej godności, wyrażającej się powinnością afirmowania osoby. Stwierdzenie to nie wyczerpuje jednak całej prawdy o strukturze doświadczenia godności osoby. Godność jest bowiem dana, a raczej współdana, wraz z całą strukturą bytową człowieka. Struktura ta to nic innego jak natura ludzka. Naturę tę ujmujemy poprzez doświadczenie cech empirycznych osoby oraz jej rozmaitych uwarunkowań sytuacyjnych. Przypomnijmy, że w myśli klasycznej natura to istota bytu w działaniu. Natura stanowi zatem podstawę bytowego dynamizmu. Natura ludzka jest źródłem ludzkiego działania człowieka.

Natura ludzka jest wtopiona w ludzką osobę. Jeżeli zatem, jak wcześniej stwierdziliśmy, osobowa godność stanowi normę moralności, natura ludzka –

⁸ Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 151-153.

⁹ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

z racji osobowej godności jej nosiciela – ma charakter normatywny, to znaczy jawi się jako zadana do afirmacji. Afirmacja godności osoby dokonuje się poprzez afirmację natury ludzkiej. Natura ta stanowi miejsce „dostępu” do osoby. Co przynależy do ludzkiej natury? Natura ludzka obejmuje ludzkie ciało, funkcjonalnie z nią związaną psychikę oraz duchowość. Normatywny charakter osoby płynący z jej godności sprawia, że wpisana w osobę natura ma także normatywny charakter. Podkreślmy, że w warunkach tego świata nie mamy innego sposobu ujęcia osoby, jak tylko poprzez jej naturę.

OSOBA I CIAŁO

Naturę ludzką współtworzy cielesność (ciało)¹⁰. Doświadczenie siebie obejmuje doświadczenie „ja”, doświadczenie ciała oraz doświadczenie relacji między moim „ja” a moim ciałem. Doświadczenie siebie odsłania, że „ja” nie jest identyczne z moim ciałem, że jest w stosunku do niego transcendentne. Dana mi jest jakościowa różnica między mną (moim „ja”) a moim ciałem. Różnica ta wyraża się w stwierdzeniu, że „ja” posiada ciało („mam ciało”). Samo-posiadanie, podstawowa kategoria autotranscendencji, obejmuje posiadanie własnego ciała¹¹. Osoba nie tylko posiada ciało, w tym sensie, że je „ma”. Niezbywalnym rysem tej relacji jest autotranscendencja „ja” w stosunku do ciała. Ale doświadczenie siebie odsłania zarazem, że „ja” j e s t w ciele, że w nim niejako „tkwi”, nieomal się z nim utożsamiając. „Ja” do tego stopnia wnika w ciało, że zasięg naszego ciała jest zasięgiem naszego „ja”¹². Na podstawie tego pierwotnego doświadczenia można powiedzieć, że człowiek jest ucieleśnionym „ja” i że osoba uobecnia się przez ciało. Warto podkreślić, że wszystkim naszym przeżyciom towarzyszy peryferyjna świadomość ciała. To dzięki tej świadomości mam poczucie swojego ciała od wewnątrz. Doznania fizjologiczne informują mnie o stanach mojego ciała i o procesach w nim zachodzących. Ciało dane w taki sposób jest mi szczególnie bliskie, jest właśnie nieomal mną. Kiedy mówimy o doświadczeniu własnego ciała, warto zauważyć, że jest ono nam dane na dwóch drogach: na wspomnianej już drodze

¹⁰ Na gruncie fenomenologicznym można – jak się wydaje – mówić bądź o ciele, bądź o cielesności.

¹¹ Styczeń pisze: „Człowiek przynależy [...] do siebie wraz z przynależnością swego ciała do siebie. W posiadaniu ciała posiada siebie. I tylko tak jest samoposiadaniem” (T. S t y c z e ń SDS, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 57).

