



## Źródła personalistycznej koncepcji płodności

### The Sources of The Personalistic Concept of Fertility

Justyna Horbowska<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Justyna Horbowska, MA, <https://orcid.org/0000-0002-0723-0939>,

Szkoła Doktorska KUL, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Abstrakt:** Płodność człowieka jest pojęciem szerokim, obejmującym ludzką sferę biologiczną, psychiczną i duchową. Może być ona odnoszona do samej prokreacji jako powielania liczby istot albo rozważana w aspekcie ludzkiej struktury bytowej z uwzględnieniem podstawy ontycznej, jaką stanowi dusza. Płodność bywała też ujmowana jako zdolność do przekazywania życia w znaczeniu funkcji ciała organicznego lub elementu duchowego. Wreszcie kwestia płodności była odnoszona do relacji wzajemnych rodziców i ich dzieci, jej rozumienie zostało poszerzone o kontekst transcendencji. Poddanie namysłowi koncepcji płodności ludzkiej, jakie leżały u podstaw personalistycznego ujęcia płodności człowieka stanowi cel tego badania. W związku z tak postawionym celem został sformułowany problem badawczy w postaci pytania: "Jak kształtowało się pojmowanie płodności człowieka jako osoby?" W pracy badawczej posłużono się metodą analizy tekstu i metodą historyzmu. W wyniku badania udało się wyodrębnić i ukazać w zarysie przedfilozoficzne ujmowanie płodności, jak również dotyczące płodności koncepcje starożytne, średniowieczne, nowożytne i współczesne. Z ich przeglądu wynika, że płodność ludzka była rozważana w kontekście płciowości człowieka. Ponadto koncepcjom materialistycznym, wiążącym się z monistyczną wizją człowieka towarzyszyło ujmowanie płodności jako zdolności do rozmnażania, natomiast koncepcje dualistyczne, zakładające obecność pierwiastka duchowego, to jemu przypisywały zdolność ożywiania materialnego ciała. Koncepcja hylomorficzna struktury bytowej człowieka, właściwa filozofii św. Tomasza z Akwinu i uzupełniona o odniesienie do jednostkowego istnienia została ukazana w kontekście ujęcia duszy Arystotelesa, wraz z jego omówieniem prokreacji człowieka jako szczególnego przypadku rozmnażania zwierząt, a następnie uzupełniona o kontekst osobowy w rozumieniu współczesnym. Próba odpowiedzi na pytanie badawcze została udzielona, jednak zagadnienie nie zostało omówione wyczerpująco, co pozostawia pole dla dalszych badań.

**Słowa kluczowe:** płodność, osoba, prokreacja, życie, dusza

**Abstract:** Human fertility is a broad concept, encompassing the human biological, mental, and spiritual spheres. It can be referred to procreation as the multiplication of the number of beings or it can be considered in the aspect of the human ontic structure, taking into account the ontic founds of the soul. Fertility was also understood as the ability to transmit life in the sense of the function of an organic body or a spiritual element. Finally, the issue of fertility was related to the mutual relations of parents and their children, and its understanding was broadened to include the context of transcendence. The purpose of this study is to reflect on the concept of human fertility that underlies the personalistic view of human fertility. In connection with this goal, the research problem was formulated in the form of the question: "What were the origins of the understanding of fertility of a person?" In the research work, the method of text analysis and the method of historicism was used. As a result of the study, it was possible to distinguish and outline the pre-philosophical approach to fertility, as well as ancient, medieval, modern, and contemporary concepts concerning fertility. Their review shows that human fertility was considered in the context of human sexuality. Moreover, the materialistic concepts related to the monistic vision of man were accompanied by the understanding of fertility as the ability to procreate, while the dualistic concepts, assuming the presence of the spiritual element, attributed to it the ability to animate the material body. The hylomorphic concept of the human structure, proper to the philosophy of St. Thomas Aquinas and supplemented with a reference to individual existence was presented in the context of the approach to Aristotle's understanding of the soul, along with his discussion of human procreation as a special case of animal reproduction, and then supplemented with a personal context in the contemporary sense. An attempt was made to answer the research question, but the issue was not discussed exhaustively, which leaves room for further research.

**Keywords:** fertility, person, procreation, life, soul

## Wprowadzenie

Cel badania stanowi ukazanie kształtowania się koncepcji płodności ludzkiej w ujęciu personalistycznym. W związku z tak postawionym celem został sformułowany problem badawczy w postaci pytania: "Jak kształtowało się pojmowanie płodności człowieka w wymiarze osobowym?"

Zagadnienie płodności człowieka może być ujmowane w sposób szeroki stanowiąc przedmiot aktywności badawczej nauk zarówno humanistycznych, jak biologicznych czy społecznych. Płodność może bowiem dotyczyć sfery biologicznej, psychicznej albo duchowej. Wśród wielu koncepcji ludzkiej płodności

w ujęciu filozoficznym szczególnie istotne wydają się te, które płodność definiują jako zdolność do pomnażania gatunku czyli rozrodu<sup>1</sup>, lub jako zdolność do przekazywania życia. Wydaje się, że rozmnażanie jest utożsamiane z przekazywaniem życia tylko w wybranych koncepcjach i pozostaje to w relacji do odpowiadających tymże koncepcjom wizji człowieka. Pojmowanie płodności w wymiarze osobowym wykracza poza akt powstania potomstwa obejmując relacje wzajemne rodziców i ich dzieci i poszerzając jej rozumienie o kontekst transcendencji.

