

**Motyw miłości w wybranych  
tekstach literackich  
i innych dziedzinach kultury**

Redakcja:  
Paulina Szymczyk  
Ewelina Chodźko

Lublin 2018

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdecznie podziękowania  
dla zespołu Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje  
oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.**

**Recenzentami niniejszej monografii byli:**

- dr hab. Imelda Chłodna-Bach
- dr hab. Danuta Kowalewska, prof. UMK
- ks. dr hab. Piotr Kroczek, prof. UPJPII
- dr hab. Marek Nalepa, prof. UR
- dr hab. Agnieszka Nęcka
- dr hab. Agata Skąła
- dr Marcin Bajko
- dr Maciej Kokociński
- dr Paweł Kot
- dr Renaty Matysiuk
- dr Wienczysław Niemirowski
- dr Beata Romanek
- dr Piotr Sobolczyk

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:  
Monika Maciąg

Projekt okładki:  
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65932-50-1

Wydawca:  
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.  
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin  
[www.wydawnictwo-tygiel.pl](http://www.wydawnictwo-tygiel.pl)

## Spis treści

|   |     |
|---|-----|
| Ewelina Warumzer<br><i>Motyw miłości w edukacji polonistycznej – analiza programów nauczania w ujęciu porównawczym</i> .....                                | 7   |
| Natalia Poleszak<br><i>Oniologia miłosna w liryce Tadeusza Micińskiego</i> .....  | 16  |
| Joanna Smakulska<br><i>Miłość jako głos przeznaczenia w ujęciu Jamesa Hillmana</i> .....  | 31  |
| Piotr Karpiński<br><i>Porażka erosa w fenomenologii Michela Henry’ego</i> .....   | 43  |
| Aleksandra Urbaniak<br><i>Konceptualizacja miłości w poezji Giambattisty Marina i Jana Andrzeja Morsztyna</i> .....   | 53  |
| Agnieszka Ochenkowska<br><i>Miłość do słowa. Analiza poematu Józefa Morełowskiego pt. „Nowa Polszczyzna” w kontekście oświeceniowej walki o język</i> ..... | 61  |
| Agnieszka Ochenkowska<br><i>Umiłowanie dziejów ojczystych. Józef Morełowski jako autor poematów na temat polskiej historii</i> .....                        | 82  |
| Agnieszka Kowalkiewicz-Kulesza<br><i>Mażeńskie doświadczenia Sary i Abrahama na tle starożytnej kultury judaistycznej</i> ....                              | 97  |
| Wojciech Zarosa<br><i>Małżeństwo i relacje między małżonkami w świetle wyroków gnieźnieńskiego sądu konsystorskiego z przełomu XV i XVI wieku</i> .....     | 106 |
| Aneta Krasieńska<br><i>Miłość małżeńska na łamach „Bluszcza” w latach 1865-1896</i> .....   | 125 |
| Katarzyna Kumor<br><i>Miłość na ekranie. Miłosny repertuar kieleckiego kina „Phenomen” w świetle ogłoszeń „Gazety Kieleckiej” z lat 1918-1926</i> .....     | 137 |

|  |     |
|--|-----|
| Aleksander Sztramski<br><i>Miłość płciowa a seksualne pożądanie w ujęciu wybranych koncepcji filozoficznych i teologicznych</i> .....  | 151 |
| Bożena Leszczyńska<br><i>Zofia i Karol Antoniewiczowie, czyli o miłości silniejszej niż cierpienie i śmierć</i> .....  | 172 |
| Ewelina Kogut<br><i>Prawo do miłości – kiedy miłość stała się sprawą prywatną</i> .....  | 192 |
| Karolina Garbacz<br><i>Miłość do „dzieci ulicy”, jako inspiracja działalności opiekuńczo-wychowawczej i profilaktycznej KKWR</i> .....   | 209 |
| Anna Wilk<br><i>„Nikt, kogo się kocha, nie odchodzi. Miłość to wieczna terażniejszość”. Psychologiczny aspekt miłości na podstawie noweli „List od nieznajomej” Stefana Zweiga</i> ..... | 219 |
| Konrad Kuźma<br><i>Nasze potrzeby – dlaczego tworzymy utwory bazujące na miłości męsko-męskiej?</i> .....  | 228 |
| Maja Perlińska<br><i>Miłość jest ślepa? Analiza dyskursu miłości w kontekście związków między kobietami a mężczyznami odbywającymi kary pozbawienia wolności</i> .....                   | 240 |
| Bernadeta Botwina<br><i>Miłość i związki uczuciowe w ponowoczesności na podstawie opinii młodzieży szkoły średniej</i> .....   | 257 |
| Zofia Ulańska<br><i>Miłość silniejsza niż płęć? Nowe oblicza polskiej literatury LGBT na przykładzie twórczości Natalii Osińskiej i Marcina Szczygielskiego</i> .....                    | 274 |
| Indeks Autorów .....   | 289 |

# Miłość płciowa a seksualne pożądanie w ujęciu wybranych koncepcji filozoficznych i teologicznych

## 1. Wprowadzenie

Miłość seksualna wyróżnia się na tle innych kategorii miłości<sup>2</sup>. Jeżeli miłość przyjacielska, miłość rodzicielska, miłość bliźniego czy miłość do Boga stanowią zasadniczo przedmiot wyraźnej aprobaty, to miłość płciowa wykazuje problematyczny, ambiwalentny charakter, który sprawia, że jej uznanie nie przychodzi łatwo ani bez zastrzeżeń. Sformułowanie problemu wywodzi się od Platona, który wyróżnił i oddzielił cielesne, zwierzęce pożądanie od duchowej, rozumnej miłości. Zdaniem Platona, prawdziwy cel miłości polega na kontemplacji wiecznego piękna i aby go osiągnąć, należy na drodze rozwoju miłości stopniowo wyzwalać się spod niewoli jednostkowej jego formy – potrzeba ostatecznie uwolnić się od pragnienia zjednoczenia cielesnego<sup>3</sup>. W chrześcijaństwie to oskarżenie miłości płciowej o pożądanie zostało wyostrzone. Chrystus przykazuje miłość, lecz zabrania pożądać, i to nie tylko żony swego bliźniego, co godziłoby w nietrudne do zidentyfikowania dobra, jak dobro wspólnoty małżeńskiej czy dobro dzieci, lecz zabrania pożądać w ogóle<sup>4</sup>. Temat oskarżenia miłości płciowej o pożądanie wielokrotnie powracał na dziejową wokandę. Autorzy rozpraw filozoficznych i teologicznych analizujących to zagadnienie najczęściej łączyli w sobie rolę prokuratora i sędziego. W niniejszym rozdziale dokonamy przeglądu wybranych historycznych stanowisk pod kątem tych aspektów doświadczenia seksualnego, na które kierowane było ostrze oskarżenia oraz wskażemy dwa nowsze rozwiązania, które zdają się przełamywać dominujący w toku dziejów pesymizm.

## 2. Oskarżenie ze strony filozofii

### 2.1. Pożądanie w rozumieniu Kanta

Kant sprawę pożądania seksualnego stawia bardziej kategorycznie aniżeli Platon. Jego zdaniem, impuls seksualny nie jest skłonnością, którą człowiek ma do drugiego jako do człowieka, lecz skłonnością wyłącznie do jego płci. Może być wprawdzie dołączony do ludzkiego uczucia i partycypować w jego celach, ale pojmowany w oderwaniu nie jest niczym więcej niż pragnieniem. Pójście za nim oznacza uprzedmiotowienie osoby, której się pragnie. Gdy już posiędzie się na tej drodze osobę jak rzecz, zaspokojenie impulsu seksualnego prowadzi do jej odepchnięcia<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> aleksander.sztramski@gmail.com, Zakład Filozofii Chrześcijańskiej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, www.teologia.umk.pl.

<sup>2</sup> Na temat kategorii miłości zob. Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. Zychowicz J., Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 60-84.

<sup>3</sup> Zob. Platon, *Uczta*, przeł. Witwicki W., PWN, Warszawa 1984, XXIV-XXX.

<sup>4</sup> Zob. Mt 5, 27-28.

<sup>5</sup> Zob. Kant I., *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 156 (27:384).

Doznawanie tego impulsu jest źródłem przeżycia wstydu i powodem, dla którego „surowi moralisci oraz ci, którzy chcą uchodzić za świętych, usiłowali go tłumić i wyzbywać się go”<sup>6</sup>.

Ponieważ pragnienie mężczyzny nie kieruje się ku kobiecie jako człowiekowi, a wyłącznym przedmiotem tego pragnienia jest jej płeć, impuls seksualny stanowi principium poniżenia człowieczeństwa, źródło nierówności płciowej i pohańbienia płci przeciwnej przez jego zaspokojenie. Mężczyźni i kobiety czynią rozmaite wysiłki, by przydawać atrakcji nie swojemu człowieczeństwu, lecz płci, i aby ku niej kierowane były wszelkie działania i pragnienia. W ten sposób człowieczeństwo zostaje złożone w ofierze na ołtarzu płci. Stanowiąc narzędzie zaspokajania pragnień i skłonności doznaje ono hańby. Człowiek wystawia się tym samym na niebezpieczeństwo zrównania ze zwierzęcością<sup>7</sup>.