¹² Ks. Józef Tischner odróżnia „ja” przestrzenne od „ja” cielesnego (por. J. T i s c h n e r, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. ks. M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 62-69).

doświadczenia wewnętrznego i na drodze spostrzeżenia zewnętrznego (jak wszystkie przedmioty świata). Ciało spostrzegane jest tak, jak wszystkie przedmioty materialne. Zarazem jednak podstawową rolę w konstytucji sensu naszego ciała pełni dotyk. Ciało pierwotnie konstytuuje się w dotyku¹³, a nie w spostrzeżeniu wzrokowym. To dotyk odsłania samą cielesność ciała. Dzięki dotykowi jesteśmy stale obecni w świecie. Ciało, dzięki tym dwom rodzajom dania, jest zarazem wewnętrzne i zewnętrzne wobec „ja”. Pozycję „ja” określić zaś można jako transcendencję i immanencję wobec ciała. Transcendencja „ja” w stosunku do ciała to, innymi słowy, transcendencja osoby w stosunku do natury. Podstawą tej transcendencji jest duchowa część „ja” wyrażająca się w rozumności i wolności. W sensie fenomenologicznym na duchowość wskazują wewnętrzność i wsobność naszych przeżyć. Człowiek nie dysponuje oglądem duchowości, ale przeżycia wolności i autotranscendencji taki ogląd zapowiadają¹⁴. Istotowe ujęcie duchowości ma charakter teoretyczny. Zawdzięczamy je metafizycznej zasadzie racji dostatecznej, tłumaczącej niematerialny charakter ludzkich aktów. Istotowo pojęta duchowość przysługuje ludzkiej duszy, która jest formą w stosunku do ciała (materii). Takie rozumienie duchowości zawdzięczamy teorii hylemorficznej autorstwa Arystotelesa. Tak jak natura partycypuje w istnieniu osoby, tak ciało partycypuje w istnieniu duszy, która stanowi jego formę.

Niewątpliwie „pierwszym przejawem” ciała (cielesności) jest życie. Kiedy mówimy o ciele ludzkim, mamy zwykle na myśli *ż y w e* ciało. Na określenie ciała martwego posługujemy się w języku potocznym innym pojęciem, pojęciem zwłok. To dzięki żywemu ciału człowiek na tym świecie jest istotą żyjącą. Tę właśnie prawdę o człowieku wyrażała klasyczna definicja człowieka: człowiek to *animal rationale*, czyli rozumna istota żyjąca. Łacińskie słowo „animal” wskazuje na byt ożywiony, czyli posiadający duszę – zasadę życia. Życie jest tu rozumiane jako podstawowa kategoria biologiczna (od greckiego słowa „bios” – życie). Warto przy okazji podkreślić, że chociaż pojęcie życia jest pewnym abstraktem, w realnym świecie życie występuje zawsze w konkretnym bycie. Życie wypełnia niejako bytowość konkretnego człowieka, jest jego istnieniem. Arystoteles pisał, że życie jest istnieniem istot żyjących¹⁵. Życie jest więc pierwszym objawieniem osoby, dlatego respekt dla życia stanowi konieczny warunek afirmacji osoby.

Ciało pełni podstawową rolę w poznaniu drugiego człowieka. Poznanie to dokonuje się przez dostrzeżenie pewnego przedmiotu jako żywego ciała,

¹³ Por. E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 203-214.

¹⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 223.

¹⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *O duszy*, II 4, 415b, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, s. 46.