Najstarsze zachowane dzieła literackie odnosząc się do faktu zrodzenia potomstwa ujmują prokreację w kontekście płciowości. Hezjod z Askry w eposie *Teogonia* przedstawił chronologicznie pochodzenie bogów, wśród nich nieba i ziemi, nadając im atrybuty ojcostwa i macierzyństwa i rozpoczynając od „zrodzenia” Chaosu (Kubok, 1998, 24), zaś w eposie *Katalog niewiast* zamieścił historie rodów wywodzących się ze związków śmiertelnych kobiet z bogami. Warto zauważyć, że zjawisko płciowości w mitologii greckiej było ujmowane w kontekście szerszym, niż prokreacja; za kobiece bóstwo była uznawana nie tylko matka–Hera, ale również waleczna Atena ze względu na jej rozważę (Schmidt, 2006, 283). Z kolei w eposie *Gilgamesz* jest mowa o obdarowaniu nieśmiertelnością obojga małżonków i rodziców, aby mogli osiągnąć wieczne szczęście: „Dotychczas człowiekiem był Utnapiszti, odtąd zaprawdę Utnapiszti z żoną nam, bogom podobni”<sup>2</sup>. Również zostawszy nieśmiertelnym Utnapiszti nie pozbył się cech męskich, a jego żona–kobięcych.

## 1. Nauka starożytnych filozofów

W inny sposób kondycja ludzka przedstawiała się przyrodnikom, począwszy od Talesa z Miletu, który wyznając nieśmiertelność przypisywał jej przysługiwanie także ciałom martwym (Laertios, Ks. I Par 24). Przyrodnicy postrzegali życie jako zdolność poruszania się, siłę nierozzerwalną z materią. Z materii miała składać się również dusza utożsamiana z cząstką

rozumną, to jest czymś, co myśli (*nous*) (Tatarkiewicz, 2014, 26), zatem postrzegali człowieka w sposób zgodny z koncepcją monistyczną. Płciowość była przypisana do materii ciała jako fizycznie obecne cechy płciowe uczestnicząc w rodzeniu się nowego życia. Obecność ta wzbudzała refleksję cząstki rozumnej, jednak nie miała odniesienia do bytu. Natomiast filozofów jońskich w kontekście biegunowości płciowej zajmowało zagadnienie obecności w świecie przeciwieństw: u Anaksymandra jako przyczyny rozwoju wynikającego z ich wzajemnego znoszenia się, u Heraklita jako wyrazu przemienności rzeczy (Tatarkiewicz, 2014, 29-32).

Według Parmenidesa do odpowiedniego uformowania ciała miała być potrzebna „właściwa miara” (*condicio*), która powstaje z wymieszania odmiennych potencji (*virtutes*) mężczyzny i kobiety, obecnych we krwi każdego z rodziców. W przeciwnym wypadku–jeśli moce te zwalczyłyby się wzajemnie przy ich złączeniu–ciało zostałoby zniszczone i nie powstałby nowy człowiek. Zdaniem Parmenidesa to oboje rodzice – nie tylko ojciec – mieliby dawać dziecku „nasienie” przyczyniając się na równi do utworzenia go<sup>3</sup>.

Do wyodrębnienia swoistego elementu decydującego o tożsamości człowieka doszło w orfickiej teorii wyjaśniania rzeczywistości. Zgodnie z tą koncepcją boskiemu pochodzeniu jednostkującego i konstytuującego ludzką tożsamość *daimoniona* (wywodzącego się z prochu Tytanów) miała towarzyszyć jego zdolność do przemieszczania się z jednego ciała do innego w momencie narodzin (metempsychoza). Zatem *daimonion* musiał w jakiś sposób dołączać do zrodzanego w procesie rozmnażania ciała. Następnie, po cyklu zabiegów oczyszczających i pokucie, aby zmazać przewiny *daimonion* mógł zostać z owego ciała wyzwolony by dołączyć do boga Dionizosa. Orfizm „pogardza ciałem jako więzieniem i kajdanami duszy” (Reale, 2012, 49) wyraźnie oddzielając i przeciwstawiając element duchowy materialnemu ciału, zatem jest zbliżony z dualistyczną wizją człowieka. W tym ujęciu dusza mogła być interpretowana jako siła ożywiająca ciało gdy poprzez życie ciała będziemy rozumieć jego ruch.

1 Por. *Płodność*, Encyklopedia popularna PWN, 2017, s. 787.

2 Zob. *Gilgamesz*, tłum R. Stiller, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011, s. 86.

3 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd.1-3, Berlin 1951-1952, 28 B 18.

Odmienne od opisywanego przez Atomistów rozumienie miejsca i roli rodziców w zrodzeniu nowego życia przedstawiają również Sokrates, a po nim Platon. W nauczaniu Sokratesa tylko dusza stanowiła „prawdziwego człowieka”, utożsamiał ją ze „świadomym, poznającym i moralnym ja” (Reale, 2012, 228). Platon nawiązując częściowo do teorii orfickiej pojmował człowieka jako sporządzoną przez Demiurga duszę–„wędrującego ducha” niezłączonego trwale z jednym ciałem. Owa dusza platońska nie była zdeterminowana nie tylko płciowo, ale również gatunkowo, skoro mogła wcielać się w organizmy zwierząt. Była substancją „w sobie” („*in se*” zgodnie z terminologią Arystotelesa ze Stagiry)–podmiotem i przyczyną ruchu. Natomiast podział na mężczyzn i kobiety dotyczył ciała: płciowość obecna w ciele ludzkim jako przynależna wyłącznie do świata materialnego stanowiła zjawisko (*epifenomen*) niezbędne w procesie rozmnażania człowieka, a jednak nieistotne dla tożsamości bytowej. Jakkolwiek Platon twierdził, że źle postępujący mężczyzna urodzi się w drugiej generacji kobietą (Reale, 2012, 235), jak również uważał, że kobieta jest istotą pod każdym względem słabszą od mężczyzny (Platon 455D). Zarazem zauważał on, że wśród mężczyzn bywają silniejsi i słabsi, więc również sami mężczyźni różnią się mocą. Choć odmiennosc ról przy prokreacji Platon zdawał się uznawać za oczywistą, to był zwolennikiem równego traktowania mężczyzn i kobiet w każdej z pozostałych dziedzin życia, bo w każdej z rodziców mogła wcielić się dusza; wynikało to, jak się zdaje z braku przywiązywania przez niego znaczenia konkretnemu materialnemu ciału jako przypominającej ostrygę „skorupie” dla duszy. Potrzebę zróżnicowania dostrzegł jedynie w związku rozmnażaniem i opieką nad potomstwem zalecając w dialogu *Państwo*, aby kobiety obejmowały stanowiska państwowe dopiero poczynawszy od wieku czterdziestu lat, gdy mężczyźni mogli ubiegać się o nie już od trzydziestego roku życia.