## 2.2. Socjobiologizm pożądania w koncepcji Schopenhauera

Schopenhauer z kolei, nie wprowadzając ostrego rozróżnienia między pożądaniem a miłością, twierdzi, że miłość seksualna jest jedynie szczególną postacią popędu płciowego: „Niezależnie bowiem od tego, jak zwiewną postać przybiera wszelkie zakochanie, korzenie jego tkwią zawsze w popędzie płciowym, co więcej, jest ono w całości jedynie bliżej określonym, wyszczególnionym, a nawet w najściślejszym sensie zindywidualizowanym popędem płciowym”<sup>8</sup>. Zindywidualizowane do konkretnej osoby uczucie jest wyłącznie złudzeniem generowanym w świadomości człowieka przez popęd płciowy, który sam będąc subiektywną potrzebą, przybiera „bardzo zręcznie maskę obiektywnego podziwu i w ten sposób zwodzi świadomość na manowce; przyroda potrzebuje bowiem do swych celów tego wojennego podstępu”<sup>9</sup>. Popęd ten wywołuje złudzenie namiętności powodowanej szczególnie „harmonią dusz”, podczas gdy w rzeczywistości chodzi wyłącznie o zrodzenie przyszłego człowieka, któremu podporządkowane są wszelkie zabiegi miłosne kobiet i mężczyzn<sup>10</sup>. Miłość płciowa sprowadza się zatem do indywidualnego wyboru przy zaspokajaniu popędu płciowego<sup>11</sup>. Siła, z jaką popęd przejawia się w przebraniu uczucia, począwszy od najbardziej przelotnej skłonności po najgwałtowniejszą namiętność, zależna jest od stopnia zindywidualizowania tego wyboru<sup>12</sup>.

Na tle podanych przez Schopenhauera wyjaśnień wyłania się osobliwy, jeśli nie paradoksalny, charakter miłości płciowej, z którego sam autor nie zdaje w pełni sprawy. Z jednej strony bowiem, jak zauważa, „istotna jest nie tyle miłość wzajemna, ile posiadanie, tj. fizyczna uciecha”<sup>13</sup>. Samo upewnienie się co do wzajemności miłości nie przynosi kochającemu pociechy, jeśli brak fizycznego dopełnienia. Z drugiej zaś strony nie może zaspokoić miłości płciowej podobna „fizyczna uciecha” z jakąkolwiek

<sup>6</sup> Tamże, s. 156 (27:385).

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, ks. IV, *Metafizyka miłości płciowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 754.

<sup>9</sup> Tamże, s. 756.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 780.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 755.

<sup>12</sup> Zob. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 757.

inną osobą, poza aktualnie wybraną. Nie chodzi zatem o to, by „każdy Jaś znalazł swą Małgosię”<sup>14</sup>. Jakkolwiek absurdalny wydawać się może fakt, iż „zakochany oddałby wszystkie skarby świata, by przespać się z daną kobietą – co naprawdę nie da mu więcej niż każda inna przespanka”<sup>15</sup>. Wygląda na to, iż „fizyczna uciecha”, posiadanie osoby w jej ciele, zarazem jest i nie może być spełnieniem miłości płciowej. Sam akt płciowy jest, zdaniem Schopenhauera, przejawem winy samego istnienia<sup>16</sup>, „czynnością, której każdy głęboko się wstydi i wobec tego ją ukrywa, co więcej, przy ujawnieniu jej popada w przerażenie, jakby go przyłapano na zbrodni. Jest to czynność, o której z zimną rozwagą myśli się przeważnie z niechęcią, a w podniosłym nastroju ze wstrętem”<sup>17</sup>. Wstyd ten „z powodu czynności prokreacyjnych rozciąga się nawet na służące mu części [ciała], chociaż, podobnie jak pozostałe, są wszystkim przyrodzone”<sup>18</sup>. Akt płciowy, mimo iż z punktu widzenia gatunku stanowi sprawę zasadniczą, jest „publiczną tajemnicą, o której nigdy i nigdzie nie wolno wyraźnie wspomnieć, ale która jako sprawa podstawowa wszędzie i zawsze rozumie się sama przez się, dlatego też stale jest w myśli wszystkich obecna, a wobec tego natychmiast rozumie się również najlżejszą do niej aluzję”<sup>19</sup>. Filozof przedstawia ideał dobrowolnego stłumienia popędu płciowego, który może nastąpić jedynie na drodze bolesnego gwałtu zadanego przejawiającej się w popędzie woli życia przyszłych pokoleń, i stąd rzadko udaje się to urzeczywistnić. Uwolnienie się od popędu sprawia, że „świadomość odzyskuje bez troskę i radość indywidualnego jedynie istnienia, i to z większą jeszcze mocą”<sup>20</sup>.

### **2.3. Wewnętrzna sprzeczność pożądania w ujęciu Sartre’a**

Jeszcze inaczej sprawę przedstawia Sartre, dla którego seksualność człowieka stanowi podstawową płaszczyznę jego egzystencji w relacji z innymi i nie jest zależna przede wszystkim od jego uwarunkowań psychofizjologicznych<sup>21</sup>. Człowiek odkrywa byt płciowy drugiego oraz swój własny byt płciowy nie w czystym, bezinteresownym rozważaniu na temat jego pierwszorzędnych czy drugorzędnych cech płciowych, lecz w doznanym i przeżyтым pożądaniu lub odczuciu bycia pożądanym<sup>22</sup>. Pożądanie nie jest pragnieniem rozkoszy czy przerwania jakiegoś bólu, które dałoby się zaspokoić jakimkolwiek przedmiotem, podobnie jak głód, przeciwnie, mężczyzna pożąda tej kobiety, kobieta pożąda tego mężczyzny. Nie jest też pragnieniem fizycznego posiadania pożądanego przedmiotu, choć akt seksualny na chwilę uwalnia od pożądania<sup>23</sup>. Jest natomiast pragnieniem ciała, o ile objawia ono świadomość drugiego. Jeszcze ściślej, w pożądaniu osoba staje się „cielesnością w obecności innego po to, aby przywłaszczyć sobie cielesność innego”<sup>24</sup>, przy czym cielesność rozumie on jako

<sup>14</sup> Tamże, s. 755.

<sup>15</sup> Tamże, s. 778.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 805-807.

<sup>17</sup> Tamże, s. 806.

<sup>18</sup> Tamże, s. 807.

<sup>19</sup> Tamże, s. 808.

<sup>20</sup> Tamże, s. 805.

<sup>21</sup> Zob. Sartre J.-P., *Byt i nicość*, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 476-477.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 477.

<sup>23</sup> Zob. tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 482.

„zagęszczenie świadomości” w ciele. Pieszczota, zarówno fizyczna jak i wzrokowa, wyzwala ucieleśnienie osoby: „*Pożądanie wyraża się poprzez pieszczotę, tak jak myśl poprzez język*”<sup>25</sup>. Pożądanie jest usiłowaniem dotknięcia wolnej subiektywności drugiego pod powierzchnią jego ciała, jest dążeniem do posiadania ciała innego, „gdy ono samo jest »posiadane«, to znaczy wtedy, gdy świadomość innego się z nim utożsamia”<sup>26</sup>. Tak rozumiane pożądanie jest wewnętrznie sprzeczne i skazane na niepowodzenie. Doznaje ono porażki z dwóch zasadniczych powodów. Wzajemnemu ucieleśnieniu towarzyszy przyjemność, która nasila się aż po rozkosz i zawłaszcza świadomość, powodując odwrócenie uwagi od ucieleśnienia drugiego i skupienie jej na sobie, stając się przedmiotem refleksji i pragnienia, a tym samym mijając się z celem pożądania. Częściej zdarza się, że świadomość traci z pola widzenia ucieleśnienie drugiego, a zaczyna ją pochłaniać własne ucieleśnienie: „przyjemność pieszczona przekształca się w przyjemność bycia pieszczonym, byt-dla-siebie domaga się, by poczuć w sobie aż do mdłości rozkwit swojego ciała”<sup>27</sup>. Także w tej sytuacji pożądanie mija się ze swym celem. W skrajnych przypadkach postawa ta prowadzi do masochizmu. Drugim powodem porażki pożądania jest fakt, że w naturalny sposób wychodząc od pieszczoty dąży ono ku dalszemu braniu i przywłaszczaniu ciała drugiego, w którym z wypełnionej świadomości cielesności na powrót staje się ono wyzbytym ze świadomości przedmiotem w ręku biorącego. Celem pożądania było uchwycenie cielesności drugiego, a w rękach odnajduje się już jedynie jego ciało. Ta postawa leży z kolei u źródeł sadyzmu<sup>28</sup>. W przekonaniu Sartre’a nie tylko pożądanie, ale i miłość będąca fundamentalną postawą wobec innego w samej swojej strukturze zawiera zasadę własnej destrukcji<sup>29</sup>.

### 3. Oskarżenie ze strony teologii

#### 3.1. Augustyn z Hippony

W chrześcijańskiej refleksji nad kondycją ludzką, również w aspekcie seksualności, istotną rolę odegrał św. Augustyn, którego poglądy przez całe stulecia formowały zarówno myśl, jak i *praxis*, wywierając znaczący wpływ na oficjalną doktrynę oraz przyczyniając się do powstania trudnych do wykorzenia po dziś dzień stereotypów w postrzeganiu sfery płciowej z perspektywy chrześcijaństwa. Świadcstwo swoich poglądów na temat seksualności Augustyn pozostawił w licznych dziełach. W formie całościowego wykładu odnajdujemy je w XIV księdze „Państwa Bożego”<sup>30</sup> oraz w skierowanym przeciwko pelagianom<sup>31</sup> polemicznym traktacie „Małżeństwo i pożąd-

<sup>25</sup> Tamże, s. 484.

<sup>26</sup> Tamże, s. 488.

<sup>27</sup> Tamże, s. 492.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 492-493.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 468-469.

<sup>30</sup> *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, CSEL 40, CCL 47-48, BA 33-37, tłum. pol. *Państwo Boże*, przeł. Kubicki W., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

<sup>31</sup> W osobie ucznia Pelagiusza, bp. Juliana z Eklanum oskarżającego Augustyna o umniejszanie wartości małżeństwa.



liwość<sup>32</sup>. Oba dzieła stanowią późny, dojrzały owoc refleksji biskupa Hippony<sup>33</sup>, która do tego czasu przeszła długą i burzliwą drogę ewolucji: od manicheizmu, przez filozofię neoplatońską, po chrześcijaństwo, gdzie jako biskup i doktor Kościoła stał się Augustyn jednym z pierwszych, a zarazem najważniejszych teoretyków koncepcji pożądliwości<sup>34</sup>.

