

## **Problem wstydu w relacji między mężczyzną i kobietą w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II**

*Gdzie jest wstyd, tam jeszcze jest cnota.  
Wstyd dowodzi jeszcze czystości  
sumienia, obudza je tam, gdzie je nałóg,  
zły przykład i roztargnienie uśpiło.*  
(Kazimierz Brodziński)

Słowo „wstyd” nie cieszy się dzisiaj uznaniem. Z jednej strony można spotkać się z bagatelizowaniem tego zjawiska, określaniem go jako zwyczajne i pospolite, że aż nie warte uwagi. Z drugiej zaś strony pojawiają się próby jego deprecjonowania. Wstyd to jakieś zahamowanie, opór, brak przebojowości, skuteczności. Skrywają się za nim może jakieś kompleksy, zranienia. Słowem, wstyd to słabość człowieka, a wszelkich słabości należy się wystrzegać. W parze z tym idzie szerzenie się we współczesnej kulturze różnych przejawów bezwstydu. Wszystko jest na pokaz, wszystko może być wystawione na sprzedaż. Życie prywatne osób, przeżycia, motywacje, relacje, o takich oczywistościach, jak ciało i seksualność nie wspominając. Człowiek współczesny zdaje się sądzić, że dzięki temu przebył kolejny etap na drodze wyzwolenia, że wydostając się z okowów wstydu osiągnął większą wolność.

Jaka jest zatem prawda o wstydzie? Problem jest o tyle poważny, że wstyd stanowi takie doświadczenie, które dotyczy każdego człowieka. Niezrozumienie wstydu może grozić zafałszowaniem prawdy o człowieku. Bezwstyd to jakaś nieprawda o człowieku. Filozofia od dawna podejmowała problem wstydu. Pisał o nim Arystoteles, a współcześnie Max Scheler i Franciszek Sawicki. Dostrzegł w nim także ważne zagadnienie Karol Wojtyła, który rozpatrywał wstyd przede wszystkim w polu relacji między mężczyzną i kobietą, jako wstyd seksualny. Praca Wojtyły – Jana Pawła II jest o tyle cenna, że usiłuje on przełamać pewne tendencje współczesnej kultury i zrehabilitować wstyd jako zjawisko pozytywne, służące człowiekowi w lepszym przeżywaniu swojego człowieczeństwa.

Przedmiotem artykułu jest zaprezentowanie problematyki wstydu w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Podjął on to zagadnienie wpierw jako filozof w swojej pracy *Miłość i odpowiedzialność*, a następnie jako teolog i papież w katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Obydwie perspektywy dopełniają się i przynoszą pełny obraz tego fundamentalnego doświadczenia ludzkiego, jakim jest wstyd seksualny.

## 1. Prymat osoby

Antropologia Karola Wojtyły jest na wskroś personalistyczna. Oznacza to, że stałym punktem odniesienia jego analiz nie jest byt sam w sobie, ani też dane w doświadczeniu pojedyncze fenomeny, lecz osoba. Ujęcie personalistyczne różni się od „kosmologicznego” rozumienia człowieka, które posługując się kategoriami bytowymi grozi zredukowaniem człowieka do świata (Crosby, 2007, s. 14). Personalizm tymczasem chce ukazać człowieka w całej swojej ludzkiej specyfice i nieredukowalności (Burgos, 2010, s. 154). Dlatego też wszelkie kategorie antropologiczne, jak miłość, pożądanie, ciało, seksualność, czystość, itp. należy rozpatrywać w stałym odnoszeniu ich do osoby. Składają się one na osobę i albo – odpowiednio kształtowane i przeżywane – wskazują na niezbywalną wartość osoby, albo ją degradują. Z odniesienia do osoby będzie wynikać też ich ocena moralna. Zasadom tym podlega również kategoria wstydu, która pojawia się w seksualnej relacji między mężczyzną i kobietą, stąd analizę wstydu należy w punkcie wyjścia ugruntować we właściwym rozumieniu osoby (Wojtyła, 2000, s. 69-70).

Od pierwszych stron dzieła *Miłość i odpowiedzialność* K. Wojtyła wskazuje na nieredukowalność człowieka do rzeczy: „Człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»” (Wojtyła, 2001, s. 24). Dzieje się tak ze względu na to, że człowiek jest osobą. Zapytajmy od razu jaka jest relacja tych dwóch pojęć: człowiek a osoba. Słowo „człowiek” wskazuje po prostu na przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*. Natomiast wyraz „osoba” ma starożytny i teologiczny rodowód, i został ukuty, by podkreślić, że człowiek jest czymś więcej, niż jednostką gatunku, ale ma w sobie jakąś pełnię bytowania. Człowiek zatem, choć należy do gatunku *Homo sapiens*, jest osobą, czyli pełnym bytem.

Wojtyła na opisanie osoby posługuje się dwiema klasycznymi formułami. Pierwsza z nich to definicja osoby autorstwa Boecjusza: osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*). Formuła ta kładzie nacisk na substancjalne rozumienie człowieka, a tym, co czyni zeń osobę jest rozum. Istnieje jakaś ogólna natura rozumna, a osoba jest jej indywidualną jednostką. Określenie Boecjusza akcentuje zatem to, co wspólne dla wszystkich ludzi i co konstytutywne dla osób: rozumność (por. Stępień, 2004, s. 166). Zdaniem Wojtyły, ujęcie to musi zostać dopełnione, gdyż wzięte samo gubi istotny wymiar osoby ludzkiej. Ludzie, owszem, mają wspólną naturę rozumną, ale mają też coś wyjątkowego, niepowtarzalnego, jednostkowego, a co znajduje swój najpełniejszy wyraz w samostanowieniu (Wojtyła, 2000, s. 151-152). Osoba jest rozumna, ale równocześnie jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna, niedostępna. Obydwa określenia wzięte razem dają nam dopiero adekwatny obraz osoby ludzkiej, a tym, co w niej specyficzne, to jej życie wewnętrzne, które stanowią władze: rozum i wola.

