

KARD. KAROL WOJTYŁA

ANTROPOLOGIA ENCYKLIKI „HUMANAE VITAE”

1. PYTANIE O METODĘ

W cyklu tematów poświęconych encyklice „*Humanae vitae*”, która stanowi jeden z kluczowych dokumentów pontyfikatu Pawła VI, należy koniecznie uwzględnić temat antropologiczny. Encyklika HV nie tylko zawiera określone widzenie człowieka — własną wizję antropologiczną — ale co więcej, zbudowana jest na fundamencie takiego widzenia. Odpowiada to zresztą ściśle naturze i treści dokumentu. Encyklika HV dotyczy zasad moralności małżeńskiej, jest dokumentem magisterium papieskiego o treści etycznej. Wiadomo zaś, iż etyka zakłada antropologię. Prawda o człowieku stoi u podstaw wszystkich zasad ludzkiej moralności. Stąd też w encyklice HV założona jest ta prawda o człowieku, bez której odnośne zasady moralności nie byłyby w pełni ugruntowane — co więcej, zawisłyby niejako w powietrzu. Autor HV jest świadom tego, że przypominając i potwierdzając te zasady moralności małżeńskiej, którym poświęca swą encyklikę, głosi prawo Boże. Jednakże prawo Boże moralne jest całą swoją treścią odniesione do człowieka. Jemu zostaje zadane, ale też jemu służy. Ma na celu zawsze obiektywne dobro, które jest dobrem „dla osoby”¹ i poprzez które potwierdza się istotna wartość człowieka, umacnia się samo jego „*humanum*”.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że dokument tej treści co encyklika HV zawiera w sobie odpowiednią koncepcję i wizję człowieka. Jest ona w nim założona. Równocześnie owa warstwa antropologiczna dokumentu nie pojawia się w tekście HV w formie systematycznego wykładu. Raczej jest

¹ Pojęcie „dobra dla osoby” (*das objektive Gut für die Person*) wypracował we współczesnej etyce D. v. Hildebrand. Por. *Ethik*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mannheim (bdw.), I wydanie Düsseldorf 1959. Ważne są oba człony tego pojęcia, i ten, który wskazuje na obiektywność (przedmiotowość) tego dobra, i drugi, który uwypatnia jego relację z osobowym podmiotem, jego poniekąd konaturalność względem osoby.

w nim założona w sposób „konturowy” i w taki też sposób przenika całą treść i cały tekst, właściwie od początku do końca. Przeprowadzając analizę, nie tylko odkrywamy ów antropologiczny kontur encykliki HV, ale także widzimy możliwość wypełnienia go treścią — równocześnie bardziej szczegółową i bardziej systematyczną. Wnikliwa refleksja nad poszczególnymi sformułowaniami tekstu pozwala nam ustalić, w jaki sposób wchodzi on w całość prawdy o człowieku, w jaki sposób wyłania się z nich ów spójny obraz, który właśnie możemy nazwać „wizją antropologiczną” encykliki HV.

W tym, co dotychczas powiedziano, zawierają się już główne przesłanki do określania metody, jaką wypada nam posłużyć się w niniejszej pracy. Jest to w zasadzie metoda egzegetyczna. Zamierzamy nade wszystko wyjaśnić tekst encykliki HV, i to poniekąd cały i integralny jej tekst, skupiając się jednak w sposób szczególny nad tymi miejscami, które bezpośrednio ujawniają ową — jak powiedziano — warstwę antropologiczną. Nie poprzestając jednakże na samym tylko odczytaniu tekstu pod kątem treści antropologicznej w nim zawartej, będziemy starali się wnikać w głębsze znaczenie tej treści, szukając spójni pomiędzy sformułowaniami, które w dokumencie są niejako „rozproszone”, gdyż pojawiają się w różnych miejscach tekstu i niejako przy różnych okazjach stwarzanych przez bieg głównej myśli encykliki. Tak przeto egzegeza jako analiza tekstu (w różnych kontekstach) poprzez szukanie spójni między poszczególnymi sformułowaniami musi stawać się równocześnie syntezą tego myślenia o człowieku, tej prawdy o nim, która w encyklice HV jest wyraźnie założona, co więcej — tej, na której zbudowana jest i oparta treść normatywna dokumentu.

Encyklika HV, w której ta normatywna treść jest najistotniejsza — (chodzi bowiem o dokument magisterium na temat moralności) — z tej właśnie racji pierwszorzędą uwagę poświęca określonej kategorii ludzkich działań. Stąd właściwa encyklice wizja antropologiczna jest wizją człowieka działającego, i to w bardzo specyficznej relacji do drugiego człowieka: w odniesieniach wzajemnych mężczyzny i kobiety jako małżonków i to w samym małżeńskim współżyciu. Tematem bezpośrednim dokumentu jest więc owo szczególne działanie i zarazem współdziałanie mężczyzny i kobiety, poprzez które kształtuje się „akt małżeński”. Jednakże wedle prastarego adagium *operari sequitur esse*: w obrazie działającego przedmiotu, i to w tym, co konstytuuje samą jego istotę². Tak więc liczne i właściwe dla encykliki HV wypowiedzi o działaniu,

² Autor niniejszego artykułu staje na takim właśnie stanowisku w swym studium *Osoba i czyn*, Kraków 1969, (przekład angielski w przygotowaniu). W zwięźlejszej formie zostało ono zarysowane w wykładzie *Teoria — Prassi: un tema umano e cristiano* podczas sesji inauguracyjnej Kongresu Międzynarodowego w Genewie 8 IX 1976.

o tym szczególnym działaniu i współdziałaniu mężczyzny i kobiety, jakie zawiera się w aktach współżycia małżeńskiego, pozwalają nam wnioskować o naturze samych działających i współdziałających podmiotów. Wypowiedzi te stwarzają możliwość dociekania, jak Autor dokumentu widzi człowieka przez pryzmat jego działań — jak widzi człowieka, który jest mężczyzną i kobietą przez pryzmat tych szczególnych działań, które nie tylko odsłaniają męskość i kobiecość działających podmiotów, ale także ich osobową podmiotowość.