Do istotowego wymiaru płciowości w ujęciu Platona odnosi się żartobliwie historia opowiedziana przez jednego z uczestników *Uczty*, Arystofanesa. Zgodnie z nią ludzie pierwotnie składali się z dwu połówek i istniały trzy płcie: złożona z samych połówek męskich płeć męska reprezentująca słońce, z samych połówek żeńskich–żeńska, reprezentująca

ziemię oraz z połówki męskiej i żeńskiej–obojnacza, której symbolem był księżyc. Aby osłabić siłę ich wszystkich bogowie podjęli decyzję o ich przecięciu na pół i odtąd każda połówka tęskni za swoją utraconym dopełnieniem, a akt seksualny jest jedyną możliwością ponownego ich połączenia. Historia ta nie nawiązuje do roli mężczyzny i kobiety jako rodziców zapewne dlatego, że Platon odróżniał akt rozmnażania ciała od aktu przekazywania życia: dla Filozofa akt rozmnażania nie był równie istotny, jak akt przekazywania życia dokonujący się za sprawą dołączającej i ożywiającej ciało duszy.

Jeszcze inne ujęcie płodności może zostać wyodrębnione z nauczania Arystotelesa. Jego ujęcie tego zagadnienia pozostaje w związku z pojmowaniem przez niego duszy, a szczególnie z definicją, zgodnie z którą dusza ma stanowić akt pierwszy ciała naturalnego (organicznego) mającego życie w możliwości” (*De anima*. II, 1 [412a 35]). Jednocześnie zagadnienie płodności jako rozmnażania zostało szeroko omówione przez Arystotelesa w kontekście udziału w prokreacji ojca i matki oraz w odniesieniu do zwierząt; poświęcił mu traktat *O rozmnażaniu się zwierząt*. Zawarte w nim obserwacje i wnioski mogą być odniesione także do ludzi, bo Stagiryta zaliczał człowieka w pierwszym rzędzie do zwierząt (istot żywych) i dopiero w drugim członie definicji podawał cechę świadczącą o jego odrębności gatunkowej: rozumność. Dla Stagiryty normę gatunku stanowił samiec, natomiast samica przychodziła na świat z konieczności, „gdy samiec nie jest w stanie opanować materii wskutek swej młodości lub starości, lub innej tego rodzaju przyczyny” (Arystoteles 767 b 8-10). W podziale płci Stagiryta dostrzegał odmiennosc ról występującą podczas zapłodnienia. Zauważał, że samiec od samicy odróżnia się z powodu właściwych im narządzi nazywanych „pierwszorzędnymi” cechami obu płci, jednak nie poprzestawał na różnicy w budowie ciała, ale przyznawał samcowi właściwość przekazywania formy substancjalnej czyli duszy przyszłego potomka podczas, gdy od samicy miała wywodzić się materia jaja płodowego. Stagiryta stwierdzał, że „ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest istotą danego ciała” (Arystoteles 738b 25-27). Ta właściwość miała dotyczyć zwierząt dwupłciowych rodzących zwierzęta

podobne do siebie. Niezdolności do produkowania nasienia miała być wręcz cechą charakteryzującą samiec (Arystoteles 728 a 18-20). Na szczególną uwagę w tej koncepcji, łączącej rozmnażanie z przekazywaniem życia zdaje się zasługiwać to, że do samca miał należeć nie tylko ruch czyli formowanie istoty, ale również czynny udział w samym procesie rodzenia. Samiec miał być bowiem zwierzęciem, które „rodzi w drugim”, kiedy samicy przypadała właściwość „rodzenia w sobie”. Sama odmienność natury męskiej i żeńskiej miała manifestować się już w fazie embrionalnej. Arystoteles dowodził mianowicie, że płodowi żeńskiemu potrzeba więcej czasu, niż męskiemu do tego, by się rozwinął (Arystoteles 775 a 9-22). Determinacja płciowa zatem pojawiała się na etapie jednostkowania poszczególnych przedstawicieli gatunku, konkretnych osób, a nie gatunkowości, czyli formy człowieka. Warto zauważyć, że samą zasadą jednostkowania płciowego u Arystotelesa wydawał się być nie dusza czyli forma, tylko materia nasienia. Zatem płciowość w wykładni Stagiryty nie dotyczyła człowieczeństwa (definiowanego przez rozumność) ale zwierzęcości, materii–biologii. Dusza jako taka nie może tu stanowić zasady determinacji człowieka jako mężczyzny i kobiety. Niemniej jednak, skoro w powstawaniu nowego człowieka nie miały brać udziału całkowicie zunifikowane egzemplarze gatunku, ale indywidualne jestestwa–ten oto mężczyzna i ta oto kobieta–to również potomek winien być jestestwem indywidualnym, więc dusza w procesie rozmnażania pośrednio miała mieć udział również w determinacji płciowości potomka, choć płciowość nie wchodziłaby do struktury duszy pozostając przypadłością.