Osoba ludzka jest tak zbudowana, że odnosi się nieustannie do świata zewnętrznego – tak rzeczy, jak i innych osób. To ostatnie stwierdzenie wprowadza nas w świat relacji międzyosobowych i pokazuje, że osoba może być zarówno podmiotem

działania, jak i jego przedmiotem. Skoro zaś osoba bytowo różni się od rzeczy, więc i działanie, mające za przedmiot drugiego człowieka, musi być poddane szczególnym normom tak, by tę niezbywalną wartość osoby obronić. W tym miejscu Wojtyła przechodzi do sformułowania tzw. normy personalistycznej, jako podstawowej zasady, która rządzi światem relacji międzyosobowych, a co zostaje poprzedzone analizą używania i krytyką utylitaryzmu. Używać to posługiwać się czymś ze względu na jakiś cel (Wojtyła, 2001, s. 27). Człowiek może posługiwać się jakimś narzędziem, ze względu na konkretną czynność, czy wytwórczość. Mówimy także, że np. pracodawca posługuje się pracownikiem, albo rodzice swoimi dziećmi, ale ma to sens jedynie analogiczny i przenośny, gdyż człowiekowi nigdy nie wolno posługiwać się (używać) drugiego człowieka ze względu na jakiś inny cel. Słysząc tu echo jednego ze sformułowań imperatywu kategorycznego Kanta, który postulował, by postępować tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem działania, ale zawsze celem. Cel działania nie może istnieć poza osobą. Jeśli osoba jest przedmiotem naszego działania to tylko ze względu na nią samą, a nie ze względu na jakiś uboczny cel – inaczej zostaje podważona sama wartość osoby (tamże, s. 30).

Wojtyła dostrzega wielkie bogactwo wewnętrznego życia osoby. Składają się nań akty poznawcze, wolitywne, a także stany emocjonalno-afektywne. Wielką wartością jego antropologii jest odkrycie całej palety przeżyć, składających się na wewnętrzne życie człowieka (Galarowicz, 2000, s. 61). Z tego powodu filozof poszerza rozumienie używania o ten wewnętrzny wymiar. Można bowiem przyjąć, że używać (zwłaszcza w kontekście międzyosobowym, w relacji seksualnej między mężczyzną i kobietą) to tyle, co przeżywać przyjemność, która łączy się tak z działaniem, jak i z jego przedmiotem. Jak zauważa filozof: „Wiadomo, że we wzajemnym obcowaniu kobiety i mężczyzny oraz w ich współżyciu seksualnym tym przedmiotem działania jest zawsze osoba. Ona też staje się właściwym źródłem różnorodnie zabarwionej przyjemności czy nawet wręcz rozkoszy” (Wojtyła, 2001, s. 35). Gdyby działania jednej osoby wobec drugiej kształtowały się tylko pod kątem zaspokojenia popędu i przeżycia przyjemności, wówczas druga osoba stawałaby się przedmiotem i środkiem do celu, jakim jest rozkosz seksualna.

Używanie zatem ma podwójny sens: obiektywny i subiektywny. Może oznaczać obiektywne posługiwanie się drugim człowiekiem ze względu na jakiś cel, ale także może być nim zaspokajanie wewnętrznych dążeń i przeżyć jednego człowieka „za pomocą” drugiego. Jest to sama istota utylitaryzmu, który wiąże się też z określoną aksjologią, taką mianowicie, która za najważniejszą wartość uznaje przyjemność. K. Wojtyła odrzuca utylitaryzm i przeciwstawia mu normę personalistyczną. Czym ona jest? Jak pisze autor: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości” (tamże, s. 42).

W ten sposób zostało zarysowane pole, w którym Wojtyła dokonywał będzie szczegółowych analiz antropologicznych. Jest nim odkrycie i afirmacja wartości osoby. Zostaje ona zabezpieczona przez normę personalistyczną. Bez tego fundamentu jakiegokolwiek analizy, w tym także zagadnienie wstydu, traciłyby swój punkt odniesienia.

## 2. Uwagi o metodzie

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia właściwej problematyki wstydu w polu życia osobowego, warto przez moment zatrzymać się nad metodą K. Wojtyły. Jego sposób postępowania można określić jako trójczłonowy, a którego etapy wyznaczają trzy dziedziny: fenomenologia, metafizyka, etyka. Jak wiadomo, filozoficzne dzieło Wojtyły wykazuje ścisły związek z życiem, zwłaszcza z jego działalnością duszpasterską. Ta ostatnia dostarczała mu ciekawego materiału obserwacyjno-empirycznego, który następnie poddawał swojej refleksji. W punkcie wyjścia zatem Wojtyła jest fenomenologiem, w sensie fenomenologii opisowej, ejdetycznej, to znaczy dąży do jak najwierniejszego opisu tego, co się jawi w doświadczeniu (por. Kupczak, 1999, s. 15). Z drugiej strony nie grzęźnie w teoretycznych spekulacjach, lecz podejmuje to, co widzi, okiem bezstronnego obserwatora, nie wychodząc poza bezpośredniość.

Z tym wyjściowym nastawieniem fenomenologicznym Wojtyły wiąże się jednak pewien dylemat, który otwarcie stawia on na samym początku dzieła *Miłość i odpowiedzialność*. Chodzi mianowicie o pytanie, czy celibatariusz, a więc ktoś, kto nie podejmuje życia małżeńskiego i seksualnego, może się tym zagadnieniem w ogóle zajmować? Czy w swojej sytuacji ma źródłowy dostęp do tego fenomenu? Wojtyła wskazuje, że są różne rodzaje dostępu do rzeczywistości. Z jednej strony może być wiedza o danym fenomenie pochodząca z osobistego doświadczenia, ale wówczas jest tylko jednostkowa, zamknięta w granicach własnej indywidualności. Tak się dzieje w przypadku konkretnych małżonków – mają oni doświadczenie życia seksualnego, lecz tylko swojego, nigdy innych. Z drugiej strony można mieć wiedzę o danym fenomenie i choć nie z osobistego doświadczenia, to jednak znacznie przekraczającą wymiar indywidualny. Jest to sytuacja właśnie duszpasterza, który nie zna życia seksualnego z osobistych przeżyć, lecz na podstawie spowiedzi, czy rozmów z wieloma małżonkami dysponuje szerszą paletą fenomenów, składających się na życie seksualne. Wojtyła uznaje swoją sytuację za w pełni uprawnioną do tego, by dokonywać opisu relacji seksualnej między mężczyzną i kobietą. Nieporozumienie może brać się jedynie z błędnego utożsamienia źródłowości doświadczenia z osobistym przeżyciem.

Fenomenologia, choć jest dobrą metodą opisu rzeczywistości, jest jednak niewystarczająca. Zdaniem Wojtyły sam opis fenomenologiczny jest zbyt płytki. Polega on bowiem na prostym zestawieniu poszczególnych przejawów danego fenomenu, co grozi relatywizmem. Grzeszy także pewną subiektywnością, związaną z przeżyciową stroną człowieka. Dlatego też opisy fenomenologiczne powinny być dopełnione analizą metafizyczną. Przykładowo, omawiając przejawy bezwstydu, Wojtyła powie: „Nie chodzi tutaj o zestawienie różnych poglądów na to, co bezwstydné, a co wstydlivé, chodzi natomiast o uchwycenie momentu wspólnego” (Wojtyła, 2001, s. 167), a tym jest już nie

fenomenologia, lecz metafizyka wstydu. Jak pisze autor: „W interpretacji tego faktu uwzględniamy całą prawdę o osobie, tj. staramy się określić, jakim ona jest bytem” (tamże, s. 160). Widzimy zatem wyraźnie, że w filozofii Wojtyły ostatecznie zawsze chodzi o metafizykę osoby. Analiza metafizyczna doświadczanych fenomenów to drugi etap w myśli Wojtyły. Ruch od opisów fenomenologicznych do analiz metafizycznych jest łatwo wyczuwalny.