W przekonaniu Augustyna współzycie w stanie człowieka po grzechu pierwotnym cechuje pożądliwość. Augustyn utożsamia ją z nieposłuszeństwem organów płciowych wobec woli, przez co rozumie on stan, w którym narządem płciowym nie można poruszać na jej rozkaz tak, jak np. ręką czy nogą. Tak rozumiana pożądliwość: nieposłuszeństwo ciała względem woli człowieka w odniesieniu do czynności seksualnych jest znakiem grzechu, świadectwem nieposłuszeństwa człowieka wobec Boga i zarazem karą za grzech nieposłuszeństwa<sup>35</sup>. Dlaczego brak zależności od woli akurat tych czynności człowieka i jego ciała ocenia Augustyn tak negatywnie? Jest przecież wiele czynności i dynamizmów ciała ludzkiego, które pozostają w całkowitej bądź znacznej niezależności od woli, jak choćby krążenie i bicie serca, oddychanie, dynamika snu oraz mnogość innych, które najczęściej uchodzą naszej uwadze. Z jakiego powodu cień pada właśnie na dynamizm prowadzący do aktu płciowego? Według Augustyna przesądza o tym doświadczenie wstydu. Pożądliwość jest racją, dla której człowiek wstydzi się aktu płciowego i nie waży się na spełnianie go w obecności innych osób, mimo iż jego cel – zrodzenie potomstwa – jest szlachetny. Człowiek wstydzi się nie tylko aktu spełnionego niemoralnie: gwałtu, cudzołóstwa, nierządu, ale wstydzi się również uczciwie spełnianego aktu małżeńskiego<sup>36</sup>, a to oznacza, że zło tkwić musi w samym sposobie spełnienia aktu, w jego przebiegu, skoro – jak zauważył Cynceron, którego opinię przywołuje Augustyn – to, co dobre, pragnie rozgłosu, chce być umieszczone w świetle<sup>37</sup>:

„Bo komuż to nie jest wiadome, co się odbywa między małżonkami, żeby się dzieci rodziły? Iżby się to właśnie odbywało okazale, wśród licznego zgromadzenia, pojmuje się żonę. Lecz gdy się już odbywa sama ta rzecz, z której się dzieci rodzą, nie wolno nikomu być świadkiem tego, nawet starszym dzieciom, jeśli już są. Tak więc rzecz ta dobrze zdziałana, pragnie dojść do wiadomości wszystkich przez umysł, a nie przez oczy

<sup>32</sup> *De nuptiis et concupiscentia*, PL 44, 413-474, CSEL 42, BA 23, tłum. pol. *Małżeństwo i pożądliwość* (księga I), przeł. Kościelniak K. [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Eckmann A. (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 343-390.

<sup>33</sup> Oba teksty pozostają w bliskości czasowej: XIV księga *De civitate Dei* datowana jest na rok 418, a *De nuptiis et concupiscentia* na lata 419/420, a więc na ok. dziesięć lat przed śmiercią Augustyna.

<sup>34</sup> Zob. Miles M. R., *Augustine on the Body*, Scholars Press, Missoula 1979. Zob. także Bonner G. I., *Libido and Concupiscentia in St. Augustine*, *Studia Patristica*, 6 (1962), s. 303-314. Por. Nisula T., *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Brill, Leiden 2012.

<sup>35</sup> Zob. *Państwo Boże*, XIV, r. 17. Por. *Małżeństwo i pożądliwość*, I, 6.7.

<sup>36</sup> Zob. *Państwo Boże*, XIV, r. 18.

<sup>37</sup> Zob. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, 2, 26, 64 [w:] Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres Cynceroński*. PWN, Warszawa 1977.

ludzkie. Skąd to pochodzi, jeśli nie stąd, że, co z natury godziwe jest, tak się odbywa, że razem z tym jest i to, co za karę jest zawstydzające?”<sup>38</sup>

Chociaż Augustyn nie ogranicza skutków pierwotnego upadku wyłącznie do pojawienia się pożądliwości ciała i przyznaje, że wraz z pierwszym grzechem również inne gwałtowne namiętności wymknęły się spod kontroli rozumu i raz po raz usurpują sobie władzę nad człowiekiem, jak np. gniew, który wykracza poza ramy sprawiedliwości, w ogólności zaś ułomność dotknęła całej gniewliwej i pożądliwej części duszy, to jednak pożądliwość cielesna wyróżnia się przez jej wyjątkowe zawładnięcie ciałem i uniezależnienie od woli, które stają się jawne w przeżyciu wstydu:

„Tymczasem lubieżność tak zdołała zniewolić niejako rodne części ciała i swemu prawu je poddać, że niezdolne są one do poruszenia się, jeśli jej, tj. lubieżności, brak i dopóki ona nie powstanie czy sama z siebie, czy też przez coś pobudzona. To właśnie pobudza wstyd, tu leży przyczyna, dla której unikamy wzroku ludzkiego. Gdy człowiek nawet niesprawiedliwie wywiera gniew swój na drugim człowieku, łatwiej znosi obecność całego mnóstwa ludzi patrzących na to, niż obecność jednego świadka, gdy spełnia nawet godziwie uczynek małżeński ze swą żoną”<sup>39</sup>.

Oprócz relatywnej autonomii sfery płciowej względem woli problemem dla Augustyna jest również doświadczenie owładnięcia człowieka przez namiętność w chwili dojścia we współżyciu do punktu ostatecznego, kiedy „cała prawie przytomność i niby czujność myśli zostaje pogrążona”<sup>40</sup>. W przeżyciu tym upatruje on świadectwo ponizającego ograniczenia używania rozumu na rzecz ogarnięcia osoby przez dochodzącą do kulminacji rozkosz. Stąd i negatywna ocena przyjemności towarzyszącej spełnianiu aktu<sup>41</sup>.

Oba doznania świadczą o względnym wyłączeniu dynamizmu płciowego spod władzy umysłu. Augustyn wyraża przekonanie, iż człowiek miłujący mądrość, gdyby tylko mógł, wolałby rodzić potomstwo z pominięciem tej cielesnej namiętności, ciesząc się doskonałym posłuszeństwem ciała względem swej rozumnej woli<sup>42</sup>. Tak też jawi się Augustynowi ideał współżycia przed pierwotnym upadkiem człowieka. Spekulując na temat jego kształtu wysuwa cztery możliwości:

„Pierwsi ludzie albo współżyli ze sobą za każdym razem, gdy budził się w nich popęd, albo panowali nad nim, gdy takie współżycie nie było konieczne (dla rodzenia dzieci), albo libido pojawiało się w nich na rozkaz woli, wtedy kiedy rozum uznał współżycie za konieczne, albo

<sup>38</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, r. 18. Por. *Małżeństwo i pożądliwość*, I, 22.24. Por. także *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, 1, 16, 33.

<sup>39</sup> Tenże, *Państwo Boże*, XIV, r. 19.

<sup>40</sup> Tamże, XIV, r. 16.

<sup>41</sup> Zob. *Małżeństwo i pożądliwość*, I, 15.17.

<sup>42</sup> „Któż spośród miłośników mądrości i świętej rozkoszy, wiodący życie małżeńskie, lecz wedle upomnienia apostoelskiego: »umiejący naczynie swe trzymać w świętobliwości i uczciwości, nie w chorobie żądzdy, jako i poganie, którzy nie znają Boga«, nie wolałby, gdyby mógł, płodzić dzieci bez tej lubieżności; iżby też nawet w tym obowiązku posiewania płodu swego tak posłusznie umysłowi jego służyły te członki, które na ten cel stworzone zostały, jako inne członki służą swoim celom, biorąc pobudkę z nakazu woli rozumnej, nie zaś z płomienia lubieżności”, Tamże.

wreszcie nie było w nich żadnego libido, a organami płciowymi posługiwali się wedle swej woli, tak jak człowiek posługuje się rękami i nogami<sup>43</sup>.

Spośród nich dwie pierwsze – każdorazowe uleganie popędowi albo konieczność hamowania go – odrzuca zdecydowanie jako nieodpowiadające godności i szczęściu, jakimi cieszyli się pierwsi ludzie<sup>44</sup>. Z pozostałych dwóch możliwości Augustyn wybiera ostatnią – brak jakiegokolwiek popędu i doskonałą powolność organów płciowych – jako najbardziej odpowiednią i zapewniającą najwyższy pokój<sup>45</sup>, choć nie wyklucza całkowicie możliwości trzeciej, o ile wzbudzanemu w taki sposób popędowi nie towarzyszyłoby przeżycie wstydu, co dla Augustyna równoznaczne jest z tym, że popęd takowy ani nie wyprzedzałby, ani nie stanowił przeszkody, ani nie przekraczał nakazu woli (*per talem concupiscentiam carnis, quae nec praeveniret nec tardaret nec excederet imperium voluntatis*), której wyłącznym zamiarem byłoby zrodzenie potomstwa<sup>46</sup>.

Poglądom Augustyna, przy całym jego dążeniu do ocalenia realizmu współzycia płciowego w stanie natury poprzedzającym upadek, trzeba zarzucić w pierwszym rzędzie brak realizmu w odniesieniu do fizjologii ludzkiego ciała. Zauważmy, że wymaganie uzależnienia posługiwania się organami płciowymi od decyzji woli dotyczy w głównej mierze mężczyzny i nie uwzględnia dostępnej nam dzisiaj wiedzy na temat anatomicznej struktury jego narządu rodowego, który – w odróżnieniu od ręki czy nogi – nie jest zbudowany z tkanki mięśniowej. Chybione są zatem wszystkie przytoczone przez Augustyna przykłady umiejętności poruszania różnymi częściami ciała, również te, do których zdolni są tylko nieliczni<sup>47</sup>, ponieważ we wszystkich tych przypadkach w grę wchodzi mięśnie. W przypadku kobiety przemiana cielesna związana z pragnieniem współzycia nie jest tak naoczna jak u mężczyzny, pozostaje niemalże ukryta i nie ma decydującego wpływu na samą zdolność do cielesnego zjednoczenia, a przeciż to u niej przeżycie wstydu zwykle silniej się ujawnia. Czy zatem może stanowić, jak chce tego Augustyn, zasadniczą pobudkę tego doświadczenia?