Tak więc metoda naszej antropologicznej analizy musi być do pewnego stopnia „aposterioryczna”, musi wychodzić od sądów na temat działania człowieka, aby urabiać sądy na temat człowieka.

2. KONTEKST: CZŁOWIEK EPOKI POSTĘPU

Powyższe uwagi na temat przewidywanej w tym studium metody w niczym nie zmieniają faktu, że encyklika HV od początku wprowadza nas w kontekst pewnych ogólnych sądów o człowieku, które tłumaczą genezę problemu etycznego, jakim dokument będzie się zajmował. Takim sądem ogólnym jest np. stwierdzenie, iż „człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia” (HV 2). Ta ogólna charakterystyka wskazuje wystarczająco na to, że problem etyczny, jaki będzie podjęty w dokumencie, a także prawda antropologiczna, która rozwiązanie tego problemu musi zakładać, zostają od początku odniesione do współczesności, czyli do tego stanu myślenia o sprawach człowieka, jaki wyłonił się poprzez wszystkie osiągnięcia tegoż człowieka w stosunku do przyrody. Tak więc w horyzoncie encykliki HV staje ów współczesny „homo oeconomicus” czy też „homo technicus”, który w imię przesłanek tego samego „postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody” chciałby ustosunkować się do siebie samego, do własnego człowieczeństwa, nie przewidując, że może już tutaj zawierać się pewna alienacja tego, co o nim samym stanowi. Tego mianowicie, przez co nieodmiennie konstytuuje się człowiek jako podmiot moralności „homo ethicus”: człowiek, który wkroczył w swoją odwieczną erę „wiadomości dobra i zła” (por. Rodz 3): człowiek sumienia. Inna jest jego miara odpowiedzialności za świat przedmiotów — rzeczy, które stanowią zewnętrzny sprawdzian postępu, inna za samo człowieczeństwo, własne i cudze : za świat osobowego podmiotu.

Tak więc owa wypowiedź ogólna o człowieku epoki postępu stanowi wyrazisty kontekst, w jakim encyklika HV zamierza skierować swój obie-

któw na człowieka, który odwiecznie wkroczył w erę wiadomości dobra i zła i nie może jej porzucić bez zagrożeń samego człowieczeństwa. „Homo ethicus” jest niewymienny: nie można go wymienić na taką projekcję jego własnej istoty, która kryje się w formule „homo technicus” czy też „homo oeconomicus”. Aby wydawać sądy o sprawach, które dotyczą człowieka w samym jego człowieczeństwie, a także — gdzie w grę wchodzi przekazywanie życia — czyli poniekąd odtwarzania człowieczeństwa w każdym nowym człowieku za sprawą współdziałających ludzi: mężczyzny i kobiety, musimy sięgnąć do kryterium człowieczeństwa samego człowieka. „Homo ethicus” nie może być przesłonięty przez żadne swoje cywilizacyjne wcielenie — wcielenie, a może alienację? Bo czyż „homo technicus”, „homo oeconomicus”, oznacza tylko tego, który podporządkowuje im siebie, który samo człowieczeństwo uważa tylko za funkcję tych sił? Jaka jest granica pomiędzy jednym i drugim?

Można przypuszczać, że takie podstawowe refleksje, takie kierunki myślenia o człowieku, przesilały się w sercu Pawła VI, gdy przygotowywał swą encyklikę, gdy miał dać odpowiedź na pytanie stawiane najwyższemu magisterium Kościoła przez współczesnego „człowieka postępu”: „wnioski, do których doszła komisja³, nie mogły być uznane przez Nas za pewne i definitywne, ani też nie mogły zwolnić Nas z osobistego obowiązku rozważenia tego doniosłego problemu...”. Autor encykliki HV, „... po bardzo starannym przemyśleniu i rozważeniu zagadnienia, po gorących modlitwach zanoszonych do Boga...” jest pewny tego, że „mocą powierzonego Mu przez Chrystusa mandatu” (HV 6) na postawione pytanie, jedno z najdelikatniejszych pytań w dziedzinie ludzkiej moralności, w dziedzinie samourzeczywistniania się człowieka — nie może odpowiedzieć inaczej, jak tylko w imię „integralnej wizji człowieka”. Autor encykliki HV jest także świadom, że temu współczesnemu człowiekowi, który w sposób może nawet niezauważalny dla siebie ulega alienacji własnego człowieczeństwa, który w imię postępu staje się tak często tylko „homo oeconomicus” czy „technicus”, musi z całą pokorą ale i stanowczością przypomnieć integralną wizję człowieka — tę, za którą opowiada się Chrystus, dla której żyje i umiera, i tę, w której człowiek siebie samego odnajduje i potwierdza jako „homo humanus”⁴.

³ Chodzi o Komisję powołaną przez Jana XXIII w 1963 r., której skład i zakres badań Paweł VI powiększył w roku następnym. Zadaniem Komisji, która miała charakter czysto konsultatywny, było możliwie wszechstronne przebadanie problemu etycznej regulacji poczęć.

⁴ Owa integralna wizja człowieka znalazła swój wyraz w Konstytucji pastoralnej Soboru II Watykańskiego, gdzie poświęcono jej właściwie całą Część I, Kościół a powołanie człowieka. Por. w szczególności Rozdz. I, 12 nn., zwłaszcza n. 22.