Dopiero na bazie analizy metafizycznej może pojawić się trzeci etap metody Wojtyły, mianowicie kwalifikacja etyczna. W jego dziele widać silny związek między metafizyką a etyką. Jak sam pisze: „widać dobrze, jak porządek moralny wiąże się z porządkiem bytu, z porządkiem natury. Etyka seksualna tkwi korzeniami w prawie natury” (tamże). Etyka stanowi zabezpieczenie metafizyki osoby, z metafizyki osoby zaś wynikają normy etyczne (por. Wojtyła, 1991, s. 52).

Mówiąc jednak o etyce Wojtyły należy podkreślić jeszcze inny jej wymiar, mianowicie walkę z różnymi formami resentymentu. Antropologia Wojtyły próbuje odkłamać i odzyskać te fragmenty życia osoby, które z jakiegoś powodu w ciągu dziejów zostały uznane za podejrzane. Czym jest resentment? Wiadomo, że uwagę nań zwrócił F. Nietzsche, dla którego resentment był „uczuciem pękniętym” i wiązał się z genezą współczesnej moralności. Postawa resentmentu cechuje ludzi małych, słabych i bezsilnych, których Nietzsche nazywa niewolnikami. Ci ostatni, nie mogąc sięgnąć po prawdziwe wartości, którymi żyją dostojni panowie, dokonali przewrotu w sferze wartości, narzucając innym wartości słabych: miłosierdzie, litość, współczucie, itp. (Nietzsche, 2006, s. 22). Ciekawe analizy resentmentu prowadził M. Scheler, dla którego postawą tą odznaczało się współczesne mu mieszczaństwo (Scheler, 2008, s. 22). Sam Wojtyła zauważa: „Resentiment polega na błędnym, wypaczonym stosunku do wartości. Jest to brak obiektywizmu w ocenie i wartościowaniu, a źródła jego leżą w słabości woli. Chodzi o to, że wyższa wartość domaga się większego wysiłku woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, odmawiamy jej tego, co w rzeczywistości jej przysługuje, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra” (Wojtyła, 2001, s. 129). Zdaniem Wojtyły, niektóre wartości rzeczywiście zostały współcześnie uznane za antywartości tylko dlatego, że ich realizacja wiąże się z pewnym wysiłkiem. Stało się tak przede wszystkim z cnotą czystości (por. tamże, s. 129-156). Filozof wkłada wiele wysiłku w przełamanie postawy resentmentu i odzyskanie tego, co prawdziwie wartościowe.

Wiąże się to też z dowartościowaniem tych obszarów życia ludzkiego, które nie były uznawane za wartości, a co najwyżej tolerowane, jak ciało, czy popęd seksualny. Wychodzi tutaj niebezpieczeństwo innej postawy, którą należy przełamać, a którą autor określa mianem pruderii. Ta ostatnia jest czymś nieco innym, niż resentment i „polega na ukrywaniu właściwych intencji w odniesieniu do osób drugiej płci, czy też w ogóle do całej dziedziny seksualnej” (tamże, s. 168). Pruderia to forma zakłamania, zafałszowania intencji, ale także niechęć, podejrzliwość i uprzedzenie wobec ciała i seksualności. Kiedy Wojtyła analizuje zjawisko popędu seksualnego to nie tylko widzi w nim niebezpieczeństwo przedmiotowego potraktowania drugiej osoby, lecz i drogę do

miłości, którą popęd toruje. Jak stwierdza: „Bardzo często mamy do czynienia (...) z jakimś uprzedzeniem czy też przekonaniem, że to, co seksualne, może być tylko przedmiotem użycia, że płeć daje tylko okazję do wyżywiania się seksualnego, a w żaden sposób nie toruje dróg miłości wśród ludzi” (tamże). Bez przełamania postawy pruderii nie da się zbudować właściwej metafizyki osoby.

Wspomniany o tym, bo wstyd seksualny jest zagrożony zarówno resentymentem, jak i pruderią. Dla Wojtyły jest on wielką wartością, czymś, co toruje drogę prawdziwej miłości i służy afirmacji osoby. Ten etyczny etap refleksji Wojtyły jest absolutnie bezcenny. Uświadomiwszy to sobie możemy już przejść do samego zjawiska wstydu w relacji między kobietą i mężczyzną.

### 3. Fenomenologiczny opis zjawiska wstydu

Wstyd może przybierać bardzo różne postaci. Wojtyła zajmuje się tym przejawem wstydu, który pojawia się w relacji między mężczyzną i kobietą, a który można określić jako wstyd seksualny. Niemniej, wszystkie przejawy wstydu mają jeden element wspólny – jest nim dążenie do ukrycia czegoś (por. Świtalska, 2004, s. 195). Tym czymś, co dla komfortu osoby powinno pozostać zakryte, może być zarówno faktem zewnętrznym (np. ciało), jak i przeżyciem wewnętrznym (np. dobry uczynek). Zjawisko wstydu jest integralnie powiązane z czymś, co Wojtyła określa jako wewnętrzność osoby. Każda osoba ma prawo do wewnętrznego przeżywania pewnych wartości, ma też prawo do intymności, a wstyd jest prostym mechanizmem zabezpieczającym wewnętrzne życie osoby przed niepożądanym upublicznianiem. Jak zauważa autor: „zjawisko wstydu występuje wówczas, gdy to, co z racji swej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakiś sposób zewnętrzne” (Wojtyła, 2001, s. 157).

Przeżyciu wstydu może towarzyszyć pewien lęk, jednakże wstyd nie jest z nim tożsamy. Lęk jest uczuciem negatywnym wywołanym przez jakieś zło, które zagraża. Ma on więc swoją przyczynę zewnętrzną, która by działać lękowo, musi być dostrzeżona lub przynajmniej wyobrażona. Przyczyna lęku jest zatem natury zewnętrznej. Natomiast wstyd wiąże się z wnętrzem osoby, bez którego nie można go pojąć. W sytuacji zagrożenia, na skutek przeżycia lęku rodzi się potrzeba ucieczki, ale nie do wnętrza, lecz w inne miejsce. Natomiast w przypadku wstydu również pojawia się potrzeba „ucieczki” z jakimiś przeżyciami, ale do wnętrza osoby. Z tej też przyczyny zjawisko wstydu nie dotyczy zwierząt, choć mogą one przeżywać stany lękowe. Wstyd jest czymś istotowo ludzkim i wiąże się z wewnętrznym życiem osoby.