## 2. Średniowieczne dociekania nad płodnością

W okresie Średniowiecza pojmowanie płodności pozostawało pod wpływem religii chrześcijańskiej, określającej mężczyznę i kobietę w oparciu o opisy dzieła stworzenia, strofy *Pieśni nad Pieśniami* aż po ukazanie w pełni ich osobowego wymiaru w *Nowym Testamencie*. Bowiem odróżnienie płci na

męską i żeńską jest obecne w przekazie biblijnym od samego początku–już w *Księdze Rodzaju* widnieje zapis, że „stworzył Bóg człowieka na swój obraz (...): stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1.27). Zatem od chwili stworzenia mężczyzna i kobieta pozostają całkowicie odmienni–gdyby było inaczej, nie miałyby sensu tworzenie człowieka w dwu osobach. Ponadto dopiero razem–dopełniając się–mężczyzna i kobieta mogą stanowić odniesienie do obrazu Boga. To do obojga: mężczyzny i do kobiety odnoszą się słowa Bożego błogosławieństwa, dotyczące płodności, rodzicielstwa i panowania nad stworzeniami (Rdz 1.28-30). Warto tu odnotować, że przekaz biblijny dotyczący stworzenia zaznacza różnicę płci wyłącznie w odniesieniu do człowieka: Bóg tworząc ludzi uczynił ich mężczyzną i kobietą błogosławiąc ich płodności i nadając im zadania, które mogą zrealizować tylko razem (zaludnianie ziemi i czynienie jej sobie poddaną). Tylko o ludziach zapisano „mężczyzna i kobieta” w perspektywie płodności i prokreacji–brak wzmianki o płci jakiegokolwiek innego gatunku w opisie dzieła stworzenia, choć wiele spośród nich jest zróżnicowanych płciowo. Płeć zatem zdaje się wchodzić w skład cech transcendujących świat zwierząt, zatem świadczących o osobowym charakterze bytu ludzkiego. Do powstawania nowego życia można również odnieść argument z niezbędności mężczyzny i kobiety w realizacji ludzkiego powołania. Napisano bowiem, że „mężczyzna łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”<sup>4</sup>. Aby utworzyć jedną całość, jaka jest konieczna w dziele realizacji ludzkiego powołania, mężczyzna i kobieta winni stanowić niezbędne, wzajemnie dopełniające się części. Zarazem zarówno mężczyzna, jak kobieta, są w chwili prokreacji mają być w pełni ukształtowanymi bytowo osobami, skoro więc płeć warunkuje spełnienie ich powołania, musi być ich cechą fundamentalną, związaną z duszą człowieka. W procesie prokreacji oboje rodzice uczestniczą jako mężczyzna i kobieta w powstawaniu nowego życia, nadawanego przez Boga. W ten sposób płciowości już u zarania została nadana celowość wyrażająca się we wzajemnej miłości, ojcostwie i macierzyństwie, kształtowaniu świata, a wreszcie stawianiu się obrazem Boga w nim.

4 Rdz 2.24.

Św. Augustyn w swoich rozważaniach nad płciowością czerpał z Księgi Rodzaju<sup>5</sup>, niemniej fakt stworzenia mężczyzny i kobiety interpretował w kontekście ich struktury bytowej. Zauważał, że podczas Stworzenia „o człowieku nie powiedziano: według <<rodzaju>>, bo był tylko jeden, z którego również i niewiasta została stworzona. Nie ma bowiem wielu gatunków ludzi (...) aby mówić <<według rodzaju>>, jakoby mówiło się ogólnie, ażeby odróżnić je od innych podobnych i przynależących do jednego początku nasienia” (Augustyn, 1980, 157; Rdz 1, 24-25). W innym miejscu pisze on, że „człowiek wewnętrzny”<sup>6</sup> nie został stworzony przed ciałem człowieka, ale równocześnie zostały stworzone ciało i dusza, a potem zaznacza, że mężczyzna i kobieta różnią się tylko ciałem (Augustyn, 1980, 163). Jednocześnie każdy człowiek ma płęć daną z woli Boga i różnice pomiędzy mężczyzną, a kobietą nie podlegające dyskusji w procesie zradzania potomstwa są jego zdaniem tak trwale przypisane, że nawet po Zmartwychwstaniu człowiek zachowa swoją płęć wraz z ciałem. Bowiem choć „Umysłem, racjonalną inteligencją, kobieta jest równa mężczyźnie, ale pod względem płci tak mu jest cielesnie podporządkowana, jak popęd do działania powinien być podporządkowany kierownictwu rozumu, wyznaczającego właściwą drogę działania” (Augustyn, 1980, 205). Na męskie i kobiece dzielił cnoty, a nawet rozum ludzki miał jego zdaniem stanowić rodzaj związku podobnego do małżeńskiego: rozum kontemplacyjny pełnił w nim rolę męża, a praktyczny – żony (Augustyn, 1980, 63).