Może nawet zdawać się czymś dziwnym, że odpowiedź na jedno konkretne pytanie z dziedziny moralności małżeńskiej może posiadać tak potężne implikacje antropologiczne, może okazać się terenem takiego zmagania o wartość i sens samego człowieczeństwa. A jednak analiza encykliki HV zdaje się nas o tym przekonywać. Zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę nie sam tylko jej tekst, ale także kontekst. A kontekst oznacza w tym wypadku całe wydarzenie, którym stał się ten dokument magisterium Pawła VI. Wiadomo przecież, że encyklika HV to nie tylko dokument — to wydarzenie, które miało cały szereg faz i cały szereg kręgów⁵. Zdaje się przeto, że za najgłębszą warstwę tego wydarzenia należałoby uznać ów spór i zmaganie się o samego człowieka, o wartość i sens człowieczeństwa, właśnie o jego podstawową wizję. Owo zmaganie się i spór toczy się poniekąd w każdym człowieku, a równocześnie jest sterowany przez ludzi na dzisiejszym etapie historii. Chodzi o to, aby w tym sporze miał swoje słowo Chrystus — Ten, o którym Sobór II Watykański powiedział, iż „w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi” (KDK 22). Z pewnością też tę pełnię, o jakiej świadczy Vaticanum II, ma na myśli Autor encykliki HV, gdy odwołuje się do integralnej wizji człowieka.

3. WYMIAR OSOBOWY

Aby wprowadzić w pozytywne znaczenie owej integralnej wizji człowieka, encyklika HV odwołuje się do analizy miłości małżeńskiej, nawiązując do wykładu na ten temat zawartego w konstytucji pastoralnej Vaticanum II. Niewątpliwie stamtąd też zaczerpnięte zostało stwierdzenie, iż należy (w rozważaniu problemu przekazywania życia) uwzględniać „całego człowieka i całe jego powołanie”, Konstytucja „Gaudium et spes” na pierwszy plan wysuwa owo integralne powołanie człowieka, którego podstawą jest nie co innego, ale sama prawda o człowieku, pełna rzeczywistość człowieczeństwa, czyli godność osoby. Terminy te wskazują dostatecznie jasno na gruntowne zespolenie ontologii człowieka z jego aksjologią: byt i wartość wspólnie muszą stanowić zasadę hermeneutyki człowieka. Staje się to szczególnie aktualne, gdy owa hermeneutyka, czyli rozumienie prześwietlające człowieka wiążemy z analizą miłości — tak jak to ma miejsce w konstytucji GS, a w ślad za tym w encyklice HV. Racją bowiem miłości jest człowiek jako

⁵ Por. w tej sprawie *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae* w: „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi”, A.D. 1969, Nr 1—4. W tłumaczeniu włoskim: *Introduzione all'Enciclica Humanae vitae da „Notificaciones e Curia metropolitana Cracoviensi”*, A.D. 1969 (Ianurius-Aprilis), N. 1—4, Tipografia Poliglotta Vaticana 1969. Por. również „Analecta Cracoviensia”, 1 (1969) 194—371 (zbiór artykułów na temat HV).

szczególna wartość. Zdaje się, że spojrzenie na tę wartość pozwala nam też lepiej zrozumieć sam byt człowieka jako osobę i dar. Takie zaś rozumienie zdaje się być istotnym i konstytutywnym warunkiem wszelkich wypowiedzi na temat miłości

W encyklice HV czytamy: „małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonalić się wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowaniu nowych ludzi” (HV 8). Dokument, który w tym miejscu podkreśla „wspólnotę osób”, wydaje się jednak w całości bardzo oszczędny w stosowaniu pojęcia „osoba”, po prostu mówi o człowieku, a miłości, której charakterystykę podaje, nie nazywa „osobową”, ale „ludzką” („... jest to przede wszystkim miłość na wskroś ludzka...”). Ze względu na to można by powiedzieć, że encyklika HV jest dokumentem raczej „humanistycznym” niż „personalistycznym”. Równocześnie trudno ten humanizm rozumieć inaczej niż personalistycznie. Jeśli encyklika HV stawia jako podstawowy warunek integralnej wizji człowieka (czyli prawidłowego myślenia o nim) tzw. zasadę całkowitości, czyli konieczność ujmowania go „poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego” (HV 7) — to zdaje się tym samym wskazywać na konieczność opierania porządku etycznego na tym, co istotowo ludzkie. A to zdaje się być właśnie osobowe. W każdym razie do takiego rozumienia uprawnia cały wywód konstytucji GS, do którego encyklika HV wyraźnie się odwołuje⁶: godność osoby ludzkiej stoi u podstaw powołania człowieka — więcej, stanowi istotną treść i sens tego powołania.

Jeśli nawet stwierdzimy, że encyklika HV posługuje się dość oszczędnie samym terminem „osoba”, to jednak nie może budzić żadnych wątpliwości, że o człowieku myśli jako o osobie, a oddanie się wzajemne mężczyzny i kobiety w małżeństwie rozumie tak samo jak konstytucja KDK, to znaczy jako wzajemny dar osób, które, jak tamże czytamy, „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują” (KDK 48). W ten sposób też powstaje owo głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób” (KDK 48). Szukając, zgodnie z dyrektywą samej encykliki (HV 7), podstaw dla analizy miłości w Konstytucji pastoralnej Vaticanum II, musimy tą drogą dojść do

⁶ Por. HV: „Konieczną jest rzeczą jasno określić i naświetlić te dwa zasadnicze elementy życia małżeńskiego, (chodzi o miłość małżeńską i odpowiedzialne rodzicielstwo, przyp. mój K. W.). Zamierzamy to uczynić, przypominając zwłaszcza niedawny, wysoce kompetentny, wykład na ten temat II Soboru Watykańskiego w Konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”.

To ostatnie zdanie traktujemy tutaj jako klucz metodologiczny, bardzo istotny zwłaszcza przy interpretacji zawartości antropologicznej encykliki HV.

całej antropologicznej wizji tej Konstytucji, która jest dogłębnie „personalistyczna”⁷. Oczywiście, że i ona nie zadowala się samym powtarzaniem terminu „osoba”, ale stara się wyjaśnić, jaka rzeczywistość odpowiada temu terminowi i temu pojęciu. W szczególności: jaka rzeczywistość odpowiada mu w objawieniu, a więc i w teologii.