Skoro wstyd, jako się rzekło, może mieć podwójny przedmiot, który pragnie ukryć, zewnętrzny i wewnętrzny, podobnie dzieje się w przypadku wstydu seksualnego. Wojtyła mówi tutaj o dwóch rodzajach wstydu: o wstydzie ciała i wstydzie przeżycia. Rozważmy wpierw ten pierwszy przejaw wstydu seksualnego. Ciało i jego pewne cechy stanowią o seksualnej odrębności osoby, która może być atrakcyjna dla osoby odmiennej płci, a co jest dane w mechanizmie popędu seksualnego. Z tego wynika konieczność zasłaniania ciała i unikania nagości. Czy zatem wstyd ciała zostaje

zaspokojony przez samo odzienie? Czy da się sprowadzić wstyd ciała tylko do kwestii ubioru? Takiej możliwości przeczy przykład niektórych ludów pierwotnych, u których przyjętą się zwyczaj nieokrywania ciała. Chodzenie nago nie oznacza u nich bezwstydu, owszem stałoby się nim, gdyby ktoś nagle zakrył swoje ciało, a przez to zwrócił na nie uwagę. Pokazuje to, że strój człowieka wykazuje pewną relatywność. O ile w niektórych kulturach zakrywanie ciała czyni zadość wstydu, o tyle w innych strój służy uwydatnieniu ciała, zwróceniu uwagi na nie. Wojtyła wyciąga wniosek, że „dążność do osłaniania ciała oraz tych jego części, które stanowią o odrębności płciowej kobiety i mężczyzny, idzie w parze z wstydem seksualnym, ale jego istoty nie stanowi” (tamże, s. 158).

W czym zatem tkwi istota wstydu ciała? Zdaniem Wojtyły, jest nim dążność osoby do ukrycia samych wartości seksualnych ciała i to zwłaszcza w sytuacji, gdy mogłyby one stać się przedmiotem użycia ze strony osoby płci odmienniej. Tutaj autor wprowadza też różnicę płci między mężczyzną i kobietą i stwierdza, że wstyd ciała jest bardziej charakterystyczny dla kobiet. Ciało kobiety jest możliwym przedmiotem użycia dla mężczyzn. Dlatego też kobieta poprzez wstyd ciała dąży do ukrycia wartości seksualnych swojego ciała. Nie oznacza to, że mężczyzna jest pozbawiony wstydu ciała, tym bardziej, że ostatnio wśród kobiet pojawiają się tendencje używania seksualnego i przedmiotowego traktowania ciała męskiego. Jakkolwiek niektóre kobiety w sferze seksualnej przyjmowałyby postawę aktywną, zdaniem Wojtyły obiektywny rozkład sił psychicznych u kobiet i mężczyzn tak przebiega, że kobieta bardziej przeżywa wstyd swojego ciała, niż mężczyzna. Ten ostatni natomiast o wiele bardziej, niż kobieta, wstydzi się swoich przeżyć.

Prowadzi nas to do drugiego przejawu wstydu seksualnego, jakim jest wstyd przeżycia. O ile w przypadku wstydu ciała chodziło o ukrycie wartości seksualnych ciała, o tyle wstyd przeżycia dąży do ukrycia samych przeżyć, jakie pojawiają się w reakcji na ciało osoby płci odmienniej. Ten typ wstydu jest bardziej charakterystyczny dla mężczyzn. Mężczyzna o wiele mniej wstydzi się swojego ciała, natomiast jest bardziej zakłopotany swoją zmysłowością, reaktywnością na ciało kobiety. To jego zmysłowość jest dla niego źródłem wstydu. Jak pisze Wojtyła: „wstydzi się swego sposobu przeżywania wartości seksualnej osób drugiej płci” (tamże, s. 159).

Należy także odróżnić wstyd od wstydlivosti. Ta ostatnia jest stałą skłonnością człowieka do takiego postępowania, które czyniłoby zadość wstydu. Wstydlivość jest zatem pewną cnotą, wartością zapomnianą, którą trzeba odzyskać, jeśli się chce żyć na poziomie godnym osoby. Wojtyła podejmuje się tego zadania i swoją refleksją toruje drogę do ugruntowania wstydlivosti.

Dążność do ukrycia, powiązanie z wnętrzem osoby, wstyd ciała i wstyd przeżycia, wstydlivość – to podstawowe zjawiska związane z doświadczeniem wstydu. Składają się one na pełny krajobraz wstydu, który teraz domaga się interpretacji metafizycznej.



#### 4. Metafizyczna interpretacja wstydu

Stwierdziliśmy już na początku, że stałym punktem odniesienia antropologii Wojtyły jest osoba. Stąd także metafizyka staje się u niego metafizyką osoby. Wstyd, jako fakt antropologiczny, domaga się teraz interpretacji metafizycznej, czyli uchwycenia jego związku z wartością osoby. Jak pisze autor: „W interpretacji tego faktu uwzględniamy całą prawdę o osobie, tj. staramy się określić, jakim ona jest bytem (...). Tylko na tej drodze przeżycie wstydu seksualnego wyjaśnia nam się do końca. Osoba jest w centrum tego przeżycia, a równocześnie ona też stanowi jego fundament” (tamże, s. 160).

Filozof zauważa, że choć bezpośrednim przedmiotem wstydu są wartości seksualne, tak w wymiarze ciała, jak i samego przeżycia, to jednak ostatecznym przedmiotem wstydu zawsze jest osoba. Patrząc z tego personalistycznego punktu widzenia zaczynamy dostrzegać, co jest istotą wstydu: „Chodzi o wykluczenie (...) takiego odniesienia do osoby, które nie godzi się z jej ponad-użytkowym charakterem, nie godzi się z samą «osobowością» jej bytu” (tamże). Wstyd objawia nam samą wartość osoby, jej ponad-użytkowy charakter, a więc to, że nie może ona być nigdy przedmiotem użycia, lecz prawdziwej miłości. Wartości seksualne mają ambiwalentny charakter – z jednej strony mogą torować drogę prawdziwej miłości, z drugiej zaś mogą generować niebezpieczeństwo przedmiotowego użycia. Dlatego też w samej osobie pojawia się dążność do ukrycia owych wartości seksualnych. Pierwszym celem wstydu jest więc podkreślenie wartości osoby i zabezpieczenie jej przed użyciem.