Twierdzeniu, że wstyd związany ze spełnianiem aktu małżeńskiego, który przejawia się w dążeniu do wykluczenia wszelkich zewnętrznych obserwatorów, świadczy dostatecznie o złu, jakie naznacza sam sposób odbywania tego aktu, wypada przeciwstawić naturalne czynności człowieka związane z ekskrecją, których wstydy się on równie silnie, chociaż służą dobremu celowi, a mimo to w sposobie ich dokonywania nie doszukuje się zła. Co więcej, ci sami małżonkowie, którzy współżycie nie odczuwają już wstydu przed sobą nawzajem, będą nadal wzdragać się przed koniecznością oglądania drugiego podczas jego czynności wydalniczych.

Wydaje się zatem, że problemem jest tu mocno zawężona koncepcja wstydu. W ujęciu Augustyna jest to doświadczenie jednoznacznie negatywne, świadczące

<sup>43</sup> Tenże, *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, 1, 17, 34, cyt. za: Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 364.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, 1, 17, 35.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zob. *Państwo Boże*, XIV, r. 24.

o jakimś zasadniczym nieuporządkowaniu sytuacji, w której się zjawia. Brak u tego Ojca Kościoła rozpoznania pozytywnych aspektów wstydu, który w przypadku zjednoczenia kobiety i mężczyzny chroni intymność wspólnie dokonywanego aktu. Brakuje mu obserwacji, którą w XX wieku poczyni Franciszek Sawicki, wzmiankując wstyd osoby „przyłapanej” na modlitwie, a więc na czynności ze wszech miar dobrej<sup>48</sup>, czy Dietrich von Hildebrand, gdy wyróżnia „nieporównanie głębszy i gruntownie szlachetny wstyd” mężczyzny, który wzbrania się przed wyjawieniem wobec obcych swoich najbardziej subtelnych i głębokich uczuć<sup>49</sup>. Brak też u Augustyna rozróżnienia wstydu polegającego na dążeniu do usunięciu zewnętrznych obserwatorów aktu od wstydu istniejącego pomiędzy samymi aktorami zjednoczenia. W opinii Hildebranda, „nie można popełnić większego błędu niż tłumaczyć tendencję do ukrywania seksualności jako wyłącznie, lub nawet głównie, wysiłku tajenia czegoś haniebnego czy szpetnego”<sup>50</sup>.

Dalsze spekulacje autora na temat pierwotnego sposobu prokreacji następczą kolejnych trudności, prowadząc de facto do nierozwiązalnych z punktu widzenia ludzkiej fizjologii aporii. Sugeruje mianowicie, iż mężczyzna decyzją woli poruszałby swoim narządem płciowym, oddając nasienie i doprowadzając do poczęcia bez konieczności defloracji kobiety<sup>51</sup>. Kształt współżycia przed upadkiem, jaki wyłania się z pism Augustyna, bardziej niż upragniony i uszczęśliwiający pokój serca, ową *summa tranquillitas*<sup>52</sup>, przywołuje na myśl grozę rozpowszechnionych w czasach najnowszych technik zapłodnienia pozaustrojowego i chyba nie jest zupełnie pozbawione podstaw przypuszczenie, że znalazłyby one w oczach Augustyna przynajmniej częściowe uznanie, gdyby już wówczas mógł wziąć je pod uwagę.

Zauważmy, że w koncepcji Augustyna pojawia się trudna do obrony niespójność. Z jednej strony, pożądlivość jest dla niego pragnieniem rozkoszy cielesnych, z drugiej zaś strony, jako dynamizm ciała, niekiedy się temu pragnieniu opiera:

„Tymczasem nawet sami miłośnicy tej rozkoszy nie zawsze, gdy chcą, mogą się podniecić czy to do spółkowania małżeńskiego, czy to do sprośnej nieczystości, gdy znów niekiedy natrętnie przybywa owo poruszenie, gdy go najmniej potrzeba, a znów niekiedy naraz opuszcza dyszącego z żądz i gdy w duszy pożądlivość płonie, ziębnie w ciele; w taki to dziwny sposób nie tylko woli rodzenia, lecz i rozpustnej żądz żądza służyć nie chce. Częstokroć cała się przeciwi umysłowi, który ją

<sup>48</sup> Zob. Sawicki F., *Fenomenologia wstydlivości. Z problemów moralności seksualnej*, Wrocław 1986, s. 14-17.

<sup>49</sup> Hildebrand D. von, *In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity*, Hildebrand Press, Steubenville 2017, s. 4, przyp. 2.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> „(...) skiniem woli poruszałby się owe członki tak samo jak i inne, i bez żadnej owej powabnej gorącej podniety. lecz ze spokojem umysłu i ciała, nie naruszając dziewiczej całości, udzielałby się małżonek łonu swej małżonki. Bo przeto, że nie możemy mieć dowodu na to z doświadczenia, nie powinniśmy nie wierzyć, iżby wtedy, gdy owe części ciała nie byłyby poruszone przez ogień namiętności, lecz z rozmysłu, w miarę potrzeby używane, to by nie mogło wówczas tak dobrze wnikać nasienie męskie w łono małżonki bez naruszenia całości dziewiczej, jak teraz bez naruszenia teje całości wypływa z łona dziewiczego krew miesięczkowego czyszczenia. Tą samą drogą wnikać by mogło nasienie, którą wychodzi to czyszczenie”, *Państwo Boże*, XIV, r. 26.

<sup>52</sup> Tenże, *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, 1, 17, 35.

chce powściągnąć; niekiedy znów sama ze sobą skłócona i sprzeczna, wzrusza duszę, nie wzrusza ciała”<sup>53</sup>.

Autor poprawnie opisuje sam fenomen i właściwie rozróżnia poruszenie w duszy, ów złożony dynamizm pragnienia oraz chcenia, od poruszenia w ciele, tj. pewnej dyspozycji ciała umożliwiającej jego realizację, jednakże posługując się w całym toku wywodu oboma znaczeniami pożądlivosti nie ustrzegł, jak się wydaje, swojego rozumowania przed ekwiwokacją. Widać to również na innym miejscu, gdy w pożądlivosti upatruje źródła intencji ubezdzielnienia aktu, aborcji czy dzieciobójstwa<sup>54</sup>. Oczywiście trudno oskarżać o to niepoddający się woli dynamizm ciała.

Niewątpliwie Augustyn pozostaje wnikliwym obserwatorem złożonej dynamiki pożądania. Sygnalizuje istnienie rozmaitych zjawisk związanych z domeną kontaktów seksualnych człowieka, nawet jeśli nie dostarcza satysfakcjonujących nas interpretacji tych fenomenów.

### **3.2. Tomasz z Akwinu**

Wyraźną zmianę optyki odnotowujemy w antropologii św. Tomasza z Akwinu. W przekonaniu Akwinaty zmysłowa władza pożądawcza (*vis concupiscibilis*), za sprawą której człowiek pragnie dobra przyjemnego, kierując się ku niemu jako celowi, jest uzdolnieniem naturalnym, przyrodzonym, a nic co naturalne nie może być grzechem czy złem. Mówiąc w tym kontekście o pożądlivosti, nie należy pod tym pojęciem rozumieć ani owej władzy pożądawczej, ani jakiegokolwiek sprawności w znaczeniu pozytywnym, lecz swoiste wybrakowanie obecne w niższych władzach człowieka, prowadzące do nieuporządkowanego pożądania, biorące się stąd, iż z pragnienia zostają zdjęte wodze rozumu, których utrzymanie nie pozwalałoby na niepohamowane lgnięcie do tego, co stanowi jego przedmiot<sup>55</sup>. Poddając krytyce zmysłowość, Tomasz nie ma na myśli zmysłowości w tej mierze, w jakiej człowiek dzieli ją ze światem zwierzęcym – ta bowiem jest w analogicznym sensie przyrodzona i dobra – lecz raczej w tej mierze, w jakiej zmysłowość ludzka różni się od zwierzęcej poprzez jej stosunek do rozumu i woli<sup>56</sup>, a ściślej mówiąc przez możliwość wyswobodzenia spod ograniczeń, którym winna ze strony rozumu i woli podlegać.

Takie postawienie sprawy przez Akwinatę pozwala zachować to, co naturalne w dynamizmie pożądania, w szczególności zaś całą przyrodzoną fizjologię ciała i płci. Dlatego, w odróżnieniu od Augustyna, cielesna strona współżycia w stanie pierwotnej niewinności nie jest dla niego tak problematyczna. Stwierdza mianowicie, iż zjednoczenie płciowe kobiety i mężczyzny już wówczas nie mogłoby się dokonać bez defloracji kobiety<sup>57</sup>. To nie fakt naruszenia integralności cielesnej kobiety jest tym, co różni akt płciowy w stanie po upadku od aktu dokonywanego w stanie pierwotnej niewinności, lecz naruszenie integralności umysłu, o ile nawet przy godziwym jego spełnianiu rozum zostaje pochłonięty przez gwałtowną przyjemność<sup>58</sup>. W stanie

<sup>53</sup> Tenże, *Państwo Boże*, XIV, r. 16.

<sup>54</sup> Por. *Małżeństwo i pożądlivosc*, I, 15.17.

<sup>55</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 2, d. 30, q. 1, a. 3, ad 2.

<sup>56</sup> Zob. *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 2, ad 1.