ukonstytuowanego przez spostrzeżenie charakterystycznego kształtu i specyficznego sposobu poruszania się. Ciało drugiego jest podobne do mojego ciała, ale też od niego odrębne. To przez odrębne od mojego ciała drugi jest właśnie „drugi”, inny niż ja. Przedmiotowość drugiego jest związana właśnie z jego cielesnością. Poznanie drugiego dokonuje się zatem wyłącznie poprzez jego ciało. Drugi – tak, jak ja – żyje w ciele, jest ciałem ożywionym przez „ja”. Warto jednak podkreślić pewną dysproporcję w ujmowaniu relacji między życiem a osobą w doświadczeniu siebie i w doświadczeniu, którego przedmiotem jest drugi człowiek. Osobowa podmiotowość drugiego jest nam dana jako tożsama z jego ciałem i jego życiem. Z perspektywy zewnętrznej można powiedzieć, że drugi jest, istnieje dlatego, że żyje. Mam poznawczy dostęp do niego jedynie poprzez jego żywe ciało. Życie jest tym, co jest dane jako „pierwsze”. Natomiast z perspektywy doświadczenia wewnętrznego „pierwsza” jest – jak się wydaje – bytowość, istnienie, a nie życie. Jestem pierwotnie sobie dany od strony egzystencjalnej¹⁶, a nie biologicznej. Dana mi jest w tym doświadczeniu nietożsamość życia i istnienia, stanowiąca refleks transcendencji „ja” wobec mojego ciała, innymi słowy transcendencji ducha wobec materii. Można by powiedzieć, że dlatego żyję, że istnieję. Doświadczenie siebie nie daje mi podstaw do całkowitego utożsamienia „ja” z moim ciałem.

Ma rację Arystoteles, mówiąc, że życie jest istnieniem istot żyjących. W warunkach tego świata człowiek dlatego istnieje, że żyje. W przypadku człowieka jednak zachodzi nietożsamość życia i istnienia z powodu istnienia ludzkiego ducha transcendującego ciało. Taka jest wymowa doświadczenia wewnętrznego.

Człowiek jest osobowym podmiotem, bytem duchowo-cielesnym. Ciało, na gruncie doświadczenia człowieka, współkonstytuuje osobę ludzką. Jaki jest podstawowy sens naszego ciała? Jaka jest rola ciała w stosunku do osoby? Niewątpliwie jest nią wyrażanie osoby, ekspresja osoby na zewnątrz. Ciało wyraża osobę, objawia ją: jest *z n a k i e m o s o b y*¹⁷. Nasza osobowa podmiotowość wyraża się poprzez nasze ciało. Jedyność i niepowtarzalność człowieka jako osoby wyraża się poprzez konkretne i niepowtarzalne ciało. Ciało pełni funkcję medium quo, pośrednika przezroczystego w stosunku do osoby. Kiedy spotykam drugiego, moja intencja poznawcza nie zatrzymuje się na jego ciele, ale poprzez ciało sięga osoby. Poprzez ciało drugiego unaocznia się jego psychika. Mam dostęp do tej „części” jego psychiki, która wyraziła się w ciele. Ciało pełni tu rolę środka wyrazu i czynnika uzewnętrzniającego przeżycia i stany psychiczne.

¹⁶ Por. M. A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974, s. 112.

¹⁷ Por. S t y c z e ń SDS, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, s. 55.

Ciało swój podstawowy sens czerpie ze swojej jedności z osobą. Na tym właśnie polega jego osobowy sens. Opisu ciała nie wolno traktować w oderwaniu od osoby, ciało bowiem nie jest wyłącznie podłożem reakcji o charakterze fizjologicznym czy też wyłącznie odpowiednio ustrukturuowanym organizmem. Ciała ludzkiego, z uwagi na jego personalistyczny sens, nie wolno nigdy całkowicie uprzedmiotowić, gdyż ontologicznie nie jest ono przedmiotem. Konieczne uprzedmiotowienia ciała, na przykład w medycynie, nie mogą przekreślać osobowego statusu ciała.

OSOBA A PŁEĆ

Jeśli życie jest pierwszym przejawem cielesności osoby (człowiek jest istotą żyjącą), to niewątpliwie drugą manifestacją cielesności jest jej płciowy charakter. To właśnie płciowość odsłania w sposób szczególny ciało ludzkie jako znak wprost wyrażający osobę. W tym wymiarze ciało staje się „mową”, w której osoba mówi swoją męskością i kobiecością. O ile owa pierwsza konstytucja ciała („żywołność”) jest wspólna wszystkim ludziom, o tyle ta druga wprowadza podział na kobiety i mężczyzn. Trzeba podkreślić, że różnice między męskością a kobiecością są zakorzenione we wspólnych wszystkim ludziom cechach ciała, zarówno zewnętrznych, takich jak ludzka sylwetka, jak i wewnętrznych, na przykład podleganie cierpieniu i chorobom. Najpierw jest to, co wspólne, a dopiero potem to, co różnicuje. Różnicowanie dokonuje się jednak na bazie tego, co wspólne. Ujęcie męskości i kobiecości zachodzi więc na bazie wspólnego kobietom i mężczyznom doświadczenia osobowej podmiotowości oraz doświadczenia ciała. Ciało jako środek wyrazu objawia osobę. Cała osoba jest w swoim ciele obecna, cała się w ciało „wraża” i poprzez nie się wyraża¹⁸. Szczególnym „miejscem” tego wyrażania się ciała jest dotyk. Dotyk sprzęga się tu z naturalną ruchliwością ciała. Ciało, rzecz można, objawia się w syntezie dotyku i ruchliwości¹⁹.