Jednakże taka interpretacja byłaby zbyt minimalistyczna. W parze z powyżej ukazaną negatywną interpretacją wstydu musi iść jego wykładnia pozytywna. Autor pyta nieustannie o przeznaczenie osoby, o warunki jej najpełniejszej realizacji. Przestrzeń największej afirmacji osoba może znaleźć tylko w prawdziwej miłości. Wstyd seksualny zatem ma także sens pozytywny, jakim jest dojście do prawdziwej miłości. Pisze Wojtyła: „W parze z tą ucieczką przed reakcją na same wartości seksualne idzie pragnienie wywołania miłości, czyli jakiejś reakcji na wartość osoby, oraz pragnienie przeżycia miłości w tym samym znaczeniu” (tamże, s. 161). Widać wyraźnie, że wstyd nie jest pruderią, uprzedzeniem do ciała i seksu. Wstyd nie jest też kompulsywną ucieczką przed miłością, lecz przeciwnie – on toruje drogę do prawdziwej miłości, to znaczy takiej, która nie używa seksualności drugiego człowieka, lecz afirmuje wartość drugiej osoby.

Powyższe analizy pokazały nam podwójną celowość wstydu: zabezpieczenie wartości osoby przy równoczesnym jej objawieniu oraz torowanie drogi prawdziwej miłości. Kiedy wydarza się miłość między mężczyzną a kobietą przeżycie wstydu nie znika, ale wzmacnia tę miłość. Na wstyd zespolenia seksualnego mężczyzny i kobiety można popatrzeć od zewnątrz i od wewnątrz – takiego patrzenia domaga się sama struktura osoby. Patrząc od zewnątrz wstyd generuje potrzebę intymności, czyli niewystawiania swojego ciała i swoich przeżyć na widok osób trzecich. Natomiast patrząc od wewnątrz, czyli na to, co się dokonuje w samych partnerach relacji



seksualnej, to zachodzi tutaj ciekawe zjawisko, które Wojtyła określa mianem „absorpcji wstydu przez miłość” (tamże, s. 163).

Na czym polega owo zjawisko? Mogłoby się wydawać, że w prawdziwej miłości wstyd powinien całkowicie zniknąć. Jeśli w opisie fenomenologicznym zauważono pewne pokrewieństwo wstydu z przeżyciem lękowym, to tym bardziej powinno chodzić w miłości o pozbycie się wszelkich przejawów lęku. Byłoby to nawet bardzo chrześcijańskie, wszak „doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4, 18). Wojtyła stwierdza, że w prawdziwej miłości wstyd nie znika, lecz jej pomaga. Posługuje się przy tym terminem absorpcji, czyli wchłonięcia: „Kiedy mówimy o absorpcji wstydu przez miłość, nie znaczy to bynajmniej, że miłość znosi, czy też niszczy wstyd seksualny (...). Słowo «absorpcja» znaczy jedynie, że miłość gruntownie wykorzystuje dla siebie te dane, jakie tkwią w zjawisku wstydu seksualnego; wykorzystuje mianowicie tę proporcję pomiędzy wartością osoby a wartościami *sexus*, jaką wnosi wstyd we wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny jako coś naturalnego, co się przeżywa spontanicznie, co jednak – nie pielęgnowane odpowiednio – może ulec zniszczeniu ze szkodą dla osób i dla ich wzajemnej miłości” (tamże). Widzimy zatem, że wstyd nie jest zaporą dla miłości i życia seksualnego, lecz stanowi swoistą samoobronę osoby przed zejściem na pozycję przedmiotu użycia seksualnego. Wstyd zostaje wchłonięty przez miłość, stale w niej jednak pracuje tak, aby życie seksualne podkreślało wartość osoby, a nie obsuwało się w przedmiotowe zaspokajanie popędu.

Wojtyła podkreśla, że tylko prawdziwa miłość jest w stanie zabsorbować wstyd. O prawdziwej miłości zaś pisze: „Dla miłości istotna jest przede wszystkim afirmacja wartości osoby; opierając się na niej wola podmiotu miłującego dąży do prawdziwego dobra osoby miłowanej, i to dobra pełnego i całkowitego (...). Takie nastawienie woli u osoby miłującej jest całkowicie przeciwne jakiemukolwiek nastawieniu tej woli na używanie” (tamże, s. 164). Prawdziwa miłość nie dąży do użycia drugiej osoby, lecz chce być darem z siebie dla niej. A zatem w relacji seksualnej, która jest wyrazem prawdziwej miłości, nie ma potrzeby wstydu ciała, ani wstydu przeżycia. Zabezpieczająca rola wstydu jest zbędna, gdyż wola osoby miłującej została odpowiednio ukierunkowana i nie dąży do użycia. Miłość absorbuje wstyd i przenika wszystkie przeżycia i odniesienia osoby, także te zmysłowo-seksualne. Jak pisze Wojtyła: „Potrzeba wstydu została wewnętrznie zabsorbowana przez sam fakt dojrzałej miłości do osoby (...). Afirmacja wartości osoby przenika na tyle wszystkie reakcje zmysłowo-uczuciowe nawiązujące do wartości seksualnych, że woli nie zagraża postawa użycia niezgodna z odniesieniem do osoby. Owszem, afirmacja ta udziela się uczuciowości tak, że wartość osoby jest nie tylko abstrakcyjnie rozumiana, ale jest także głęboko odczuwana” (tamże, s. 165).

Analiza metafizyczna wstydu, dokonana przez Wojtyłę, odsłania nam istotę tego zjawiska. Jest to przeżycie właściwe osobie i osobie ma służyć, przede wszystkim poprzez objawienie jej nieredukowalnej wartości. Wstyd wykazuje podwójną celowość: zabezpieczenie przed użyciem osoby i torowanie drogę prawdziwej miłości. W miłości wstyd zostaje przez nią zabsorbowany, tj. sama miłość przejmuje niejako funkcje wstydu, a ze strony drugiego człowieka nie grozi już niebezpieczeństwo użycia.

## 5. Bezwstyd

Z dotychczasowych analiz wynika, że życie osoby jest subtelną konstrukcją różnych elementów, tak uporządkowanych i wzajemnie się warunkujących, by odsłaniać niezbywalną wartość osoby. Kiedy mówimy o wstydzie seksualnym to wszystkie jego przejawy – a więc wstyd ciała i wstyd przeżycia – mają na celu zabezpieczenie wartości osoby i uutorowanie drogi prawdziwej miłości. Kiedy ta ostatnia się pojawia wstyd staje się zbędny i zostaje wchłonięty przez miłość, która jest najlepszym zabezpieczeniem wartości osoby. Tak więc porządek życia osobowego jest porządkiem miłości. W tym miejscu Wojtyła wprowadza zagadnienie bezwstydu jako coś, co burzy cały ten personalistyczny porządek. Jego uwagi na ten temat są wyjątkowo cenne, gdyż i w obecnej kulturze zjawisko bezwstydu występuje nagminnie, jak choćby w postaci pornografii, a mało kto zdaje sobie sprawę z jego zagrożenia.