<sup>57</sup> „in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu”, *Super Sent.*, lib. 2, d. 20, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>58</sup> Zob. *Super Sent.*, lib. 2, d. 20, q. 1, a. 2, ad 1.

pierwotnej niewinności na mocy szczególnej łaski sprawiedliwości pierwotnej popęd zmysłowy byłby doskonale podległy rozumowi, a w konsekwencji akt małżeński rozdziłby w człowieku jeszcze większą rozkosz zmysłową aniżeli obecnie<sup>59</sup>. Zadaniem rozumu nie jest bowiem zmniejszanie rozkoszy w zmyśle, ale czuwanie, by siła pożądliwa nie Ignęła do rozkoszy nieumiarkowanie, tj. poza wyznaczoną rozumem miarą. Tomasz wyjaśnia swoje stanowisko przez odwołanie do innego rodzaju przyjemności, która w jego teorii jest do pewnego stopnia pokrewna przyjemności seksualnej, a mianowicie przyjemności czerpanej z jedzenia. Człowiek umiarkowany odczuwa nie mniejszą rozkosz ze spożywania pokarmu niż człowiek łakomy, lecz jego przywiązanie do tego rodzaju rozkoszy jest mniejsze. Tomasz występuje tu w roli adwokata przekonañ Augustyna, choć de facto dokonuje zmiany sensu jego wypowiedzi:

„I taki sens mają słowa Augustyna: nie wykluczają one ze stanu niewinności wielkości rozkoszy, a tylko ogień żądy i niepokój duszy. Dlatego też powściągliwość w stanie niewinności nie byłaby godną pochwały. W obecnym stanie chwali się ją nie z powodu braku płodności, ale z powodu wyrugowania nieokiełzanej żądy. Wówczas zaś byłaby płodność bez żądy”<sup>60</sup>.

Tomasz, jak widać, daleki jest od gardzenia przyjemnościami zmysłowymi. Co więcej, w pogardzie rozkoszą dostrzega poważną wadę moralną:

„Natura wyposażyła w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka. Dlatego porządek naturalny domaga się, by człowiek używał tych przyjemności według miary ich konieczności dla zachowania człowieka jako jednostki lub jako gatunku. Kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury, a to jest grzechem. I na tym polega niewrażliwość jako wada”<sup>61</sup>.

Tym, co zdecydowanie różni Tomasza i Augustyna, jest postrzeganie wartości przyjemności. W przekonaniu Akwinaty przyjemność w ogólności towarzyszy czynnościom naturalnym. Najsilniejsze przyjemności towarzyszą czynnościom najbardziej naturalnym, do których zalicza on te, które służą zachowaniu życia jednostkowego (przyjmowanie pokarmu) i gatunkowego (zjednoczenie płciowe). Organem zmysłowym obu czynności jest, zdaniem Tomasza, dotyk<sup>62</sup>.

Problemem nie jest ani sama intensywność odczuwanej przyjemności<sup>63</sup>, ani też fakt, że osoba doznająca przyjemności seksualnej jest przez nią pochłonięta w sposób

<sup>59</sup> Zob. tenże, *S. Th.* I, q. 98, a. 2, ad 3.

<sup>60</sup> *S. Th.* I, q. 98, a. 2, ad 3.

<sup>61</sup> *S. Th.* II-II, q. 142, a. 1, co. Por. *S. Th.* II-II, q. 153, a. 3, ad 3.

<sup>62</sup> Zob. *S. Th.* II-II, q. 141, a. 4, co.

<sup>63</sup> „(...) miarą w cnotach nie jest ilość, lecz zgodność ze zdrowym rozumem. Dlatego obfitość rozkoszy odczuwanej w akcie płciowym dokonany zgodnie z wymogami rozumu nie przekracza miary wymaganej przez cnotę”, *S. Th.* II-II, q. 153, a. 2, ad 2.

ograniczający rozumowanie<sup>64</sup>, ale występująca u ludzi możliwość związania z tą przyjemnością takiego nastawienia wewnętrznego, które uczyni z niej nadrzędny przedmiot dążeń z pogwałceniem właściwie rozpoznanego porządku dóbr. Jak trafnie ujął to Thomas Petri: „Właśnie dlatego, że rozum nie jest w stanie miarkować doświadczenia przyjemności w chwili spełniania czynności seksualnej, akt rozumu musi być cnotliwy zanim jeszcze zostanie przerwany przez współżycie”<sup>65</sup>. Aktywność seksualna człowieka winna być podporządkowana cnotom roztropności i umiarkowania, a w obrębie tej ostatniej cnotom czystości i wstydlivosti.

„Przyjemności płciowe są gwałtowniejsze i bardziej paraliżują rozum niż przyjemności jedzenia. Dlatego bardziej potrzebne tu jest oczyszczenie i okiełznanie, bo jeśli się im pofolguje, siła pożądania jeszcze bardziej wzmacnia się, a moc ducha słabnie”<sup>66</sup>. Nieskrępowane niczym przyjemności płciowe „najbardziej rozluźniają ducha”<sup>67</sup>. Zbytne przywiązanie do rozkoszy cielesnych sprawia, że człowiek traci upodobanie w przyjemnościach duchowych, co więcej, „raczej nimi się brzydzi i ich się lęka”<sup>68</sup>.

Przy zachowaniu porządku, który wyznacza rozum, akt płciowy nie tylko może być spełniany bez grzechu<sup>69</sup>, nie tylko może być uznawany za dobry i zasługujący, ale – z racji swego sakramentalnego przyporządkowania miłości Chrystusa i Kościoła – pomiędzy małżonkami chrześcijańskimi może uchodzić za święty (*non solum bonus sed etiam sanctus dicitur*)<sup>70</sup>.

Akt spełniany zgodnie z prawym rozumem, to nie tylko ten, któremu przyświeca wyłączny zamiar prokreacyjny. W przypadku Akwinaty mamy do czynienia z pewnym postępowaniem wobec poglądów Augustyna. Obok zamiaru prokreacji pojawia się pojęcie powinności małżeńskiej, jako drugiego celu współżycia:

„Dobra małżeństwa jako stałe jego przymioty, czynią je godziwym i świętym, a jako przedmioty uczynkowej intencji sprawiają, że akt małżeński jest godziwy. Godziwość tę zawdzięcza tym dwóm dobrom, które odnoszą się do niego. Dlatego spółkowanie małżonków celem zrodzenia potomstwa lub wzajemnego oddania powinności małżeńskiej, jak tego wymaga «wierność» – jest całkowicie wolne od grzechu”<sup>71</sup>.

Powinność małżeńska, oznaczająca przekazanie drugiemu prawa do własnego ciała, jest pojęciem o proveniencji prawniczej, ale, jak argumentuje Petri<sup>72</sup>, stanowi

<sup>64</sup> „To, że rozum równocześnie z przeżywaniem przyjemności płciowych nie może swobodnie myśleć o rzeczach ducha, wcale nie dowodzi, by akt płciowy był sprzeczny z cnotą. Jest bowiem regułą, że nie jest czymś niecnotliwym danie rozumowi przerwy w pracy myślowej, by zająć się jakąś inną rozsądną czynnością; w przeciwnym bowiem razie sen byłby czymś niecnotliwym”, tamże.

<sup>65</sup> Petri T., *Aquinas and the Theology of the Body. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press, Washington 2016, s. 258.

<sup>66</sup> *S. Th.* II-II, q. 151, a. 3, ad 2.

<sup>67</sup> *S. Th.* II-II, q. 153, a. 1, ad 1.

<sup>68</sup> *S. Th.* II-II, q. 153, a. 5, co.

<sup>69</sup> Zob. *S. Th.* II-II, q. 153, a. 2. Por. *Suppl.* q. 49, a. 5, co. Por. *Super Sent.*, lib. 4, d. 31, q. 2, a. 2, co.

<sup>70</sup> *Suppl.* q. 49, a. 4, co. Por. *Super Sent.*, lib. 4, d. 31, q. 2, a. 1, co.

<sup>71</sup> *Suppl.* q. 49, a. 5, co. Por. *Super Sent.*, lib. 4, d. 31, q. 2, a. 2, co.

<sup>72</sup> Petri T., dz. cyt., s. 303.

średniowieczną intuicję, która przygotowała teologię daru i koncepcję oblubieńczego sensu ciała sformułowane przez Jana Pawła II.

Powiedzieliśmy, że Tomasz wiąże przyjemność seksualną ze zmysłem dotyku. To przyporządkowanie nie tłumaczy jednak szczególnego charakteru przyjemności seksualnej: faktu iż przyjemność dotyku jako przyjemność seksualna zależy tak ściśle od dotykanego przedmiotu, od wyjątkowości tego przedmiotu, który nie daje się zastąpić innym. Nie tylko nie daje się wywołać przyjemności seksualnej w ścisłym sensie przez dotyk innym przedmiotem imitującym dotyk przez pożądaną osobę, ale nie da się też wytłumaczyć owej gwałtowności, która cechuje przyjemność seksualną i wyróżnia ją na tle innych przyjemności cielesnych. Teorię Akwinaty charakteryzuje niedostateczne ujęcie istoty przyjemności seksualnej.

Tendencję do przyrównywania przyjemności płciowej do innych przyjemności o charakterze zmysłowym, towarzyszących zaspokajaniu głodu czy pragnienia, którą Akwinata przejął od Augustyna, ostrej krytyce poddaje Dietrich von Hildebrand. Wymiar płciowy cechuje się głębią, jakiej brak pozostałym potrzebom cielesnym. Przekraczanie miary w ich zaspokajaniu, choć bez wątplenia stanowi grzech, jest jednak w swojej negatywnej wartości dość powierzchowne<sup>73</sup>. Tymczasem do sfery seksualnej człowiek przywiązuje nieporównanie większą wagę moralną w porównaniu do pozostałych potrzeb ciała. „Uleganie pożądaniu seksualnemu dla niego samego plugawi człowieka w sposób, w jaki obzarstwo, dajmy na to, nigdy nie będzie w stanie”<sup>74</sup>. Stąd też właściwa sferze seksualnej cnota czystości sytuuje się w hierarchii cnót znacznie wyżej niż umiarkowanie<sup>75</sup>.

#### 4. Współczesne przełomy

Przyglądając się przywołanym ujęciom miłości seksualnej, można zauważyć wspólne, powracające wątki, stanowiące poniekąd węzłowe problemy, które stoją za wyraźną dozą pesymizmu w ocenie tego fenomenu. Są nimi bez wątpienia: doświadczenie wstydu seksualnego, mimowolny charakter przemian cielesnych i działań człowieka związanych ze sferą erotyczną oraz kwestia niejednoznaczności przedmiotu miłości płciowej – pytanie o to, czy w ten sposób kochamy drugiego jako osobę czy jako rzecz? Na tle tego historycznego defetyzmu wobec miłości płciowej niektóre współczesne stanowiska odznaczają się zdecydowaną przełomowością, dostarczając istotnych, a niekiedy radykalnych reinterpretacji pojęć i przekonań z nią związanych.