I tutaj natrafiamy na tę śmiałą analogię, poprzez którą Konstytucja pastoralna stara się uczynić zadość całej tradycji teologicznej antropologii, ta bowiem ujmuje człowieka przede wszystkim „na obraz i podobieństwo Boga”. Ten zaś obraz i podobieństwo dotyczy nie tylko duchowej natury, poprzez którą konstytuuje się osoba w swej indywidualnej niepowtarzalności — ale także dotyczy wpisanego dyskretnie w wewnętrzną strukturę osoby wymiaru relacji, czyli odniesienia do innej osoby, który to wymiar jest jakimś odzwierciedleniem tajemnicy trynitarniej w Bogu. Tak więc czytamy w Konstytucji pastoralnej: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” ... daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”. Dalsze słowa tłumaczą, na czym polega to podobieństwo: „To podobieństwo ukazuje — czytamy — że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

Jeśli encyklika HV odwołuje się do tej analizy miłości małżeńskiej, jaką znajdujemy w Konstytucji pastoralnej Soboru, to pośrednio odwołuje się także do antropologii personalistycznej, która w „Gaudium et spes” stanowi podstawę wykładu na temat miłości — „wysocze kompetentnego wykładu”, jak czytamy w encyklice (HV 7). Gdy więc w naszym dokumencie mowa jest o tym, że „małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie ... dążą do ... wspólnoty osób”, wówczas za takim z konieczności zwięzłym i oszczędnym sformułowaniem kryje się jednak cała prawda o człowieku jako osobie — czyli tym „jedynym na ziemi stworzeniu, którego Bóg chciał dla niego samego”, a który równocześnie „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”. Wspólnota osób (communio personarum),

⁷ Wystarczy zestawić (porównawczo) sformułowania, jakie znajdujemy w KDK II, 1 (Rozdz. I „Sprzyjanie godności małżeństwa i rodziny”). Czytamy tam np. o „akcie osobowym”, przez który powstaje małżeństwo, o „rozwoju osobowym”. O miłości małżeńskiej powiedziano, że „kieruje się od osoby do osoby”, i że „obejmuje dobro całej osoby”. Małżeństwo jest określone jako „nierozzerwalne przymierze między dwoma osobami”, o małżonkach zaś czytamy, iż są „stworzeni na obraz Boga żywego i umieszczeni w prawdziwym porządku osobowym”. Przy tym wydaje się, że KDK kładzie poniekąd znak równania pomiędzy tym, co „osobowe”, a co w „w pełni ludzkie”. Czytamy np., że miłość małżeńska jest „wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby”.

do której wedle przytoczonych słów HV „dążą małżonkowie” poprzez wzajemne oddanie się sobie, jest to wspólnota powstająca z wzajemnego daru osób: z daru osoby dla osoby⁸. Encyklika HV podtrzymuje personalistyczną wizję małżeństwa, w której człowiek widziany jako osoba oznacza nie tylko byt (*rationalis naturae individua substantia*), ale zarazem i wartość. Tylko bowiem ze względu na wartość ów byt może stawać się darem: może obiektywnie obdarowywać, a zarazem może być przyjmowany jako dar i w ten sposób przeżywany. Miłość oznacza także dawanie, czyli obdarowywanie, które równocześnie jest przyjmowaniem — i takie przyjmowanie, które równocześnie jest obdarowywaniem. Na tej drodze małżonkowie „dążą do wspólnoty”, która stara się być coraz pełniejsza, coraz doskonalsza (HV 8). Jeśli egzegezę dokumentu Pawła VI przeprowadzamy w oparciu o „wysoce kompetentny wykład” *Vaticanum II*, a więc zgodnie z dyrektywą metodologiczną samego dokumentu (por. HV 7), wówczas widać, w jakiej mierze owa integralna wizja antropologiczna wnika w koncepcję miłości, którą znajdujemy w obu dokumentach, i równocześnie w jakiej mierze i w jakiej postaci z tej właśnie koncepcji się wyłania. I zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, iż jest to postać personalistyczna, zgodnie z tradycją całej chrześcijańskiej antropologii, której wyraz znajdujemy w nauce *Vaticanum II*, a zwłaszcza w Konstytucji „*Gaudium et spes*”. Rzeczywistość osoby stała się kluczem do otwierania wielu problemów humanistycznych i wielu wymiarów etycznych współczesności. Wśród nich małżeństwo i rodzina posiadają z pewnością miejsce szczególne.

4. PODMIOTOWOŚĆ

W swej własnej analizie miłości małżeńskiej encyklika HV stwierdza, iż „jest to przede wszystkim miłość na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa”. Z kolei zaś tłumaczy, na czym polega ten dwoisty (a zarazem spójny) jej charakter. A więc „nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała tak, żeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, i razem osiągnęli swą ludzką doskonałość”. To wszystko należy mieć przed oczyma, ażeby zweryfikować miłość małżeńską jako „na wskroś ludzką”. Należą do tej weryfikacji momenty etyczne i psychologiczne zarazem,

⁸ Bardzo znamienne jest sformułowanie w KDK 12, gdzie ta „wspólnota” określona jest jako „*communio personarum*” (por. tekst łac., gdyż język polski nie ma właściwego odpowiednika dla pojęcia „*communio*”).

wzajemnie się przenikające. To przenikanie wzajemne stanowi o tym, że owa „na wskroś ludzka” miłość małżeńska jest zarazem zmysłowa i duchowa”. O ile integralność wizji antropologicznej zdaje się przede wszystkim wskazywać na osobę, to równocześnie wskazuje ona także na całą złożoność tejże osoby, na „*compositum humanum*”. Obie tradycje myślenia o człowieku, personalistyczna i dualistyczna, są obecne w encyklice HV, może nawet tradycja dualistyczna wyraźniej się zaznacza w samym tekście. Drugą — personalistyczną — bardziej odnajdujemy jako implikację wielu sformułowań, które wyrastają z pierwszej. Może szczególnie rzuca się to w oczy, gdy od analizy tych fragmentów, które są poświęcone miłości małżeńskiej, przechodzimy z kolei do tych, które dotyczą odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wspomniana powyżej dyrektywa metodologiczna (por. HV 7) pozwala nam również i tutaj odwołać się (porównawczo) do wykładu na ten sam temat zawartego w Konstytucji pastoralnej (KDK 51).