Analogicznie do rozróżnienia wstydu ciała i wstydu przeżycia, Wojtyła wprowadza rozróżnienie na bezwstyd ciała i bezwstyd przeżyć. I wyjaśnia: „Bezwstydem ciała nazwiemy taki sposób bycia czy postępowania jakiejś konkretnej osoby, w którym wysuwa ona na pierwszy plan samą wartość *sexus* tak dalece, że przesłania istotną wartość osoby”. Z kolei bezwstyd przeżycia „polega na odrzuceniu tej zdrowej dążności do wstydu takich reakcji i takich przeżyć, w których druga osoba okazuje się tylko przedmiotem użycia ze względu na wartości seksualne będące jej własnością” (tamże, s. 168). W przypadku bezwstydu następuje takie uwydatnienie wartości seksualnych, że przesłaniają one samą wartość osoby. Osoba staje się wówczas przedmiotem użycia. Wojtyła zjawisko to określa jako „depersonalizację przez seksualizację” (tamże, s. 170).

Duże znaczenie przy zagadnieniu wstydu i bezwstydu ma ubiór. Choć mody w tym zakresie często się zmieniają, to jednak zawsze stałą jego cechą jest uwydatnianie wartości seksualnej osoby, swoiste podkreślanie męskości i kobiecości. Czy zawsze musi to być bezwstydne? Wojtyła twierdzi, że nie: „Bezwstydne w stroju jest to, co wyraźnie przyczynia się do rozmyślnego przesłonięcia najbardziej istotnej wartości osoby przez wartości seksualne, co «musi» budzić taką reakcję, jakby osoba ta była tylko «możliwym sposobem użycia» ze względu na *sexus*, a nie «możliwym» przedmiotem miłości ze względu na swą wartość osobową” (tamże). Tak więc nie ma nic złego w podkreślaniu męskości i kobiecości przez strój, tak jak trudno samą płciowość i cielesność oceniać negatywnie. Nawet sama nagość nie musi być zawsze bezwstydna, jak choćby u lekarza. Bezwstyd zachodzi tylko wówczas, kiedy celem nagości jest pobudzenie pożądliwości ciała, co grozi możliwością użycia.

Szczególnym przypadkiem bezwstydu jest pornografia. Od razu trzeba zauważyć, że uwagi Wojtyły na ten temat są niezwykle śmiałe i nie noszą w sobie ani odrobiny manichejskiego uprzedzenia. Filozof nie ulega pokusie taniego moralizatorstwa, lecz dąży do gruntownego przebadania zjawiska i podania adekwatnych diagnoz. Przede wszystkim Wojtyła nie obawia się określić pornografii jako sztuki (por. tamże, s. 171). Być może niektórzy uznają to za zbyt pozytywne i aprobujące określenie, ale zdaniem Wojtyły w tym właśnie tkwi jej wielka sugestywność. Sztuka niezwykle silnie oddziałuje

na człowieka. Sam temat ciała ludzkiego, miłości, seksualności jest dla sztuki bardzo atrakcyjny. Z drugiej jednak strony sztuka powinna wykazywać silny związek z prawdą, powinna ona ukazywać prawdę, rzeczywistość. Nie chodzi o to, że ideałem ma być sztuka realistyczna, mimetyczna, lecz o to, że na pewno powołaniem sztuki nie jest sugestywne kreowanie nieprawdy, kłamstwa, co jest właśnie cechą pornografii.

Pornografia chce ukazać współżycie seksualne dwóch osób. Jako sztuka powinna to czynić w ścisłym związku z prawdą. A jaka jest prawda o relacji seksualnej mężczyzny i kobiety? Jest to mianowicie rzeczywistość co najmniej dwuaspektowa: zewnętrznemu zespoleniu ciał towarzyszy wewnętrzne zespolenie woli, która jest nastawiona na dobro drugiej osoby, a nie na jej użycie. Rodzi się pytanie, czy jakikolwiek obraz, film jest w stanie przedstawić tę wewnętrzną stronę relacji seksualnej. Wyklucza to sama intymność relacji między mężczyzną i kobietą. Osoby trzecie nigdy nie będą miały poznawczego i przeżyciowego dostępu do relacji seksualnej dwóch osób, opartej na prawdziwej miłości. Pokazując jedynie zewnętrzny wymiar relacji seksualnej pornografia staje się zatem iluzją, kłamstwem. Godzi w intymność kochających się osób. Jest jaskrawym przejawem bezwstydu, który burzy subtelny porządek miłości osób. Jak pisze Wojtyła: „Pornografia (...) zmierza do wywołania u odbiorcy dzieła przeświadczenia, iż wartość seksualna jest jedyną istotną wartością osoby” (tamże, s. 172). Fałszuje ona prawdę o ludzkiej miłości, redukując tę ostatnią tylko do wymiaru cielesnego i seksualnego, i pomijając wymiar wewnętrzny. Tymczasem miłość to zawsze stosunek dwóch osób, a nie tylko dwóch ciał.

Niestety, w swoich analizach Wojtyła w ogóle nie postawił pytania o celowość pornografii, która jak wiadomo polega na wywołaniu u odbiorcy podniecenia seksualnego. Pornografia zatem nie tylko fałszuje obraz ludzkiej miłości, ale także obliczona jest na wywoływanie postaw i reakcji, które wiążą się z przedmiotowym użyciem drugiego człowieka. Cała siła nośna pornografii zasadza się na tym, że nosi ona prerogatywy artystycznego piękna, które z kolei ma wielką siłę perswazyjną i łatwo zadomawia się w ludzkiej wyobraźni, a w efekcie i w woli, przynosząc postawy utylitarystyczne. To dlatego Wojtyła mówi, że pornografia „nie jest tylko pomyłką, czy błędem, jest tendencją” (tamże).

## **6. Wstyd w teologii ciała**

Problematyka antropologiczna, która stanowiła zasadniczy trzon zainteresowań Karola Wojtyły, była wielokrotnie podejmowana także później, kiedy filozof został papieżem. Najpełniejszym tego wyrazem jest sto dwadzieścia dziewięć katechez, wygłoszonych podczas środowych audiencji generalnych w latach 1979-1984, zebranych następnie w tomie „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Jan Paweł II, 1986). Jan Paweł II porusza w nich problematykę ciała ludzkiego, jego różnych znaczeń i wymiarów, odwołując się głównie do tekstów Pisma Świętego. Refleksja ta przyjmuje więc postać antropologii teologicznej (por. Kupczak, 2004, s. 74), choć papież raczej nie używał tego określenia – o swoim projekcie mówił, że jest to antropologia adekwatna (por. Grabowski, 2004, s. 16).