Innego zdania był św. Hieronim ze Strydonu. Sądził, że po Zmartwychwstaniu każdy człowiek będzie posiadał ciało mężczyzny, jako doskonalsze od kobiecego lub ciała zbawionych będą bezpłciowe. W komentarzu do *Listu do Efezjan* pisał o różnicy pomiędzy kobietą a mężczyzną, że utrzymuje się tak długo, jak długo kobieta poświęca się macierzyństwu – wówczas różnicę pomiędzy nią, a mężczyzną można przyrównywać do odmienności, jaka zachodzi

pomiędzy ciałem, a duszą. Dopiero gdy w centrum swoich dążeń rozpozna Chrystusa i to jemu, a nie własnemu potomstwu zapragnie służyć, zostanie nazwana mężczyzną i dostąpi podniesienia do stanu męskiego (Hieronimus lib. III, cap. V). Należy tu podkreślić, że wynoszeniu godności mężczyzny w pismach św. Hieronima towarzyszyło jego przesłanie skierowane bezpośrednio do kobiet i dotyczące ich pozostawania w czystości dziewictwa. W *Liście do Eustochium córki Pauli o strzeżeniu dziewictwa* ś. Hieronim ze Strydonu pisał: „Chwałę zaślubiny, chwałę związek małżeński, ale dlatego, że mi rodzi dziewice. (...) Apostoł mówi: *O dziewicach nie mam polecenia od Pana*. Ponieważ i On sam zachowywał czystość nie z rozkazu, lecz z własnej woli” (Hieronim ze Strydonu, 94; I Kor 7,25). Zarazem zachęcając kobiety do pozostawania w dziewictwie ukazywał ponadcielesny wymiar kobiecości. Pisał do Eustochium: „Ewa była w raju dziewicą, a po ubraniu się w skórzane szaty rozpoczęła życie małżeńskie. Twoją krainą jest raj. Zachowuj to, czym się urodziłaś i mów: *Nawróć się duszo do odpoczynku swojego*” (Hieronim ze Strydonu, 93, Ps 114, 7).

Koncepcja płodności Alberta Wielkiego miała ścisły związek z jego propozycją rozwiązania sporu o uniwersalia i nawiązywała do teorii bytu Arystotelesa. Albert Wielki rozróżniał dwie natury: uniwersalną i partykularną. Natura uniwersalna, ogólna, miała służyć gatunkowi, a cel w postaci podtrzymywania tego gatunku miał być główną racją istnienia kobiety. Kobieta przedstawiona jako materia (możliwość) wymagała do wypełnienia swojej potencjalności formy, czyli aktu panowania mężczyzny. W opinii tego filozofa mężczyzną miał kierować rozum – byłby on zatem predystynowany w sposób szczególny do nabywania cnót kardynalnych – gdy kobietą, w sposób właściwy jej miałyby kierować głównie emocje i pożądanie (Uliński, 2001, 70).

Św. Tomasz z Akwinu jako myśliciel chrześcijański czerpał z nauki współczesnego mu Alberta Wielkiego opierając rozważania nad naturą bytu na

5 „Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce zappełnił ciałem. Po czym Jahwe Bóg z żeber, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: 'Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta'. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie doznawali wstydu”, Por. Rdz 2.8-2.25.

6 Tożsamy z duszą ludzką – przyp. aut.

rozważaniach Arystotelesa. W opozycji do awerroizmu uznawał, że każdy człowiek jest wyposażony w indywidualną, przypisaną mu duszę. Odwołując się do teologii dowodził on również związku płodności z duszą ludzką. Rozważania dotyczące ściśle płci duszy lokował w znacznej mierze w kontekście eschatologicznym dowodząc, że płciowość za życia niezbędna przy prokreacji zostanie zachowana po zmartwychwstaniu. Akwinata odnosił się do faktu płodności rozważając nie tylko sam akt rozmnażania i przychodzenia na świat potomstwa, ale również zagadnienie miłości wzajemnej małżonków; zauważał, że człowiek powinien obdarzać miłością jedynie istoty rozumne. Mąż winien miłować żonę swoją, jako że tworzą jedno ciało. Tak więc miłość do żony winna być mocniejsza, natomiast rodzicom należy okazywać większy szacunek (św. Tomasz z Akwinu 16, q.26, a. 5, a.11).

### 3. Nowożytny i współczesny dyskusje na temat płciowości

W czasach nowożytnych aspekt teologiczny analiz filozoficznych dotyczących płodności zastąpiły w znacznej mierze aspekty socjologiczne i biologiczne takie, jak koncepcje filozofujących przyrodników (duszy jako rodzaju materii) i Platona („wędrującego”, niezwiązanego z ciałem ducha). Według Kartezjusza człowiek to *res cogitans*, a więc umysł (którego podmiotem jest mózg); zaś ciało jest bezwładną materią, którą w dowolny sposób posługuje się dusza (umysł). Zatem płciowość właściwa ludzkiemu ciału nie leży u podstaw tożsamości człowieka, ale jest przypadłością, a płodność jest kwestią rozrodu i powstania cielesnego potomstwa. W ten sposób Kartezjusz nawiązał do koncepcji duszy Platona. John Locke wiązał płodność z zagadnieniem rodziny i udziałem obojga rodziców w rozmnażaniu, a potem wychowaniu potomstwa. Zdaniem Locke’a wraz z założeniem rodziny małżonkowie „biorą w posiadanie swoje ciała” aby zrealizować zadanie spłodzenia potomków, a następnie wspólnego ich wychowania, bowiem „Bóg przyznając darowiznę podarował świat jako dobro wspólne rodzajowi ludzkiemu, a nie samemu Adamowi” (Locke, 1992, 323). Immanuel Kant mówiąc o relacji międzyosobowej – co