##### 4.1. Wojtyły aksjologiczna koncepcja pożądlivosti

Zalicza się do nich koncepcja Karola Wojtyły, który w nowym świetle podejmuje zagadnienie wstydu seksualnego i na tej podstawie dochodzi do wypracowania oryginalnego i przekonującego ujęcia pożądlivosti i pożądania, które niezmiennie stanowią przedmiot kontestacji ze strony chrześcijaństwa. Ujęcie to wypada określić mianem aksjologicznego, jako że odwołuje się do stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wartością osoby oraz wartościami seksualnymi w szerokim spektrum kontaktów

<sup>73</sup> Zob. Hildebrand D. von, *In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity*, Hildebrand Press, Steubenville 2017, s. 1-2.

<sup>74</sup> Tamże, s. 3.

<sup>75</sup> Hildebrand D. von, *Edukacja seksualna: zagadnienia podstawowe I* [w:] Hildebrand D. von, Marra W. A., *Seksedukacja*, Wydawnictwo ANTYK, Komorów 2011, s. 18.



międzyludzkich o zabarwieniu płciowym. Wojtyła w swoich rozważaniach filozoficznych obficie czerpał z Kanta, dziedzicząc po nim zwłaszcza wysoką estymę dla wartości osoby ludzkiej<sup>76</sup>, tym jednak, co umożliwiło mu przewyciężenie kantowskiego negatywnego spojrzenia na ludzką seksualność, były analizy fenomenu wstydu dokonane przez takich myślicieli jak Scheler i Sawicki<sup>77</sup>. Przeczytamy u niego:

„Czym jest wstyd? (...) Z dokonywanych współcześnie analiz wstydu – zwłaszcza wstydu »seksualnego« – trzeba wnioskować o szczególnej złożoności tego podstawowego przeżycia, w którym wyraża się człowiek jako osoba we właściwej sobie strukturze. W przeżyciu wstydu człowiek doświadcza lęku wobec »drugiego ja« – tak więc np. kobieta wobec mężczyzny – a jest to lęk o własne »ja«; człowiek niejako »odruchowo« wyraża tymże samym przeżyciem potrzebę afirmacji swego »ja«: akceptacji na miarę istotnej dla niego wartości. Wyraża zaś równocześnie na wewnątrz: w sobie samym, i na zewnątrz: wobec »drugiego«. Można zatem powiedzieć, iż wstyd jest przeżyciem wielorako złożonym także i w tym znaczeniu, że oddalając niejako człowieka od człowieka (kobietę od mężczyzny), szuka równocześnie osobowego ich zbliżenia, ustanawiając dla niego właściwą płaszczyznę i »poziomę«<sup>78</sup>.

Racją pojawienia się przeżycia wstydu nie jest, jak wyjaśniał Augustyn, mimowolny charakter przemian ciała podlegającego pobudzeniu seksualnemu. Jest nią natomiast zagrożenie redukcyjnym postrzeganiem własnej osoby w świadomości drugiego, które sprowadzałoby ją wyłącznie do poziomu przedmiotu możliwego seksualnego zaspokojenia, z pominięciem wszystkich innych dziedzin konstytuujących wartość osoby. W konsekwencji także seksualność w stanie pierwotnej niewinności, której specyfika została przez autora Księgi Rodzaju opisana przy pomocy obrazu bytowania kobiety i mężczyzny poza granicą wstydu<sup>79</sup>, nie polegała, jak chciał tego Augustyn, na zupełnej zależności organów płciowych od woli, lecz raczej na braku wewnętrznego przeciwstawienia pomiędzy tym, co duchowe, a tym co zmysłowe, pomiędzy tym, co po ludzku osobowe, a tym, co seksualne:

„»Nie odczuwali nawzajem wstydu« – może w tej relacji oznaczać (...) tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co »widzialnie« kobiece i męskie, poprzez którą konstytuuje się »osobowa intymność« wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości. Owej pełni »zewnętrznej« widzialności, o której

<sup>76</sup> Zob. Waldstein M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2012, s. 52-90.

<sup>77</sup> Por. Sztramski A., „*Omnia nuda et aperta*” – *Franciszka Sawickiego fenomenologiczne analizy wstydlivosti i ich rola w twórczości filozoficzno-teologicznej i literackiej Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, w: Halkiewicz-Sojak G., Komorowska A., Łuczak B., Sokulski M. (red.), *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 81-98.

<sup>78</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 49-50.

<sup>79</sup> Por. Sztramski A., *Poza granicą wstydu – biblijne optimum seksualności* [w:] Pawlik-Kwaśniewska W., Dźwinel D. (red.), *Literackie i artystyczne konteksty miłości i erotyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, s. 44-54.

stanowi nagość »fizyczna« (jeśli można tak powiedzieć), odpowiada »wewnętrzna« pełnia widzenia człowieka (...). Nagość oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się »czysta« wartość człowieka jako mężczyzny i kobiety, »czysta« wartość ciała i płci»<sup>80</sup>.

Pożądanie w rozumieniu biblijnym nabiera w ten sposób swoistego znaczenia, uwydatniając nade wszystko moment etyczny: moment naruszenia wartości: „»Pożądanie« jest jakby zawodem zgotowanym w sercu ludzkim temu odwiecznemu wezwaniu mężczyzny i kobiety, jakie zostało objawione w tajemnicy stworzenia: wezwaniu do osobowej komunii poprzez wzajemny dar»<sup>81</sup>. Nie utożsamia się ono z odwieczną wzajemną fascynacją kobiecością i męskością, która prowadzi do ich spotkania, włączając w to także spotkanie cielesne, lecz oznacza pewnego rodzaju redukcję, redukcję intencjonalną, tzn. pewnego rodzaju ograniczenie czy zamknięcie horyzontu myśli i serca:

„Czymś innym bowiem jest świadomość, że w całym tym bogactwie wartości, w jakim pojawia się dla człowieka-mężczyzny drugi człowiek właśnie przez swą kobiecość, tkwi zarazem wartość seksualna, poniekąd sama cielesna płciowość tego człowieka, a czymś innym sprowadzenie (czyli właśnie: »redukcja«) całego tego osobowego bogactwa kobiecości do tej jednej wartości, do samej płciowości jako przedmiotu możliwego zaspokojenia własnej płciowości»<sup>82</sup>.

Autor przenosi tym samym akcent z fizjologii ciała (*vide* Augustyn), z zewnętrznego wymiaru aktu płciowego (*vide* Schopenhauer) na serce człowieka, na świat jego postaw, myśli i wewnętrznych decyzji, w którym rozgrywa się wartościowanie przedmiotów znajdujących się w polu jego świadomości<sup>83</sup>. Kluczowe staje się pytanie, w jaki sposób bytują dla mnie w aspekcie seksualnym inne osoby? Czy pozostają one podmiotami wezwania i fascynacji osobowej, czy może zjawiają się w polu widzenia, a następnie również w polu zamiarów oraz działania jako przedmioty możliwego zaspokojenia potrzeby seksualnej, które usiłuję osiągnąć aktem biblijnie rozumianego pożądania? Aktem, który z początku jest całkowicie wewnętrzny i wyraża się samym patrzeniem, w którym jednakowoż dokonuje się podmiotowo jednostronna zmiana samej intencjonalności bytowania drugiego człowieka<sup>84</sup>.

Wojtyła zdaje się w tym miejscu podzielać zarówno obawy Kanta, jak i obawy niektórych współczesnych feministek, które słusznie podnoszą sprzeciw wobec rozmaitych form uprzedmiotowienia<sup>85</sup>. Niemniej krytyczna ocena pożądlivosti jako obecnej w człowieku skłonności do intencjonalnej redukcji drugiej osoby do przedmiotu możliwego zaspokojenia płciowego oraz pożądania jako aktu tej skłonności nie prowadzi go do zakwestionowania całego dynamizmu seksualnego zmierzającego

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 52-53.

<sup>81</sup> Tamże, s. 160.

<sup>82</sup> Tamże, s. 161.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 162.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 164.

<sup>85</sup> Por. Langton R., *Seksualny solipsyzm*, przeł. Musiał M., *Analiza i Egzystencja*, 30 (2015), s. 22-48.

ostatecznie do cielesnego zjednoczenia mężczyzny i kobiety. Przeciwnie, mając świadomość, że każdorazowe spotkanie płci ma swoje źródło w odwiecznej fascynacji męskością i kobiecością, którą cechuje osobowo-komunijny profil wzajemnych odniesień i która tylko w takim układzie znajduje swoje spełnienie, Wojtyła podkreśla rolę pełnej i dojrzałej spontaniczności<sup>86</sup>. Spontaniczność reakcji zmysłowości – a wraz z nią leżącego u jej podłoża popędu płciowego – na pojawienie się w czymś w polu uwagi drugiego człowieka w jego seksualnej kondycji sama z siebie nie musi budzić zastrzeżeń. Odruchowe skupienie się na wartościach seksualnych związanych z drugim człowiekiem w normalnych warunkach świadczy jedynie o szczególnej, a przy tym całkiem naturalnej intencjonalności poznawczej. Może się z tym zresztą wiązać cała paleta reakcji uczuciowych, od szlachetnego upodobania po dogłębne wzruszenie<sup>87</sup>. Dopiero wówczas, gdy w ślad za tak zacieśnionym horyzontem poznawczym pójdzie wola, gdy osoba zdecyduje o odnoszeniu się do drugiego wedle zredukowanej w ten sposób skali wartości, w szczególności zaś, gdy dokona świadomego wykluczenia pozostałych wymiarów osobowej konstytucji człowieka, wtedy pożądanie nabiera charakteru czysto zmysłowego pożądania, które nie odpowiada godności osoby ludzkiej i winno stać się przedmiotem moralnego oskarżenia<sup>88</sup>. Wtedy też wzajemne bytowanie osób zstępuje z poziomu osobowo-komunijnego i przybiera niedopuszczalny w tej sferze charakter utylitarny<sup>89</sup>.