Na czym polega antropologia adekwatna? Jej znaczenie papież wyjaśnił w pierwszej części katechez. Chodziłoby w niej o taką naukę o człowieku, która stara się „rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie” (Jan Paweł II, 1986, s. 54-55). Cechą istotną papieskiego programu jest poruszanie się jakby w trzech płaszczyznach: biblijnej, teologicznej i filozoficznej. Wyznaczają one trzy etapy antropologii adekwatnej: translację języka biblijnego na język pojęć filozoficznych i teologicznych, następnie fenomenologiczną analizę ludzkich zachowań i przeżyć, i wreszcie hermeneutykę, czyli odkrycie sensu ludzkich zachowań (por. Grabowski, 2006, s. 17-24. Kupczak, 2006, s. 31-32. Radziechowski, 2010, s. 45). Tak pojętą metodę Jan Paweł II zastosował głównie do tekstów genezyjskich z Księgi Rodzaju, mówiących o początkach człowieka.

Jeśli chodzi o zagadnienie wstydu w relacji między mężczyzną i kobietą, to pojawia się ono w kontekście pierwotnej nagości. Biblijna symbolika tej ostatniej jest niezwykle bogata (por. Grabowski, 2003, s. 226-240). W ogóle doświadczenie człowieczeństwa w Biblii ukazane jest jako doświadczenie ciała. Papież dąży do maksymalnego zrekonstruowania przeżyć człowieka, opisanych na kartach Księgi Rodzaju, traktując je jako najbardziej pierwotne doświadczenia człowieka w takim sensie, że „tkwią one stale u korzenia wszystkich ludzkich doświadczeń” (Jan Paweł II, 1986, s. 46).

Nagość i kwestia wstydu występuje w opisie początków człowieka w dwóch tekstach, jednak w całkowicie odmiennych kontekstach. Najpierw jest to Rdz 2, 25: „choć mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu”, a następnie, już po grzechu pierworodnym, Rdz 3, 7: „a wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”. Jan Paweł II stwierdza, że wstyd jawi się tutaj jako „doświadczenie graniczne”. Nie chodzi jednak o jakieś skrajne doświadczenie egzystencjalne, jak w ujęciu K. Jaspersa, lecz dosłownie o granicę. W wyniku bogoodstępstwa zmienia się doświadczenie ciała, w miejsce pierwotnej niewinności pojawia się wstyd. Pojawienie się wstydu jest jakąś ważną cezurą w przeżywaniu swojego ciała i człowieczeństwa. Rdz 2, 25 mówi o stanie świadomości człowieka w stanie sprzed grzechu pierworodnego: „byli nadzy i nie odczuwali nawzajem wstydu”. Jednakże przejście do nowego etapu: „poznali, że są nadzy”, nie jest przejściem z niewiedzy do niewiedzy. Grzech pierworodny przynosi radykalną zmianę doświadczenia ciała tak swojego, jak i drugiej osoby. Jak zauważa papież: „zmiana ta dotyczy w sposób bezpośredni poczucia sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń” (tamże, s. 49), a jej wyrazem będzie pojawienie się wstydu.

Jan Paweł II podkreśla, że pierwotna nieobecność wstydu, ukazana w Rdz 2, 25, nie jest brakiem, czy niedorozwojem. Nie da się jej również określić jako bezwstydu. Słowa: „nie odczuwali nawzajem wstydu” nie wyrażają braku, lecz przeciwnie, pełną integralność w przeżywaniu ciała, pełnię świadomości ciała, pełnię poczucia sensu ciała. Pojawienie się wstydu po grzechu pierworodnym nie będzie zatem, jak mogłoby się wydawać, krokiem naprzód w rozwoju kultury człowieka, przewyciężeniem prymitywnego stanu bezwstydu, lecz utratę owej pierwotnej pełni, jakieś pęknięcie w doświadczeniu ciała. Człowiek w stanie niewinności, zdaniem Jana Pawła II,

dysponował pełnią udziału w widzialności świata oraz pełnym dostępem do rzeczywistości. Także mężczyzna i kobieta byli sobie nawzajem dani w prawdzie tak, że nie istniało niebezpieczeństwo użycia drugiej osoby. Stan niewinności cechował się pełnią międzyosobowej komunikacji do tego stopnia, że stawała się ona „komunią”, której wyrazem było ciało. Jak zauważa papież: „Mężczyzna i kobieta widzą siebie jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia (...). Ich wzajemne widzenie jest nie tylko udziałem w zewnętrznej widzialności świata, ale ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy” (tamże, s. 53). Pierwotna nagość jako nieobecność wstydu nie zna zatem żadnego pęknięcia na to, co duchowe i to, co zmysłowe, tak charakterystyczne dla późniejszej kondycji człowieka. Pełne poczucie sensu ciała, jego wymiaru oblubieńczego, przynosi wolność od przymusu ciała, czyli objawia wewnętrzną wolność człowieka. Stan ten Jan Paweł II określa jako „pierwotnie uszczęśliwiającą absorpcję wstydu przez miłość” (tamże, s. 66).

To wszystko zostaje zakwestionowane w momencie wyboru, jakiego człowiek dokonał przeciw Bogu. W grzechu pierwotnym zostaje unicestwiona przede wszystkim cała ta logika daru i miłości, która składała się na stan pierwotnej niewinności i nieobecności wstydu. Wtedy „otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” (Rdz 3, 7). Zdanie to wskazuje na radykalnie odmienny stan ludzkiej natury. Wraz z grzechem pojawia się wstyd: „Ów wstyd jest jak gdyby pierwszym źródłem ujawnienia się w człowieku – w obojgu: mężczyźnie i kobiecie – tego, co nie pochodzi od Ojca, ale od świata” (tamże, s. 112).

Doświadczenie wstydu przynosi objawienie głębokiej prawdy o człowieku. Przede wszystkim zostaje on wyobcowany z pierwotnej miłości. Jednocześnie do głosu dochodzi lęk przed Bogiem i potrzeba ukrycia się. Jak zauważa Jan Paweł II: „Do istoty wstydu zawsze należy jakiś lęk (...). Czujemy, że chodzi tu o coś głębszego niż sam tylko wstyd ciała połączony ze świeżo uświadomioną jego nagością. Mężczyzna usiłuje wstydem swej nagości pokryć właściwe źródło lęku. Poniekąd wskazuje na skutek, aby nie nazwać po imieniu samej przyczyny” (tamże, s. 112-113). Prawdziwą przyczyną wstydu nie jest zatem samo ciało, ale wyobcowanie z miłości, nieuczestniczenie w darze osoby oraz zaszczepienie w człowieku pożądlivości. Potrzeba zaś ukrycia się oddaje całą bezbronność człowieka wobec świata, zwłaszcza kruchość jego struktury somatycznej. Ten najbardziej ogólny poziom wstydu papież nazywa „wstydem kosmicznym” (tamże, s. 116).