Ciało jest znakiem osoby. Znakowość ta odsłania się jako „mowa ciała”. Tak na ten temat pisze w swoim wykładzie „teologii ciała” Jan Paweł II: „Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez «mowę ciała» wypowiada siebie. «Mowa» ta ma doniosłe znaczenie międzyosobowe, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety”²⁰. Podstawowa znakowość ciała ludzkiego jest więc związana z płciowo-

¹⁸ Por. tamże, s. 57.

¹⁹ Por. H u s s e r l, dz. cyt., s. 214n.

²⁰ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, s. 472.

ścią. Płciowe ukształtowanie człowieka w sposób szczególny pełni rolę znaku osoby. Jakościowa determinacja płciowa, stanowiąca podstawową komponentę ciała, przebiega przez całe duchowo-cielesne compositum humanum. Płciowość jest podstawowym momentem „wyrazowości” ciała, choć oczywiście nie należy utożsamiać cielesności i płciowości. Wymiar płci w zasadniczy sposób określa ludzką cielesność, a przez to także osobowy byt człowieka. W tym sensie płeć pełni funkcję osobotwórczą²¹. Człowiek jako istota cielesna ukonstytuowany jest bądź jako mężczyzna, bądź jako kobieta: jako ta-oto-kobieta, jako ten-oto-mężczyzna. Jeżeli ciało stanowi rację konkretności człowieka²², to płciowość w sposób szczególny uczestniczy w funkcji „konkretyzacyjnej”.

Podstawowym sensem ciała jest – jak go nazywa Jan Paweł II – jego *s e n s o b l u b i e ń c z y*. Oblubieńczość to „męskość i kobiecość jako dwa [...] wzajemnie dopełniające się sposoby «bycia ciałem» i zarazem bycia człowiekiem”²³. W podstawowym doświadczeniu płci ciało odsłania się zatem jako „język”, którym osoba „mówi” swoją męskością i kobiecością. Oblubieńczość nie jest jednak „zamknięta” w ramach danej osoby. Jan Paweł II zwraca uwagę na komplementarny charakter oblubieńczości: kobiecość i męskość wzajemnie się dopełniają. Można powiedzieć, że oblubieńczość ma sens immanentny (kwalifikuje człowieka bądź jako kobietę, bądź jako mężczyznę) i transcendentny zarazem (wskazuje na osobę płci przeciwnej). W tym miejscu odkrywamy drugi sens oblubieńczości. Pierwszym jest bycie znakiem tej-oto osoby. Drugi zaś można by nazwać sensem „darowym”. Oblubieńczy sens ciała to „zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”²⁴. A zatem ciało, stanowiąc znak osoby, ma charakter konstytutywnie „darowy”. Mamy tu do czynienia z przenikaniem się wymiaru cielesnego i osobowego. Oblubieńczy charakter ciała wskazuje na „darowy” charakter bytowania samej osoby, na to, że osoba sama z siebie jest taka właśnie: „darowość” stanowi niejako jej istotę. „Prawo daru” wpisane jest więc w osobę²⁵. Osoba tym bardziej jest sobą, im bardziej jest darem. Równocześnie „darowy” charakter osoby wyraża się w oblubieńczości ciała, czyli w takiej, a nie innej jego strukturze. Ciało zapowiada swoją strukturą spełnienie się osoby w darze. Dar ujawnia samą istotę osobowego istnienia i działania. Osobowy sens istnienia wyraża się w „logice daru”. Logos daru („darowy” charakter osoby) prowadzi do ethosu daru (podarowania siebie drugiej osobie).