Przeprowadzając to porównanie, zdajemy sobie sprawę z tego, że odnośny tekst Konstytucji pastoralnej, podając w 1965 r. naukę Kościoła na temat „uzgadnianie miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego”, jako wyraz najwyższego magisterium w Kościele pozostaje w szczególnej relacji do encykliki HV, do tego, co Paweł VI wypowiedział w 1968 r. Porównawcza analiza obu tekstów, w których chodzi zasadniczo o sformułowanie zasady etycznej, wykazuje — w tym właśnie miejscu znamienny postęp — od strony zawartej w tym sformułowaniu wizji antropologicznej. „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia — czytamy w KDK 51 — wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniając naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia”.

Odnośny tekst encykliki HV zawiera mniej elementów natury ogólnej, natomiast pogłębia i uściśla to, co odnosi się do konkretnego zagadnienia, gdy stwierdza „nierozzerwalność podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim” (HV 12). Pod takim to tytułem czytamy, co następuje: „Nauka ta, wielokrotnie przez Urząd Nauczycielski Kościoła podana wiernym, ma swoją podstawę w ustanawianym przez Boga nierozzerwalnym związku — którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać, między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim, między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa”. W dalszym ciągu encyklika HV wyjaśnia to — centralne dla poruszonego w niej

zagadnienia etycznego — twierdzenie: „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany — a mianowicie do rodzicielstwa” (HV 12).

Autor HV kończy ten centralny poniekąd paragraf encykliki znamienym zwrotem: „Sądzimy, że ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem” (HV 12). Wnioskując z pewnych reakcji na encyklikę, zwłaszcza tych, którym nadano szczególny rozgłos, można by mieć wątpliwości, czy ludzie naszej epoki istotnie są przygotowani — i to szczególnie przygotowani do rozumienia nauki, jaka w niej się zawiera. Jednakże obok owych głośnych i spektakularnych reakcji trzeba wziąć pod uwagę sam osąd obiektywnego dobra moralnego, a także stan współczesnej nauki, do którego Autor dokumentu jeszcze w dalszym ciągu się odwoła. Trzeba wziąć pod uwagę stopień poznania i samopoznania człowieka, czyli stan współczesnej antropologii. Ów centralny z punktu widzenia zawartej w dokumencie nauki moralności paragraf 12 encykliki HV zawiera w sobie bardzo znamienne implikacje antropologiczne. Pod tym względem możemy też dostrzec pewien postęp w stosunku do KDK 51, stwierdzając równocześnie, że postęp ten idzie po linii założeń zawartych w tamtym wcześniejszym tekście.

KDK 51 odwołuje się w danym wypadku do „natury osoby ludzkiej i jej czynów”, podkreślając, że to są zasadnicze kryteria obiektywne, które „w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia”. Skoro mowa o naturze osoby ludzkiej jako o obiektywnym kryterium, to znaczy, że w całej tej sprawie musimy kierować się obiektywizmem, a nie możemy popadać w błędy subiektywizmu. Osoba ludzka, jej natura, będąc wyznacznikiem tego obiektywizmu, obiektywnego porządku, sama wchodzi w to rozważanie jako obiektywna (czyli przedmiotowa) rzeczywistość⁹. Równocześnie zaś zarówno KDK 51, jak też HV 12 — ściśle przeciwstawiając to, co obiektywne, temu, co subiektywne — pozwala i nawet każe nam na tę obiektywną (vel: przedmiotową) rzeczywistość osoby ludzkiej spojrzeć od strony podmio-

⁹ W związku z tym autor wypracował pojęcie „normy personalistycznej”. Por Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, 30.

toowości tejże osoby. Każe nam bowiem nie tylko skoncentrować się na czynach, na działaniach mężczyzny i kobiety, ale zasadnicze znaczenie przywiązuje do sensu tych działań (tak KDK 51): chodzi o „wzajemne oddawanie się sobie” małżonków oraz zawartą w tym relację do „człowieczego przekazywania życia”. Skoro mamy wnikać w działanie, nie możemy tego czynić w oderwaniu od osoby jako podmiotu, który jest równocześnie świadom sensu swojego działania. Tak więc nieodzowny dla ładu etycznego obiektywizm, o którym z takim naciskiem mówi zarówno KDK 51, jak też HV 12, musi być w naszym rozumieniu obu dokumentów gruntownie zespolony z całym wymiarem osobowej podmiotowości, sięgając aż do tego miejsca, w którym człowiek jawi się samemu sobie jako równocześnie autor (=sprawca) czynu i jego sensu, czyli znaczenia.

Jeżeli twierdzimy, że HV 12 wykazuje pewien postęp w stosunku do KDK 51, to stajemy na tym stanowisku dlatego, że sformułowania HV 12 zdają się uściślać i posuwać naprzód samą analizę antropologiczną, a przynajmniej dostarczają do tego wyraźnych przesłanek. Zdaje się mianowicie, iż podejmując analizę tego samego działania, a raczej współdziałania małżonków, które określamy najczęściej nazwą „akt małżeński”, HV 12, jeszcze bardziej uwydatnia samą podmiotowość osób współdziałających. KDK 51 odwołuje się w tym miejscu do „natury osoby ludzkiej i jej czynów” jako do kryteriów działania (współdziałania) małżonków. Można powiedzieć, że człowiek jako podmiot działania jest tu ujęty przede wszystkim przedmiotowo i zarazem istotowo: ze względu na właściwą sobie naturę osoby. Tekst HV 12, zakładając cały ten przedmiotowy wymiar wizji antropologicznej u podstaw działania — współdziałania małżonków, odkrywa właściwy dla tego działania — współdziałania moment podmiotowy. W wymiarze przedmiotowym trzeba stwierdzić, że „stosunek małżeński ... łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia” (HV 12). I temu też przedmiotowemu (obiektywnemu) wymiarowi działania — współdziałania małżonków odpowiada „oznaczenie jedności i rodzicielstwa”. Przedmiotowo, z istoty swojej, akt małżeński „oznacza” jedno i drugie „zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety”.