Niejako na tle „wstydu kosmicznego” pojawia się inna jego postać, bardziej już właściwa dla człowieka jako osoby, mianowicie „wstyd immanentny”. Jan Paweł II precyzuje, że chodzi tu o zawstydzenie samym człowieczeństwem, a zwłaszcza swoim wewnętrznym odejściem od bycia obrazem Bożym (por. Kupczak, 2009, s. 183). Dlaczego człowiek wstydzi się swojego człowieczeństwa? Bo boi się utożsamienia ze swoim ciałem, które musiałoby oznaczać jego zredukowanie. Jedność duchowo-cieleśna w stanie pierwotnej niewinności była idealna. Po grzechu pierwotnym została rozbita i odtąd człowiek ma problem z własną tożsamością. Nie jest tylko ciałem i boi się utożsamienia z ciałem. Ciało staje się znakiem swoistego poniżenia człowieka. Dlatego

pojawia się wstyd, czyli konieczność ukrycia ciała, by wyakcentować to, co w człowieku duchowe.

Wstyd przyjmuje następnie postać relacyjną, stając się wstydem seksualnym. Jest to wstyd już nie ciała, ale własnej płciowości ze względu na drugą płć. Mężczyzna i kobieta dążą do odziania swojej nagości i ukrycia przed sobą swych ciał. Wiąże się to z naruszeniem osobowej integracji ciała i narodzinami pożądliwości w człowieku. Papież zwraca uwagę, że dwie kategorie występują łącznie: pożądanie i wstyd. Wstyd istnieje ze względu na pożądanie, pożądanie zaś rodzi wstyd. Jak pisze: „Wstyd posiada znaczenie podwójne: wskazuje na zagrożenie wartości i równocześnie wartość tę wewnątrznie zabezpiecza” (Jan Paweł II, 1986, s. 119-120). Wartością tą zawsze będzie osoba.

Jednak zdaniem papieża wstyd seksualny ma jeszcze głębszy sens. Wskazuje on na niedosyt zjednoczenia między mężczyzną i kobietą, na zachwianie się ich wzajemnej wewnętrznej komunii. „Jak gdyby ciało w swej męskości i kobiecości przestało stanowić niepodważane tworzywo komunii osób, jak gdyby zostało w swojej pierwotnej funkcji zakwestionowane w świadomości mężczyzny i kobiety. Znika owa szczególna prostota i pierwotna czystość przeżycia, która umożliwiła im swoistą pełnię wzajemnego komunikowania siebie” (tamże, s. 121). Pękło to pierwotne komunijne odniesienie się mężczyzny i kobiety, pojawił się brak zawierzenia. Między mężczyzną i kobietą pojawia się niewspółmierność pragnień, niesymetryczność odniesień, zniekształcenie w ich komunikacji – te fenomeny w życiu osobowym odsłania przeżycie wstydu (por. Semen, 2008, s. 72).

Perspektywa katechez Jana Pawła II jest jednakże perspektywą odkupienia. Chrystus jest Odkupicielem człowieka, a zatem pod Jego dzieło odkupienia podlega także ludzka pożądliwość i seksualność. Z papieskich katechez jasno wynika, że podążanie za pożądliwością nie może przynieść człowiekowi spełnienia. Zbyt mocno wpisana jest w nie logika użycia, która radykalnie sprzeciwia się wartości, a w efekcie i szczęściu, osoby. Jezus każe niejako, zdaniem papieża, zatrzymać się „na progu” pożądliwości. Wykładając sens szóstego przykazania dekalogu mówi: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27-28). Tym progiem jest spojrzenie. Ujawnia ono człowieka w całym jego wymiarze wewnętrznym. To ustanowiony przez Jezusa porządek sakramentalny stanie się środkiem do uzdrowienia spojrzenia i wyjścia z logiki pożądania. Sakrament małżeństwa pozwala powrócić do pierwotnego zamysłu Stwórcy, do oblubieńczego sensu ciała.

\*\*\*

Reasumując, należy podkreślić, że wstyd stanowi jedno z ważniejszych i pozytywnych zjawisk w życiu człowieka jako osoby. Wojtyła opisał go najpierw wnikliwym okiem filozofa, a następnie poddał go także refleksji teologicznej. Wstyd przynosi wprawdzie objawienie niezbywalnej wartości osoby i stanowi podstawowe zabezpieczenie osoby przed potraktowaniem przedmiotowym, czyli użyciem. Jednocześnie wstyd toruje drogę prawdziwej miłości. Przyjmując objawicielski charakter Biblii także w aspekcie antropologicznym, Jan Paweł II zauważa, że wstyd pojawił się w wyniku grzechu

pierworodnego, kiedy to zmienił się sens i doświadczenie ludzkiej cielesności i seksualności. Wraz z grzechem pierworodnym nieproporcjonalnie wyostrzyła się w człowieku sfera pożądliwości, która może generować zdegradowanie człowieka z poziomu osoby do poziomu przedmiotu użycia. Można zatem powiedzieć, że wstyd jest elementem wskazującym na dramat człowieka, jego stałe rozdarcie pomiędzy dobrem i złem. Ostatnim jednak słowem tego dramatu jest odkupienie przez Jezusa, który przywraca możliwość takiego przeżywania ciała i seksualności w prawdziwej miłości, że nie zagraża ono już wartości osoby.

### **Bibliografia:**

- Burgos J. M., (2010), *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.
- Crosby J. F., (2007), *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Galarowicz J., (2000), *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Grabowski M., (2003), *Symbol „nagości” w historii upadku: fragment „antropologii adekwatnej”*, (w:) *Wstyd i nagość*, red. M. Grabowski, s. 219-245, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grabowski M., (2004), *W stronę antropologii adekwatnej*, (w:) *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, s. 15-67, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grabowski M., (2006), *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II, (1986), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Kupczak J., (1999), *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków: Wydawnictwo M – Znak.
- Kupczak J., (2004), *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, (w:) *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, s. 69-97, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kupczak J., (2006), *Dar i komunizm. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kupczak J., (2009), *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, (w:) *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, s. 181-191, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Nietzsche F., (2006), *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Radziechowski D., (2010), *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Scheler M., (2008), *Resentyment a moralności*, tłum. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Semen Y., (2008), *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
- Stępień T., (2004), *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, (w:) *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, s. 163-188, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Świtalska M., (2004), *Pozytywna koncepcja wstydu Karola Wojtyły i Maxa Schelera*, (w:) *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, s. 189-215, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wojtyła K., (1991), *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.
- Wojtyła K., (2000), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyła K., (2001), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.