²¹ Por. tamże, s. 42.

²² Metafizyka mówi o ujednostkowieniu bytu przez materię.

²³ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 42.

²⁴ Tamże, s. 61.

²⁵ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 431.

Oblubieńczy charakter ciała zapowiada miłość oblubieńczą, czyli miłość małżeńską. Miłość ta opiera się na oblubieńczej „mowie ciała”, konstytuującej małżeństwo jako komunię osób (łac. *communio personarum*)²⁶. Ostateczny sens ciała jest zatem komuniotwórczy. Ciało, poprzez swój sens oblubieńczy, stanowi „tworzywo” małżeństwa – zapowiada małżeństwo jako komunię osób. Człowiek poprzez ciało wypowiada swoje powołanie do osobowej komunii, która jest spełnieniem jego osobowego bytu²⁷. Ciało, jako znak osoby, poprzez podarowanie osiąga sens komunijny.

Oblubieńczy sens ciała prowadzi nas do odkrycia drugiego sensu ludzkiej płciowości – *sensu rodzicielskiego*. Sens ten pozostaje ukryty w sensie oblubieńczym, ujawniając się w akcie małżeńskim. O ile oblubieńczy charakter ciała jest znakiem osoby, o tyle akt małżeński jest znakiem miłości małżeńskiej. Docieramy tutaj do kluczowej dla rozumienia sensu ciała problematyki relacji między typem miłości (więzi interpersonalnej) a typem adekwatnego znaku tej miłości. Na gruncie doświadczenia ludzkiego oczywiste jest, że typ znaku, gestu cielesnego wyrażającego miłość, musi odpowiadać typowi relacji interpersonalnej. Trzeba również zauważyć, że znak cielesny posiada pewien obiektywny sens, wyrażający postawę osoby wobec osoby. Obiektywnym sensem uśmiechu jest życzliwość wobec drugiego, zaciśnięta pięść wyraża wrogość. Relacja między typem miłości a typem wyrażającego ją znaku czy gestu cielesnego ma również charakter obiektywny. Inaczej wyraża się miłość matki do dziecka, inaczej żołnierza do ojczyzny, inaczej chłopaka do dziewczyny, a jeszcze inaczej męża do żony. Adekwatnym znakiem tego ostatniego typu więzi jest akt seksualny, nieprzypadkowo zwany tu aktem małżeńskim. Wewnętrzny sens aktu seksualnego sprawia, że w wymiarze obiektywnym może on być znakiem wyłącznie miłości małżeńskiej. W akcie seksualnym dokonuje się bowiem całkowite oddanie ciała – w aspekcie płciowym – drugiej osobie²⁸. Dar ciała wymaga zaś daru osoby. Takim darem jest miłość małżeńska. Tylko ona – całkowity dar z siebie złożony drugiej osobie, dokonujący się w zgodzie z oblubieńczą „mową ciała” – jest adekwatnym do godności osoby uzasadnieniem aktu seksualnego. Całkowity dar ciała zawsze suponuje całkowity dar osoby.

Sens miłości małżeńskiej decyduje o właściwym znaku tej miłości: jest nim akt małżeński. Wzajemne oddanie się osób dokonuje się w ciełe i poprzez ciało. W oddaniu tym odsłania się sens rodzicielski ludzkiego ciała. Akt se-

²⁶ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 38.

²⁷ W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* czytamy: „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (nr 24).