Przyjęcie przedstawionego rozumienia pożądliwości pozwala nie tylko ocalić fizjologiczny dynamizm płciowości czy spontaniczność reakcji zmysłowości, lecz także odsłania właściwy sens Chrystusowego zastrzeżenia wysuniętego pod adresem pożądania i przezwyciężenia stereotypów ciążyących nad chrześcijańską antropologią i wynikającą z niej moralnością płciową. Zdaniem Wojtyły, w spojrzeniu chrześcijańskim chodzi o afirmację ciała jako pola wyrazu osoby, o włączenie go w pełnię osobowej godności podmiotu ludzkiego:

„Natomiast – domyślając do końca sens wypowiedzi z Mt 5, 27-28 – musimy stwierdzić, że zawarty w niej sąd nad »pożądaniem« jako aktem pożądliwości ciała zawiera w sobie nie negację, ale raczej afirmację ciała jako tego, co wraz z duchem stanowi o ontycznej podmiotowości człowieka i co uczestniczy w jego osobowej godności. Tak więc sąd nad pożądliwością ciała ma znaczenie zasadniczo różne od tego, jakie może zakładać manichejska ontologia ciała i jakie z kolei musi z niej wynikać”<sup>90</sup>.

W konsekwencji nie należy również słów Chrystusa rozumieć jako oskarżenia ludzkiego serca, lecz raczej jako wezwanie do podejmowania stałego wysiłku dociągania do pełni wartości, jaką realnie przedstawia cielesny i płciowy wymiar człowieka. Osoba jest – wedle sformułowanej przez Wojtyłę normy personalistycznej – takim bytem i takim dobrem, że „właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej

<sup>86</sup> Zob. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 192-194.

<sup>87</sup> Zob. tamże, s. 194.

<sup>88</sup> Zob. tamże, s. 164.

<sup>89</sup> Zob. tamże, s. 172.

<sup>90</sup> Tamże, s. 180.

stanowi tylko miłość<sup>91</sup>. Zasada ta znajduje szczególne zastosowanie w dziedzinie seksualnej, której zagraża niedowartościowanie czysto zmysłowego pożądania. Do tego konieczny staje się wysiłek kształtowania właściwie rozumianej cnoty czystości i opanowania:

„Podstawowym warunkiem opanowania w dziedzinie seksualnej jest to, aby uznanie wyższości osoby nad *sexus* mogło dojść do głosu wówczas, gdy zmysłowość, a także (pośrednio) uczuciowość reagują przede wszystkim na wartości seksualne. Można by tutaj mówić o jakiejś implantacji wartości osoby wśród przeżycia, które intensywnie zajmuje całą świadomość wartościami *sexus*. To pierwszy krok na drodze realizacji czystości: powściągliwość, podporządkowana tak pojętej obiektywizacji potrzebna jest po to, aby wśród wartości, za którymi opowiadają się zmysły, mogła dotrzeć do świadomości wartość osoby, za którą opowiada się rozum<sup>92</sup>.”

## 4.2. Pożądanie w ujęciu Rogera Scrutona

Istotnej reinterpretacji przedstawionych dotąd poglądów na temat pożądania i miłości płciowej dostarcza praca Rogera Scrutona<sup>93</sup>. W punkcie jej wyjścia stoi analiza istoty przyjemności seksualnej. Autor zauważa, że przyjemność seksualna ma zasadniczo charakter intencjonalny, tzn. jest ściśle związana ze złożonym zespołem myśli dotyczących tego, co się dzieje i kto jest przedmiotem tego, co się dzieje, a nie doznaniowy, tzn. wynikający z fizycznego wrażenia wywołanego w ciele w oderwaniu od źródła i okoliczności jego powstania. Przykładowo odczucie seksualnej przyjemności czyjegoś dotyku zależy istotnie od rozpoznania osoby dotykającego oraz jego intencji. Analogiczny pod względem wywołanego na skórze wrażenia fizycznego dotyk pozbawiony intencji zabarwionej seksualnie pozostanie obojętny, natomiast odkrycie, że autorem pieszczoty seksualnej jest osoba postronna, w normalnym przypadku zamiast przyjemności wywoła wstręt. Oczywiście komponent wrażeniowy związany ściślej z tzw. strefami erogennymi odgrywa znaczącą rolę, zwłaszcza w dalszym przebiegu cielesnego zbliżenia, jednak sam z siebie pozostaje niewystarczający dla ukonstytuowania seksualnej przyjemności (doprowadzenie ciała do orgazmu w rezultacie gwałtu nigdy nie przełoży się na rozkosz wykorzystanej osoby).

Odkrycie intencjonalnej struktury przyjemności seksualnej jest brzemienne w skutki dla całej koncepcji erotyzmu, a w szczególności dla teorii pożądania. Najistotniejszym wyróżnikiem pożądania jest, zdaniem Scrutona, pobudzenie<sup>94</sup>. Stan pobudzenia pojawia się w rezultacie rozpoznania i aprobowanej odpowiedzi na komunikowaną intencję zainteresowania seksualnego. Przejawiając zainteresowanie o charakterze seksualnym, tym, ku czemu się kierujemy, nie jest ciało rozumiane jako przedmiot, bryła o konkretnych właściwościach fizycznych lub organizm o określonych cechach anatomicznych, lecz ucieleśnienie osoby, świadomość, która przejawia

---

<sup>91</sup> Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 42.

<sup>92</sup> Tamże, s. 176. Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 195-233.

<sup>93</sup> Scruton R., *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. Kuniński T., Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.

<sup>94</sup> Zob. tamże, s. 113.

się w ciele. Szukamy przejawów świadomego życia osoby na powierzchni jej ciała, usiłujemy wywołać na powierzchni jej ciała jej pierwszoosobową perspektywę. Jesteśmy przy tym wrażliwi na każdy sygnał odwzajemnienia intencji, wyczekujemy aprobującego spojrzenia, uśmiechu.

Cechą szczególną intencjonalności pobudzenia jest jej epistemiczny charakter. Cieleśna pieszczota płynąca z pożądania różni się od pieszczoty wyrażającej troskę dążeniem do eksploracji. Zarysowuje ona kształt ciała. Przy całej swojej łagodności celem jej pozostaje nie tyle chęć okazania wsparcia, lecz wypełnienie powierzchni ciała drugiej osoby świadomością zainteresowania jej ucieleśnieniem<sup>95</sup>. Także drugi najważniejszy sposób wyrażania seksualnego zainteresowania: spojrzenie zawiera w sobie rodzaj epistemicznego elementu, elementu wyczekiwania i odkrywania, dlatego twarz jako podstawowy wyraziciel świadomości posiada tak istotną rolę we wzajemnym komunikowaniu pożądania. Intencjonalność pobudzenia jest zatem odpowiedzią na drugą osobę, opiera się na odsłanianiu i odkrywaniu oraz zakłada wzajemne i obopólne potęgowanie wspólnego doświadczenia ucieleśnienia.

Obok ucieleśnienia konstytutywną cechą intencjonalności pożądania jest jej ujednostkawiający charakter. Ucieleśniona osoba będąca przedmiotem pożądania seksualnego nie może zostać zastąpiona przez jakąkolwiek inną, która byłaby „równie dobra”, co zasadniczo różni pożądanie od innych pragnień cielesnych. Głód daje się zaspokoić dowolnym pożywieniem. Nawet wyszukane pragnienie określonego dania usatysfakcjonuje dowolny egzemplarz złożony z przepisanych składników. Inaczej jest w przypadku pożądania płciowego, choć nie jest ono pozbawione pewnego napięcia:

„W pierwszym poruszeniu pożądania zawiera się paradoks: ciało drugiej osoby jest interesujące, ponieważ jest przykładem czegoś rodzajowo cielesnego. Z drugiej strony, skupienie się na nim zakłada, że właśnie nie ma takiego charakteru, ponieważ w rzeczywistości jest wyjątkowe, niemożliwe do zastąpienia i jest jedynym przedmiotem obecnego uczucia. Jest to kolejny aspekt napięcia, jakie jest obecne w naszym intencjonalnym rozumieniu ucieleśnienia”<sup>96</sup>.

Biorąc pod uwagę zorientowane na ucieleśnienie drugiej osoby oraz z istoty ujednostkawiającą intencjonalność pożądania Scruton stawia tezę o jego osobowym celu. Właściwym, normalnym przedmiotem pożądania nie jest ciało, czy płeć, jak sądził Kant, lecz człowiek, osoba w swoim ujednostkawiającym ucieleśnieniu<sup>97</sup>.

Koncepcja brytyjskiego filozofa wprowadza radykalną zmianę w spojrzeniu na rolę tego, co w dynamizmie pożądania mimowolne. Dla Augustyna częściowe unie zależenie funkcjonowania człowieka w wymiarze płciowym od jego woli stanowiło raczej istnienie przeżycia wstydu i świadectwo poniżenia osoby. Tymczasem według Scrutona mimowolne przemiany ciała w przebiegu pożądania odgrywają istotną rolę w objawieniu osoby:

„Idea ucieleśnienia pozwala nam zrozumieć, dlaczego mimowolne przemiany, »ekspresje«, pełnią tak istotną rolę w zapośredniczeniu

---

<sup>95</sup> Zob. tamże, s. 40-41.

<sup>96</sup> Tamże, s. 110.

<sup>97</sup> Zob. tamże, s. 105.

naszych postaw wobec innych osób. To właśnie w rezultacie utraty kontroli nad moim ciałem poprzez uśmiechy, rumienienie się, śmiech i płacz oraz przejścia jej przez moje ciało nade mną, tworzy się bezpośrednie doświadczenie ucieleśnionej osoby. Ciało w takich momentach przestaje być instrumentem i ponownie potwierdza swoje naturalne prawa przysługujące mu jako osobie. Twarz nie jest wtedy częścią ciała, ale całą osobą: »ja« rozpościera się na jej powierzchni i tam »staje się ciałem«<sup>98</sup>.