Jednakże ten sam akt widziany jest równocześnie w HV 12 jako spełniany podmiotowo przez konkretnych ludzi, mężczyznę i kobietę — jako spełniany i zarazem przeżywany. Autor HV nie poprzestaje na stwierdzeniu, co ten akt, to szczególne działanie — współdziałanie mężczyzny i kobiety przedmiotowo oznacza, ale rozszerza swoją analizę na „znaczenie, jakie mężczyzna i kobieta mogą i powinni mu nadać jako

działające i współdziałające podmioty. Twierdzi więc Autor HV, że w tym podmiotowym wymiarze działania — współdziałania „nie wolno samowolnie zrywać związku ... między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim”. Musi zachodzić zgodność pomiędzy tym, co akt małżeński przedmiotowo „oznacza”, a „znaczeniem”, jakie nadają mu małżonkowie — działające i współdziałające osoby — w podmiotowym wymiarze swego działania i współdziałania. Wymiar ten jest, jak wynika z tekstu, równocześnie bezpośrednim wymiarem powinności, w nim kształtuje się sama moralna wartość aktu małżeńskiego.

Dlatego też osobowa podmiotowość człowieka konstytuuje się ostatecznie poprzez „prawo sumienia”, jak czytamy w HV 10. Ono to stanowi o dojrzałej pełni ludzkiej podmiotowości. Stanowi zaś przez to, że jest „prawdziwym tłumaczem... (chciałoby się raczej powiedzieć: prawdomównym tłumaczem) obiektywnego porządku moralnego ustanowionego przez Boga”. Jak widać, warunkiem — a równocześnie wyrazem — dojrzałej podmiotowości jest rzetelna przedmiotowość, która wyraża się w „należyтым zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości”. Ta to właśnie rzetelna przedmiotowość: przedmiotowość prawego sumienia, pozwala małżonkom ustalać autentyczną zgodność pomiędzy tym, co akt małżeński przedmiotowo „oznacza”, a „znaczeniem”, jakie oni sami mu nadają w swym postępowaniu, w swym podmiotowym działaniu i przeżyciu. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż do wymiaru podmiotowego człowieka należy także przeżycie — w naszym wypadku przeżycie aktu małżeńskiego. Encyklika HV formułuje równocześnie normę etyczną i personalistyczny postulat, gdy domaga się, aby mężczyzna i kobieta swe małżeńskie współżycie przeżywali w prawdzie. Na tę wewnętrzną prawdę przeżycia wskazuje również nasz tekst, gdy akcentuje „nierozzerwalność dwoistej funkcji znaku” w akcie małżeńskim, gdy domaga się, aby małżonkowie strzegli dwoistego znaczenia aktu, takim bowiem przeżyciem wyraża się prawo sumienia — wyraża się równocześnie dojrzała podmiotowość osób.

Jeśli w takim właśnie kontekście Autor encykliki HV uznał za stosowne napisać, że „ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem” (HV 12), to chyba miał na myśli także i tę znamienne dla współczesnej mentalności wrażliwość na podmiotowość człowieka. Wrażliwości tej odpowiada również rozwój antropologii podmiotu w filozofii¹⁰. Jak wynika

¹⁰ Droga ta prowadzi nie tylko od Kartezjusza poprzez Kanta do Husserla. Rzuca ona zarazem na rozwój i współczesny stan antropologii tomistycznej, wychodzącej z założeń realizmu i obiektywizmu.

z naszej analizy, wrażliwość ta bynajmniej nie musi spychać człowieka na pozycje subiektywistyczne. Wręcz przeciwnie, człowiek może jeszcze dojrzałej widzieć prawdziwość, słuszość i piękno przedmiotowego porządku moralnego, gdy go ujmuje na gruncie świadomości własnego podmiotu. Chyba nawet dopiero wówczas wypełnia się to, co zamierzył wyrazić Tomasz z Akwinu, mówiąc „*de participatione legis aeternae in rationali creatura*”¹¹. Encyklika HV idzie w tym samym kierunku, gdy postuluje, aby człowiek „odnosił się w duchu mądrości i młodości” do tych praw, które „wszczepione są w jego naturę przez Najwyższego Boga” (HV 31). O podmiotowości osoby ludzkiej nie stanowi po kantowsku, czy tym bardziej po sartre’owsku rozumiana autonomia, ale takie tylko stanowienie o czynach i o samym tychże czynów podmiocie, „by dzięki pełnemu przestrzeganiu zasad porządku moralnego prawdziwa wolność zapanowała nad swawolą” (HV 22).

5. IMPLIKACJE ANTROPOLOGICZNE „ZASADY CAŁOŚCIOWOŚCI”

W konsekwencji przeprowadzonych do tej pory analiz musimy zmierzać również do zrozumienia przypomnianej w encyklice HV „zasady całościowości”¹². Paweł VI odwołuje się do tej zasady, „którą wyłożył Nasz Poprzednik Pius XII” (HV 17), i apeluje o „należyte rozumienie tejże zasady (HV 17), gdyż, jak wynika z HV 3, może ona być również błędnie interpretowana. Wydaje się, że prawidłowe rozumienie zasady całościowości łączy się ściśle z integralną wizją człowieka, która stanowi punkt wyjścia dla całego wywodu doktrynalnego encykliki. W ten sposób, jak powiedzieliśmy uprzednio, antropologia wkracza od samego początku do naszego dokumentu, choć z uwagi na jego etyczny charakter musimy stale odkrywać te antropologiczne elementy wykładu w treściach formalnie etycznych i normatywnych.

„Jeżeli obowiązku przekazywania życia nie chce się pozostawić samowoli ludzkiej — czytamy w HV 17 — trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami ... granice te zostały ustanowione z e w z g l ę d u

¹¹ Por. *S. Theol.* I—IIae, q. 113, a. VI.