²⁸ Oddanie życia w obronie bliźniego jest też oddaniem swego ciała, ale oddanie to nie ma charakteru płciowego.

ksualny strukturalnie przyporządkowany jest rodzicielstwu, czyli możliwości poczęcia nowej osoby. Kobieta może stać się matką, mężczyzna – ojcem. Ten rodzicielski sens ciała jest potencjalnie zawarty w jego sensie oblubieńczym. Zauważmy, że oblubieńczy sens ciała jest niejako transcendowany przez rodzicielskość²⁹. W akcie seksualnym małżonkowie przechodzą bowiem od bycia dla siebie do bycia dla dziecka, które staje się ich „transcendensem”. Trzeba podkreślić, że rodzicielski sens ciała ma charakter realnej potencjalności. Oznacza to, że w akcie seksualnym dziecko może się począć, ale począć się nie musi. Możliwość poczęcia stanowi obiektywną istotę aktu seksualnego. Takie jest znaczenie obiektywnej „mowy ciała”. Sens oblubieńczy jest realnie-aktualny, sens rodzicielski – realnie-potencjalny. Taki charakter sensu rodzicielskiego jest obiektywną gwarancją godnego osoby początku człowieka. Akt seksualny jest jedynie „miejszem” poczęcia się dziecka, a nie jego przyczyną. Małżonkowie stwarzają jedynie możliwość poczęcia dziecka, nie decydując ani o jego zaistnieniu, ani o tym, jakie ono będzie. Nie potrafią określić, które ich zbliżenie zakończy się poczęciem, nie decydują też o genetycznej (biologicznej) tożsamości poczętego dziecka. Akt małżeński jest jedynie miejscem *w y d a r z e n i a* s i ę dziecka, które pojawia się w nim jako *d a r*³⁰. Jest to wydarzenie o charakterze osobowym, a nie wyłącznie biologicznym. Dlatego rodzicielski sens ciała ma przede wszystkim charakter personalistyczny, a nie biologiczny. Sens ten decyduje o „darowym” początku człowieka, który z kolei odpowiada „darowej” istocie osoby. W akcie małżeńskim ma miejsce przechodzenie od metafizyki daru do metafizyki istnienia. Istnienie, byt, jest darem, i prawda ta odsłania się najgłębiej właśnie w akcie małżeńskim. Wzajemny dar osób czyniony w ciele i poprzez ciało owocuje „darowością” samego istnienia. Tym, który obdarza małżonków dzieckiem, jest Dawca życia – Bóg. Dlatego dziecko, które się pocznie, jest najpierw Jego dzieckiem, zanim się stanie dzieckiem swoich rodziców. Dlatego właśnie akt małżeński jest miejscem przejścia Stwórcy (można o nim powiedzieć: *transitus Dei*), jest prasakramentem, miejscem obecności Boga.

Mówiliśmy wcześniej o roli dotyku w konstytucji sensu ciała ludzkiego. Ciało odsłania się najpełniej w dotyku. Także komunikacja z drugim dokonuje się na tej płaszczyźnie – gest miłości ma przecież charakter dotyku. Poprzez

²⁹ „Małżonkowie jako podmioty komunii małżeńskiej, która zaczyna się z daru osoby dla osoby, nie odnajdują samych siebie inaczej, jak tylko transcendując razem samych siebie, czyli czyniąc bezinteresowny dar z siebie dla t(T)rzeciego, czyli stając się z wyboru rodziną”. T. S t y c z e ń SDS, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, s. 188.

³⁰ Por. K. K r a j e w s k i, *Moralne zło antykoncepcji*, w: *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczka SDS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 35.

dotyk następuje zbliżenie osób³¹. Dotyk oznacza komunikację z drugim poprzez jego ciało. Przez dotknięcie ciała dotykam bezpośrednio osoby³². Etnosem dotyku rządzi logika daru, czyli logika miłości.

OBJAWIENIE A CIAŁO

Nowe światło na cielesność osoby ludzkiej rzuca Objawienie chrześcijańskie. Człowiek jest osobą. „Osoba jest niewyraźalna” (łac. *persona est ineffabile*) – stwierdza średniowieczne adagium. Osobowe istnienie i osobowy sposób bycia to największa tajemnica na tej ziemi. Jedynie człowiek jest osobą wśród bytów tego świata. Tajemnica osoby czy osobowego sposobu bycia „rozwiązuje się” w miłości do drugiej osoby, w podarowaniu siebie drugiemu. Można powiedzieć, że osoba ludzka „wyjaśnia się” przez drugą osobę, przez relację do niej. Nie jest to, oczywiście, wyjaśnienie ostateczne. Doświadczenie miłości nie eliminuje bowiem prawdy o przygodności osoby ludzkiej, przygodności, która zdaje się podważać godność osoby. Prawda o osobie odczytana z doświadczenia człowieka nie wydaje się więc być ostatnim słowem w sprawie osobowego sposobu istnienia. Ludzki sposób bytowania osoby nie jest rozwiązaniem tajemnicy osoby ludzkiej.