można odnieść do relacji małżonków – zauważał, że druga osoba to perspektywa skierowana na „mnie”, jest kimś dla mnie, a ja jestem kimś dla niej. Opisywał transcendentale „ja” jako transcendentale wolne. Wykazywał również, że perspektywa pierwszej osoby jest powiązana z odpowiedzialnością w sposób semantyczny. Dostrzegał wymiar osobowy człowieka, jednak skłaniał się ku koncepcji świadomościowej osoby. Myśliciele nowożytni głoszący dualistyczną koncepcję bytu w większości nie zajmowali się zagadnieniem płodności jako należącym ich zdaniem do jedynie wymiaru cielesnego człowieka. W kontekście płodności człowieka warto przywołać ukierunkowane socjologicznie stanowisko Hegla, który zauważał, że dialektyczna opozycja płci manifestuje się w obszarze nie tylko biologicznym, ale również społecznym i etycznym, przy czym kobieta przynależy w wymiarze etycznym do rodziny jako matka wychowująca potomstwo, zaś mężczyzna swoje działania powinien poświęcać służbie dla państwa (narodu)” (Uliński, 2001, 157). Hegel szczególnie podkreślał, że owa powinność macierzyńska kobiety nie powinna być zaburzana uczuciami czy więzią emocjonalną matki z dziećmi, ale powinna być spełniana przez kobietę ze względu na męża jako męża i dziecko jako dziecko. Podobne zawarcia związku małżeńskiego jako służącego realizacji płodności i pomnażaniu liczby obywateli państwa nie powinno poprzedzać uczucie pomiędzy przyszłymi małżonkami. Natomiast mężczyzna nie mając względu na osoby powinien realizować zadania w służbie narodu dla narodu (Hegel, 1969, 26).

### 4. Płodność w ujęciu współczesnego personalizmu

Współczesne ujmowanie płodności zdaje się wynikać z zarysowanych uprzednio stanowisk ujmujących relację do płciowości człowieka jako cechy biologicznej, psychologicznej, socjologicznej czy kulturowej, sposób rozumienia życia i jego przekazywania oraz stosunek do kwestii duszy. Wyróżniane są trzy zasadnicze podejścia do płci człowieka: determinizm biologiczny, konstruktywizm społeczny oraz orientacja personalistyczna. Determinizm biologiczny jako koncepcja monistyczna kładąc nacisk na cielesność człowieka

upatruje w płodności przejawu pomnażania gatunku przy udziale ludzi morfologicznie ukształtowanych jako mężczyzna i jako kobieta – z zachowaniem binarności płciowej. Dusza (umysł) bywa tu redukowana do funkcji biologicznego mózgu, a życie do fizykochemicznego procesu. Zatem w ujęciu wynikającym z determinizmu płciowego płodność jest rozumiana w sposób szczególny jako rozmnażanie, pomnażanie gatunku. Konstruktywizm społeczny opierający się na wizji dualistycznej człowieka w konsekwencji zdaje się postulować oddzielanie płodności człowieka od kwestii definiowania płci rodziców i potomka, zatem w kontekście płodności najistotniejszy w tym ujęciu jest akt powoływania do życia nowej istoty, która sama stanowi o sobie.

W orientacji personalistycznej sposób postrzegania płodności człowieka zdaje się determinować jego charakter osobowy. Poszanowanie godności osobowej dotyczy również sfery płci człowieka. Płodność jest integralnie związana z podstawą bytową człowieka czyli duszą ludzką. W tym kontekście warto przywołać koncepcję duszy św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z nią dusza jest w swej naturze bytem – substancją samodzielnie istniejącą, aczkolwiek niepełną (*substantia incompleta*). Do pełni swego istnienia potrzebuje ciała, ciało więc gatunkuje duszę, jednak gatunkowanie jest pochodną nie tylko od ciała, lecz także od duszy. Zatem nie tylko samo ciało gatunkuje, ale również dusza. Dusza bowiem jest aktem, a akt jest czasowo, bytowo i poznawczo wcześniejszy od możliwości, a zatem dusza – aby była duszą ludzką (a nie anielską) – musi być od początku w relacji do ciała, które ona sobie nie tylko formuje, ale i tworzy, a zatem dusza wraz z ciałem gatunkuje i jednostkuje człowieka, człowiek zaś nie istnieje inaczej, jak na sposób bycia mężczyzną i kobietą. Patrząc na to zagadnienie od strony metafizyki człowieka należy zauważyć, że dusza ludzka nie tylko organizuje materię zdolną do życia, jak pisał Arystoteles, lecz nadaje jej istnienie, jest bowiem nie tylko pierwszym aktem ciała, które ma życie w możliwości, ale pierwszym aktem istnienia człowieka jako bytu. Akt zaś istnienia jest zawsze aktem jednostkowym, jednostkującym. W odróżnieniu od koncepcji Arystotelesa (zgodnie z którą materia miałyby jednostkować formę) św. Tomasz zauważa, że materia gatunkuje formę – duszę.

Natomiast sama dusza będąc pierwszym aktem życia jednostkuje materię – ciało do bycia mężczyzną albo kobietą. Zatem zasada bycia człowiekiem – kobietą, bycia człowiekiem – mężczyzną musi być płciowa. Należy podkreślić, że św. Tomasz z Akwinu opiera swój sposób pojmowania duszy również na traktacie Arystotelesa „O duszy”. Wychodząc od obserwacji Arystotelesa, zgodnie z którą „natura nie czyni niczego na próżno ani nie zaniedbuje niczego, co konieczne” w swoim komentarzu zauważa, że „każdy byt, który ma w sobie jakąś zasadę życia, ma również narządy dostosowane do tej zasady, oraz że części ciała są ze względu na części duszy” (Św. Tomasz z Akwinu 663). Dusza formując ciało, więc jego części, działa tak ponieważ w niej samej są one zdeponowane.