¹² Por. Pius XII: „Na mocy tej zasady poszczególne narządy są podporządkowane ciału jako całości i w przypadku, gdy zachodzi konflikt (interesów) są podporządkowane całości ciała. Co za tym idzie, temu, kto otrzymał swój ustrój we władanie, przysługuje prawo poświęcenia poszczególnego narządu w wypadku, gdyby jego obecność lub czynności wyrządzały całości znaczną szkodę, której nie da się w inny sposób uniknąć”, *Przemówienie do uczestników XXVI Kongresu Związku Urologów Włoskich*, 8 X 1953, w: ASS 45 (1953) 673—679. W dalszym ciągu Papież wskazuje, iż obezplądnianie ciąży jest zabiegiem moralnie niedopuszczalnym ponieważ nie spełnia warunków wymienionych w „zasadzie całościowości”. Sama płodność nie stanowi przez się niebezpieczeństwa dla ustroju.

na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom, stosownie do zasad wyżej przypomnianych i zgodnie z należytyym rozumieniem tzw. „zasady całościowości”. Istotnie, cała argumentacja za nierozzerwalnym związkiem dwoistej funkcji znaku w akcie małżeńskim przeprowadzona została — jak staraliśmy się wykazać — na gruncie antropologii osobowego podmiotu. Cały z kolei wywód na rzecz moralnej dopuszczalności korzystania z tzw. okresów niepłodności we współżyciu małżeńskim (por. HV 16) — każe nam stale mieć przed oczyma nie tylko człowieka — osobę, człowieka — podmiot, ale zarazem człowieka konkretnego: mężczyznę i kobietę, których działanie, a nade wszystko współdziałanie, ma wzajemnie za przedmiot ciała w całej znamiennej dla tego ludzkiego ciała specyfice i strukturze płci. Wszystko też, co encyklika HV zamierza przekazać jako dokument nauczycielski Kościoła, odnosi się przede wszystkim do tego konkretnego. Elementy antropologii osoby i podmiotu są w tej perspektywie założone u podstaw, natomiast cała uwaga dokumentu, jego słuszność, moc przekonywująca i skuteczność, zależy w zasadniczej mierze od tego, w jaki sposób owe elementy antropologii osoby — podmiotu zdołają się zespolić z samym konkretem tych działań i przeżyć, których substratem bezpośrednim jest cielesność i płciowość człowieka.

Jak Autor HV zaznacza na początku swego wywodu, istnieje w świecie współczesnym skłonność do ujmowania całej tej problematyki w obrębie aspektów cząstkowych „należnych do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego” (por. HV 7). Nie można twierdzić, iż każdy z tych aspektów w swoim zakresie nie przynosi jakiegoś wzbogacenia całości¹³. Równocześnie jednak żaden z nich nie może zastąpić tej całości, nie może być podstawiony w jej miejsce. Uleglibyśmy wówczas błędowi absolutyzacji aspektu, który jest groźny dla antropologii, a jeszcze groźniejszy dla etyki. Racją bytu etyki jest integralna wizja człowieka. Wydaje się, że jest to szczególnie ważne na tym terenie, na którym jak gdyby chodziło tylko o określone procesy biologiczne (czy nawet — przy innym jeszcze spojrzeniu — tylko filozoficzne)¹⁴. A to jest właśnie teren problematyki, jakiej bezpośrednio dotykamy w encyklice HV. Widzenie człowieka w różnych aspektach czątko-

¹³ Dlatego też w encyklice czytamy m.in.: „Kościół nie da się nikomu prześcignąć w chwalebnemu i zalecaniu korzystania z rozumu w działaniu, co człowieka jako rozumne stworzenie tak ściśle zespała z jego Stwórcą. Stwierdza wszakże jednocześnie, że winno się to dokonywać z poszanowaniem ustalonego przez Boga porządku” HV 16.

¹⁴ Na tym polega szereg nieporozumień, jakie wystąpiły w polemice po ukazaniu się encykliki HV, m.in. zarzut biologizmu. Por. na ten temat: *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, w: „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, A. D. 1969, nr 1—4. Czytamy tam m.in.: „Encyklika operuje normą integralnie-antropologiczną, a nie ciasno pojmowaną normą 'biologiczną'” (s. 66).

wych jest pośrednim produktem wielu nauk szczegółowych, które do poznania tego samego przedmiotu ze względu na jego złożoność (a więc także ze względu na jego nadrzędne bogactwo) stosują różne metody. W wyniku tych metod możemy otrzymać większe bogactwo poznania, ale pośrednio możemy też dokonać podziału i rozbicia tego, co samo w sobie stanowi nadrzędną jedność. Historia antropologii, metodycznego myślenia o człowieku, wykazuje różne procesy takiego podziału i rozbicia. Chodzi tu może zwłaszcza o to ciężące nad umysłowością nowożytną rozbicie typu kartezjańskiego, które przeciwstawia w człowieku umysł — świadomość i ciało. W wyniku takiego rozbicia szczególnie łatwo rozpatrywać to wszystko, co dotyczy ciała, tylko i wyłącznie w granicach samych procesów somatycznych, którymi — jak wskazuje rozwój medycyny — można również sterować w sposób sztuczny. Właśnie to jest między innymi istotnym problemem całej praktyki i techniki antykoncepcyjnej.

Jeśli Autor encykliki HV przypomina tutaj „pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami”, argumentując z kolei, że „granice te zostały ustanowione ze względu na szacunek należny ciału oraz jego naturalnym funkcjom”, to ma na myśli ciało nie jako wyizolowany byt o własnej tylko strukturze i dynamice, ale ciało współ-stanowiące pełnego człowieka w jego osobowej konstytucji. Odwołuje się przeto do „zasady całościowości” w kontekście integralnej wizji człowieka. Ów szacunek należny ciału, a w szczególności jego funkcjom związanym z przekazywaniem życia, funkcjom opartym o całą somatyczną specyfikę płci — jest to szacunek ze względu na człowieka, na osobową godność mężczyzny i kobiety. Właśnie ta osobowa godność stwarza owe „nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami”. Ażeby myśleć i działać prawidłowo, nie możemy zatrzymać się na żadnym cząstkowym aspekcie, który sugeruje taka czy inna nauka szczegółowa, wskazując na skuteczność jakiejś „techniki” — musimy natomiast stale dokonywać integracji owych aspektów, docierać do integralnej wizji człowieka, osobowego podmiotu. I dopiero na gruncie tej wizji możemy prawidłowo osądzać taką czy inną technikę działania (chodzi w tym wypadku bezpośrednio o tzw. techniki antykoncepcyjne), która na gruncie nauk szczegółowych legitymuje się np. skutecznością w obrębie samych procesów bio-fizjologicznych.