W Objawieniu chrześcijańskim pojawia się Ktoś, kto mówi o sobie, że *j e s t P r a w d ą*, czyli *p r a w d z i w ą o s o b ą* (por. J 14, 6). Na czym miałyby polegać bytowanie tej prawdziwej osoby? Wydaje się, że bytowanie to definiuje św. Paweł, pisząc, że Chrystus jest „Bóstwem na sposób ciała” (Kol 2, 9). W świetle twierdzenia św. Pawła prawdziwą, czyli pełną osobą byłaby osoba bosko-ludzka. Dla ontologicznej kategorii osoby ludzkiej zatem „prawdziwą” osobą, czyli taką, w której wyjaśnia się tajemnica osoby, jest osoba bosko-ludzka, „bóstwo na sposób ciała”. Taką osobą jest Chrystus – Bóg ucieleśniony czy Bóg wcielony. Dlatego w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II mogło pojawić się zdanie: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (nr 22). Bóg Wcielony, czyli „bóstwo cielesne”, jest „odповідzią” dla osoby cielesnej, czyli dla człowieka. Wcielenie Syna Bożego pozwala twierdzić, że osoba ludzka, czyli osoba

³¹ Język potoczny nieprzypadkowo określa akt seksualny mianem zbliżenia.

³² Ks. Tadeusz Styczeń pisze: „Dotknięcie dotkniętego i dotknięcie dotykającego dlatego tylko może mieć i ma na wskroś osobowy sens i sens ten może wyrażać tak, jak go wyraża, ponieważ osoba – czy to jako podmiot, czy to jako przedmiot dotyku – całą sobą w swym ciele jest, całą siebie w swe ciało wraza i poprzez nie siebie wyraża. Ten właśnie specyficzny sposób «wrażania» się w ciało i «wyrażania się» w ciele umożliwia bezpośredni kontakt osób z sobą, mimo że nie dokonuje się on inaczej, jak tylko za pośrednictwem ciała” (*Ciało jako” znak obrazu Stwórcy*”, s. 57).

cielesna, zostaje wezwana do przebóstwienia, czyli do stania się bogiem. Genialnie wyraził tę myśl św. Augustyn: „Factus est Deus homo ut homo fieret Deus”³³. Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się „Bogiem”. Ontycznie, oczywiście, człowiek nigdy nie będzie Bogiem. Przebóstwienie może się dokonać jedynie przez miłość – dar złożony z siebie drugiemu, czyli oddanie bliźniemu siebie poprzez dar swojego ciała. Oddanie siebie drugiemu to, innymi słowy, ofiarowanie się. Ofiarowanie zaś to p o ś w i ę c e n i e s i ę. To ostatnie słowo ma wyraźną konotację religijną (zawiera w sobie słowo „świętość”). Człowiek staje się święty poprzez poświęcanie się dla drugiego, co zawsze angażuje także ludzkie ciało. Dlatego właśnie przebóstwienie dokonuje się poprzez oddanie swojego ciała. W logikę miłości wpisane jest zatem oddanie – wraz z oddaniem siebie oddajemy swoje ciało. Właśnie na tej drodze człowiek ostatecznie transcenduje siebie samego, osoba transcenduje swoje ciało. Ostateczny, personalistyczny sens ciała leży zatem w podarowaniu go drugiej osobie z miłości. To miłość jest ostatecznym źródłem transcendencji osoby wobec ciała. To przez nią stajemy się bogiem.

³³ Św. A u g u s t y n, *Sermo* 128, 1.