Mimowolne przemiany ciała w przebiegu pożądania, twarzenie jednych części, zmiękczenie innych, a nade wszystko mimowolne przemiany związane z twarzą umożliwiają wytworzenie stanu epistemicznej przezroczystości, w której osoby objawiają się sobie wzajemnie w swoim ciele:

„To dążenie do epistemicznej przezroczystości zakłada pragnienie, by wszystkie formy wyrażania nie były aktami woli, ale raczej by to, co zależne od woli i to, co mimowolne, nierozzerwalnie połączyło się na postrzeganej powierzchni czyjegoś ciała»<sup>99</sup>.

Opisując przebieg pożądania Scruton zwraca uwagę na dynamiczny charakter jego celu. Początkowym celem pożądania, jest fizyczne zjednoczenie z drugą osobą. Cel ten zakłada obustronne pobudzenie. W przypadku przyjaźni bądź czułego uczucia skierowanego do dziecka, poszukiwanie pobudzenia nie wchodzi w grę nawet wtedy, gdy ma miejsce skupienie na cielesności drugiego<sup>100</sup>. Cel pożądania na tak rozumianym zjednoczeniu się nie kończy. W dalszym ciągu możliwe jest utrzymywanie pobudzenia bez przyjemności seksualnej, lecz przyjemność wymaga pobudzenia tak w podmiocie, jak i w przedmiocie:

„Przyjemność jest zorientowana na pobudzenie drugiej osoby, a przyjemność, która takiego pobudzenia nie wymaga, jak ma to miejsce w przypadku człowieka odbywającego stosunek jedynie z oziębłym świadkiem, jest wypaczona»<sup>101</sup>.

Ostatecznym celem pożądania nie jest orgazm. Doświadczenie to jest wprawdzie istotne, ale nie wchodzi w zakres celu czy zamiaru pożądania, ponieważ nie jest częścią myśli, na której zasadza się pożądanie, ani nie odgrywa roli w podtrzymywaniu celu zjednoczenia. Orgazm należy postrzegać raczej jako przerwanie, załamanie się celu zjednoczenia<sup>102</sup>. Pożądanie posiada natomiast jeszcze dwa etapy: zamiar bliskości oraz pragnienie zaspokojenia pożądania w miłości erotycznej<sup>103</sup>. Spełnieniem przyjemności seksualnej jest poczucie bliskości, natomiast seksualna bliskość dąży do miłości, do trwałego i wyłącznego zaangażowania ugruntowanego na wzajemnym pożądaniu. „Człowiek, zagrożony własnym pożądaniem drugiej osoby, osiąga jakąś

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 92.

<sup>99</sup> Tamże, s. 89.

<sup>100</sup> Zob. tamże, s. 113.

<sup>101</sup> Tamże, s. 113.

<sup>102</sup> Zob. tamże, s. 113-114.

<sup>103</sup> Zob. tamże, s. 116.

zasadniczą słabość – słabość tego, kto został opanowany w swoim ciele przez ucieleśnioną obecność innej osoby. Słabość tę łagodzi wyłącznie miłość”<sup>104</sup>.

Scruton, podobnie jak Wojtyła, choć na nieco odmiennych podstawach, postuluje kształtowanie cnoty seksualnej, która pozwoli zachować wyrazowość osoby w doświadczeniu seksualnym: „Czystość seksualna nie wyklucza pożądania: ona zapewnia pożądaniu status międzyosobowego uczucia. (...) Seksualna czystość podtrzymuje podmiot pożądania i sprawia, że jest on obecny jako swoje ja w samym akcie, który go przekracza”<sup>105</sup>.

## 5. Podsumowanie

Wskazane węzłowe problemy, które odpowiadały za stale obecny pesymizm autorów rozpraw filozoficznych i teologicznych w odniesieniu do miłości płciowej, w rozważaniach Wojtyły oraz Scrutona odnajdują przynajmniej częściowe rozwiązanie. Reinterpretacja doświadczenia wstydu seksualnego na płaszczyźnie aksjologicznej dokonana przez Wojtyłę pozwala na przewyżczenie teorii augustyńskiej z zachowaniem specyficznego, biblijnego znaczenia pożądliwości. Wojtyła, podkreślając afirmację ciała i płci, przewyżcza również kantowskie negatywne ujęcie seksualności przy równie silnym nacisku położonym na wartość osoby ludzkiej. Teoria Scrutona wprowadza istotne *novum* w odniesieniu do analizy struktury przyjemności seksualnej. W zestawieniu z rozważaniami Akwinaty oznacza zasadniczy postęp w wyjaśnieniu związku dotyku z przyjemnością seksualną i pożądaniem. Wbrew Augustynowi rehabilituje mimowolność przemian cielesnych, akcentując ich związek z ucieleśnieniem osoby. Trzeba pamiętać, że problematyka pożądania i jego relacji do osoby oraz jego związku z miłością pozostaje zagadnieniem złożonym i wielowymiarowym. Niemniej nowsze jej ujęcia przyczyniają się istotnie do lepszego i głębszego zrozumienia tej sfery życia człowieka, a także dostarczają przekonujących uzasadnień dla odwiecznie stawianych wobec niej wymogów.

## Literatura

Augustyn z Hippony, *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, PL 44, 547-638, CSEL 60, 421-570, BA 23.

Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, CSEL 40, CCL 47-48, BA 33-37, tłum. pol. *Państwo Boże*, przeł. Kubicki W., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

Augustyn z Hippony, *De nuptiis et concupiscentia*, PL 44, 413-474, CSEL 42, BA 23, tłum. pol. *Małżeństwo i pożądliwość* (księga I), przeł. Kościelniak K. [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Eckmann A. (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 343-390.

Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

Bonner G. I., *Libido and Concupiscentia in St. Augustine*, *Studia Patristica*, 6 (1962), s. 303-314.

Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres Cyceroński*. PWN, Warszawa 1977.

<sup>104</sup> Tamże, s. 116.

<sup>105</sup> Tamże, s. 395.

- Hildebrand D. von, *Edukacja seksualna: zagadnienia podstawowe I* [w:] Hildebrand D. von, Marra W. A., *Seksedukacja*, Wydawnictwo ANTYK, Komorów 2011.
- Hildebrand D. von, *In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity*, Hildebrand Press, Steubenville 2017.
- Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. Zychowicz J., Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.
- Kant I., *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Langton R., *Seksualny solipsyzm*, przeł. Musiał M., *Analiza i Egzystencja*, 30 (2015), s. 5-59.
- Miles M. R., *Augustine on the Body*, Scholars Press, Missoula 1979.
- Nisula T., *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Brill, Leiden 2012.
- Petri T., *Aquinas and the Theology of the Body. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*, CUA Press, Washington 2016.
- Platon, *Uczta*, przeł. Witwicki W., PWN, Warszawa 1984.
- Sartre J. P., *Byt i nicość*, Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sawicki F., *Fenomenologia wstydlivosti. Z problemów moralności seksualnej*, Wrocław 1986.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, ks. IV, *Metafizyka miłości płciowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Scruton R., *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. Kuniński T., Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.
- Sztramski A., „*Omnia nuda et aperta*” – Franciszka Sawickiego fenomenologiczne analizy wstydlivosti i ich rola w twórczości filozoficzno-teologicznej i literackiej Karola Wojtyły/Jana Pawła II [w:] Halkiewicz-Sojak G., Komorowska A., Łuczak B., Sokulski M. (red.), *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 81-98.
- Sztramski A., *Poza granicą wstydu – biblijne optimum seksualności* [w:] Pawlik-Kwaśniewska W., Dźwiniel D. (red.), *Literackie i artystyczne konteksty miłości i erotyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, s. 44-54.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum (Super Sent.)* [w:] Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, t. 6-8, Parma 1856-1858.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae (S. Th.) cum Supplemento (Suppl.) et commentariis Caietani* [w:] Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 4-12, Roma 1888-1906, tłum. pol. *Suma teologiczna*, t. I-XXXV, opr. Bełch P., Londyn 1975.
- Waldstein M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2012.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.



## **Miłość płciowa a seksualne pożądanie**

### Streszczenie

Problem wywołany przez Platona, wyostrzony w nauczaniu Chrystusa: miłość płciowa oskarżona o pożądanie wielokrotnie powracał na dziejową wokandę. W rozdziale dokonano przeglądu i zmierzono się z uzasadnieniami wybranych historycznych oskarżeń wysuwanych wobec miłości seksualnej oraz skonfrontowano je z poglądami dwóch współczesnych myślicieli: Rogera Scrutona oraz Karola Wojtyły/Jana Pawła II, którzy przedstawili oryginalne koncepcje pożądania i miłości płciowej. Te współczesne reinterpretacje odwiecznego problemu na tle historycznie dominującego pesymizmu odznaczają się wyraźną przełomowością. Obie wprowadzają w dyskurs istotne *novum*. W przypadku Wojtyły stanowi je aksjologiczne ujęcie pożyteczności i wiążący się z tym postulat „implantacji wartości osoby wśród przeżycia” zmysłowego. Wojtyła ocala w ten sposób naturalność i spontaniczność całego dynamizmu pożądania w jego podłożu fizjologicznym, zmysłowym i uczuciowym, a przy tym pozostaje realistą w odniesieniu do niebezpieczeństw związanych z pożądaniem ślepym na wartość osoby. Zmysłowość, cała sfera *sexus*, przy pewnych warunkach może się stać twórczym autentycznej miłości osobowej. Scruton, stawiając w punkcie wyjścia analizę istoty przyjemności seksualnej, uwypukla ujednostkawiającą i międzyosobową intencjonalność pożądania, która cechuje istotowo ludzką seksualność. Pożądanie płciowe ze swej istoty kieruje się ku tej oto konkretnej osobie, której nie może zastąpić żaden inny możliwy egzemplarz, który byłby równie dobry. Nie jest zatem reakcją wyłącznie na wartości ciała i płci, lecz posiada profil osobowy, choć, jak argumentuje Scruton, prawdziwe spełnienie zyskuje dopiero w miłości.

Słowa kluczowe: miłość seksualna, pożądanie, osoba, ciało, płeć.