Wolna wola charakteryzująca człowieka jako osobę (Chudy, 2005) sprawia, że również decyzje związane z płciowością ludzką mogą zapadać ponadinstynktownie, a to odróżnia popęd u człowieka od popędu u zwierząt. Jak zauważa K. Wojtyła, zdolność kierowania „popędem podejmuje w ramach miłości oblubieńczej to, co stanowi jego naturalny cel. Popęd bowiem zwrócony jest do istnienia ludzkości, co oznacza zawsze istnienie nowej osoby, dziecka jako owocu miłości mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Wola zwraca się do tego celu i poprzez świadomą jego realizację usiłuje jeszcze rozszerzyć tę twórczą dążność, która jest jej właściwa” (Wojtyła, 2015, 122). Jak z tego wynika, wola charakteryzuje człowieka zawsze jako mężczyznę albo jako kobietę, zatem akt woli ku dobru w przypadku mężczyzny różni się od aktu woli w przypadku kobiety. Źródłem i zasadą istnienia i działania człowieka jako osoby jest dusza, więc płciowość przenika całego człowieka. A. Maryniarczyk ujmuje to następująco: „być osobą to być jednostkowym i niepodzielnym podmiotem (substancją) rozumnej i płciowej natury. Osoba bowiem ludzka realizuje się jako mężczyzna i kobieta” (Maryniarczyk, 2019, 67). Natomiast jeśli byt osobowy jest integralnie złączoną duszą i ciałem, to cały człowiek jawi się jako przeniknięty płciowością: zarówno ciało, jak i aktualizująca je dusza.

Jan Paweł II wielokrotnie odnosił się do płciowości człowieka jako osoby ujmując płciowość jako właściwość osobową człowieka, bowiem „fakt, że kobieta i mężczyzna są osobami, nie zmienia w niczym

faktu, że te osoby są kobietą i mężczyzną” (Wojtyła, 2015, 45) W swojej refleksji nad płciowością Papież odwoływał się do natury ludzkiej jako właściwej każdemu człowiekowi zauważając, że nawet jeśli na skutek choroby czy innej okoliczności rozumność nie manifestuje się w pełni, osoba pozostaje nadal istotą rozumną i w taki sam sposób każdy człowiek jest płciowy, choćby nawet jego płeć nie manifestowała się w pełni na skutek choroby, wypadku czy innej okoliczności. Zatem popęd przenikający całą rzeczywistość człowieka, obecny we wszystkich obszarach jego życia musi stanowić właściwość całego bytu ludzkiego. Jednocześnie K. Wojtyła podkreślał fakt odmienności popędu w przypadku człowieka zauważając, że popęd jest „właściwością bytu ludzkiego, która to właściwość odbija się w działaniu i znajduje w nim swój wyraz” (Wojtyła, 2015, 44). Choć popęd przenika i ogarnia całego człowieka, to nie ma władzy zdeterminowania osoby do podjęcia działania (przeciwnie, niż u zwierząt). Człowiek jest podmiotem i autorem działania w sferze związanej z płciowością, płeć u człowieka wiążąc się z życiem osobowym różni się od płci u zwierząt, ponieważ osoba transcenduje świat zwierząt. Popęd seksualny u człowieka jest „czymś gotowym–stałym i koniecznym, a nie nabytym i przypadkowym”, posiada charakter egzystencjalny, bo jest związany z zaistnieniem człowieka jako osoby, w której „tkwi źródło samostanowienia czyli postępowania refleksyjnego” (Wojtyła, 2015, 46). Również jeśli człowiek jest zdolny do moralności w działaniach związanych z płcią, to znaczy, że płeć nie wiąże się tylko ze sferą biologiczną czy zmysłową, ale przenika wszystkie sfery aktywności człowieka, całego człowieka jako osobę. Osoba posiada uzdolnienia do działania ponad-instynktownego, dzięki czemu może świadomie wybierać środki i świadomie przystosowywać je do celu.

W perspektywie tych refleksji definicja sformułowana przez K. Wojtyłę, zgodnie z którą popęd w odniesieniu do człowieka to „pewien naturalny, wrodzony każdemu człowiekowi kierunek dążności, wedle którego cały jego byt rozwija się od wewnątrz i doskonali” (Wojtyła, 2015, 45) dopuszcza interpretację, w której doskonalenie będzie rozumiane jako

jako wzrastanie w byciu mężczyzną albo w byciu kobietą, skoro popęd wiąże się z płcią człowieka. Ponadto popęd seksualny u kobiety i mężczyzny ma naturalną tendencję do przechodzenia w miłość, natomiast miłość jest związana z życiem całej osoby ludzkiej (Wojtyła, 2015, 47).

Bez kontekstu płodności związanego z płciowością człowiek nie mógłby zaktualizować się do końca jako mężczyzna albo jako kobieta poprzez miłość międzyosobową, której rezultatem jest zrodzenie nowego życia w miłości. Dusza nowonarodzonego człowieka pochodzi wprawdzie bezpośrednio od Boga mocą aktu stworzenia (Gen 2, 7)–zatem nie może powstać na drodze prokreacji–posiada też własny akt bytu, zaś jak pisał św. Tomasz, „to, co posiada *esse* samo przez się, nie może powstawać ani ulegać zniszczeniu inaczej, jak tylko samo przez się”<sup>7</sup>. Z tej samej racji, jak zauważa E. Gilson dusza nie może zacząć istnieć na drodze rodzenia (żadne bowiem stworzenie nie może sprawić aktualnego istnienia), może być tylko stworzona przez Boga. Niemniej jednak dusza ludzka dzieli ten sam akt bytu, który otrzymała od Boga z ciałem, otrzymanym od obojga rodziców: mężczyzny i kobiety jako owoc ich płodności (Gilson, 1965).

Płciowość człowieka jest racją miłości drugiej osoby, miłości międzyosobowej zgodnie ze sformułowaną przez Jana Pawła II normą personalistyczną (w wersji pozytywnej): „Osoba jest takim bytem, że jedynie właściwym do niej odniesieniem jest miłość” (Wojtyła, 2015, 32). Miłość w tym kontekście jest najwyższym przejawem płciowości człowieka. Natomiast A. Sarmiento pisze: „kiedy mówimy o <<humanizacji>> czy <<personalizacji>> seksualności, chcemy wyrazić fakt, iż aktywność płciowa winna być umiejscowiona w kontekście osoby jako bytu ukierunkowanego na dobro i miłość” (Sarmiento, 2002, 25).

Współcześnie można spotkać różne sposoby rozumienia roli płci na gruncie personalizmu. Owa różnorodność wynika z odmienności tradycji personalistycznych. J. M. Murry odwołując się do koncepcji N. Bierdiajewa pojmował płeć jako drogę do odnowy chrześcijaństwa w ujęciu mistycznym, które miałyby polegać na odkrywaniu przez ludzi

7 Summa Theologiae. I, 75, 6.



we własnych sercach więzi pomiędzy nimi a Bogiem, na czerpaniu codziennie nowych sił witalnych dzięki ciągłej odnowie człowieka przez Boga. Aby tego dokonać Murry postulował w swojej pracy „Adam i Ewa” odnowę religii poprzez odnowę wiary w miłość, jaką pojmował poza wymiarem wertrykalnym wyłącznie w płaszczyźnie osobowych relacji pomiędzy dwojgiem ludzi w małżeństwie twierdząc, że wszelkie inne relacje są zawodne i ulegają rozpadowi. Ów autor był radykalny w swojej koncepcji; pozostając w zgodzie z rewolucją protestancką postulował zniesienie celibatu, jak również oponował przeciwko dogmatowi dotyczącemu dziewiczego macierzyństwa Maryi, jednak krytykował również protestancki purytyzm (Coates, 1949, 221-227). Jak dowodził Roger Scruton, osoby odróżnia od reszty przyrody ich odpowiedzialność, a ta cecha jest związana z racjonalnością – byty osobowe są świadome tego, co robią, a więc mogą podjąć aktywność lub jej zaniechać. Miłość do osoby odmiennej płci najpełniej realizuje się w powstaniu nowego życia. Wspólne obdarzanie miłością potomka nie dotyczy

jednak jego cielesności w materialnym aspekcie. R. Scruton sformułował to w następujący sposób: „Kocham moje dziecko jako ucieleśnienie mojego dziecka, a nie ciało” (Scruton, 2009, 275).

Podsumowując, jak wynika z ukazanych dziejów pojmowania płodności człowieka w kontekście płci i prokreacji, u fundamentów ujmowania płodności w personalizmie chrześcijańskim tkwi powiązanie płciowości z podstawą ontyczną ludzkiego bytu osobowego, a tę stanowi dusza ludzka. Kontekst płodności i potomstwa towarzyszący ujęciom płciowości z perspektywy personalistycznej dopełnia akt stwórczy, a zarazem znajduje swoje odbicie w chrześcijańskim ujmowaniu miłości jako jedynego właściwego odniesienia do człowieka jako osoby. Miłość ta realizuje się w relacji międzyosobowej mężczyzny i kobiety, jak również we wzajemnych relacjach obojga rodziców oraz nowonarodzonego dziecka w rodzinie. Szersze odniesienie do kształtowania się pojmowania relacji w rodzinie z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego przekracza ramy tego opracowania ukazując przestrzeń dla dalszych badań.

## Bibliografia

- Arystoteles. (1992). *O duszy*. W: *Dzieła wszystkie*. T.3, przeł. P. Siwek. Warszawa: Wyd. PWN.
- Arystoteles. (1993). *O rodzeniu się zwierząt*. W: *Dzieła wszystkie*. T. 4, przeł. P. Siwek. Warszawa: Wyd. PWN.
- Augustyn. (1980). *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*. Warszawa: Wyd. ATK.
- Coates, J. B. (1949). *The crisis of human person*. London-New York-Toronto: Longmans, Green and co.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd.1-3, Berlin 1951-1952.
- Diogenes Laertios. (1982). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. i opr. I. Krońska. Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Fenomenologia ducha*. T. 2, przeł. A. Landman. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Sanctus Eusebius Hieronymus. *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Ephesios libri tres*. [www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,\\_Hieronymus,\\_Commentariorum\\_In\\_Epistolam\\_Beati\\_Pauli\\_Ad\\_Ephesios\\_Libri\\_Tres,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Commentariorum_In_Epistolam_Beati_Pauli_Ad_Ephesios_Libri_Tres,_MLT.pdf) (dostęp: 20.06.2022)
- Hieronim ze Strydonu, (2010). *Listy*. T.1, wstęp i oprac. M. Ożóg. Kraków: WAM.
- King James Bible online, <https://www.kingjamesbibleonline.org> (dostęp: 30.07.2022)
- Kubok, D. (1998). „Chaos” a „apeiron”. *Folia Philosophica* 16, 21-34.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Reale, G. (2012). *Historia filozofii starożytnej*. T.1, przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Wyd. KUL.
- Sarmiento, A. (2002). *Małżeństwo chrześcijańskie*. przeł. P. Rak. Kraków: Wyd. M.
- Schmidt, J. (2006). *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Katowice: Książnica.
- Scruton, R. (2009). *Pożądanie*. przeł. T. Kuniński. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Gilgamesz*. (2011). przeł. R. Stiller. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Tatarkiewicz, W. (2014). *Historia filozofii*. T.1. Warszawa: Wyd. Naukowe PAN.
- Święty Tomasz z Akwinu. (2018). *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*. przeł. M. Beściak. Kęty: Marek Derewiecki.
- Święty Tomasz z Akwinu. (1967). *Suma Teologiczna*. T.16, przeł. A. Gładzowski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Uliński, M. (2001). *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*. Kraków: Wyd. Aureus.
- Wojtyła, K. (2015). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.