Owe nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem sięgają głęboko w strukturę bytu osobowego i odnoszą się do tej specyficznej wartości, jaką jest wartość osobowa człowieka. Uwydatnianie

tych struktur i tych wartości jest nieodzowne, gdy chodzi o wewnętrzną prawidłowość aktu małżeńskiego, który ma w sposób szczególny urzeczywistniać „wspólnotę osób” (por. HV 8). Ono też stwarza podstawę do ustanowienia właściwego kryterium w tej dziedzinie. Człowiek nie może sprawować władzy nad własnym ciałem przy pomocy takich zabiegów czy technik, które równocześnie podważają jego autentyczne panowanie nad sobą, ponieważ nawet to osobowe samopanowanie unicestwiają. Wówczas bowiem taki sposób wykonywania władzy nad swoim ciałem, nad jego naturalnymi funkcjami, chociaż dokonuje się metodą wypracowaną przez rozum ludzki na podstawie szczególnej wiedzy o funkcjach somatycznych, o procesach zachodzących w ludzkim organizmie, równocześnie sprzeciwia się głębszemu i „całościowemu” zrozumieniu tego, że człowiek jest sobą, czyli osobą poprzez samo-panowanie, a owo samo-panowanie wchodzi w integralną definicję jego wolności¹⁵. I encyklika HV słusznie wzywa do tego, aby „prawdziwa wolność panowała nad swawolą” (por. HV 22).

W szczególny sposób domaga się tego akt małżeński, gdzie „małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączone, dążą do takiej wspólnoty osób”. Autentyczne oddanie się, które ma wyrażać i kształtować wspólnotę osób, musi zakładać owo samo-panowanie, czyli panowanie nad sobą, o jakim mowa w HV 21. Taka jest logika owego wzajemnego oddania się osób, że wynika ono prawidłowo z „posiadania siebie samego”, które jest ściśle związane z panowaniem sobie samemu, o jakim mówi encyklika. Tylko ci, którzy siebie w ten sposób posiadają, nad sobą panują, mogą też autentycznie oddawać siebie wzajemnie na miarę osób świadomych swej godności — oddawać w prawdziwej wolności. W oddaniu takim urzeczywistnia się zarówno osobowa wartość każdego z małżonków, jak też istotna wartość miłości małżeńskiej, która wyraża się we wspólnocie osób (*in communione personarum*), w ich autentycznie osobowym zjednoczeniu.

Jeżeli na tym poziomie mamy szukać właściwego kryterium w odnośnej dziedzinie moralności, jeżeli do tego uprawnia nas także przytaczana

¹⁵ Autor pozwala sobie tutaj przeprowadzić połączenie pomiędzy „zasadą całościowości” w znaczeniu, jakie zostało jej nadane w wypowiedziach Piusa XII, a z kolei w encyklice HV — a „całościowym” widzeniem człowieka, szczególnie akcentowanym w tym ostatnim dokumencie. Autor pozwala sobie również wprowadzić do tego całościowego widzenia człowieka pojęcia wypracowane we własnych rozważaniach na temat osoby. Por. 'Osoba i czyn', w szczególności rozdział V i VI s. 197. Por. również wykład na Kongresie św. Tomasza, Rzym—Neapol 17—24 kwiecień 1974 *Osobowa struktura samostanowienia*, Tommaso d'Aquino nel suo VI Centenario Congresso Internazionale, Roma—Napoli, 17—24 aprile, 1974, 379—390.

Taki kierunek podjętej w tym punkcie analizy tłumaczy się tym, że chodzi w niej nie tyle o samą „zasadę całościowości”, ile o antropologiczne implikacje tejże zasady.

przez Autora HV „zasada całościowości”, to jest rzeczą jasną, iż w ustalaniu granic władzy człowieka nad własnym ciałem musimy wnikać w struktury bytu osobowego i na nich się opierać. Można śmiało powiedzieć, iż wizja antropologiczna encykliki HV implikuje „personalizm”, a w każdym razie taką postać humanizmu, która zasadniczo przeciwstawia się wszelkiej postaci materializmu w rozumieniu człowieka. Wynika to choćby z takiego zdania, w którym Paweł VI (nawiązując do stanowiska Jana XXIII) domaga się, aby w rozwiązaniu trudnych problemów moralności małżeńskiej „człowiek nie stosował środków ani nie przyjmował zasad sprzecznych z jego godnością, jakie osmielają się propagować ci, którzy uważają, że człowieka i jego życie należy bez reszty sprowadzić do materii” (HV 23). Powiedziano już na początku tej rozprawy, że problematyka encykliki HV wprowadza nas w samo centrum podstawowych problemów antropologii, zmusza też do odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące samego bytu i wartości człowieka. Owo „sprowadzenie do materii”, o jakim mowa w HV 23, może być rozumiane zarówno w sensie materializmu praktycznego, jak i teoretycznego. Zachodzą zresztą ściśle i wzajemne związki pomiędzy jedną i drugą jego postacią. Właśnie ze względu na to Autor HV wielokrotnie odwołuje się do „zasady całościowości” w kontekście integralnej wizji człowieka jako podstawowej dla prawidłowego widzenia moralności. Z tej samej też racji przestrzega przed poprzestawianiem na „częstkowych tylko aspektach (należących do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego). Różne odmiany materialistycznego rozumienia człowieka są produktem stosowania samych tylko metod „częstkowych”, produktem braku integralnego widzenia bytu i wartości człowieka w całej należytej temu widzeniu pełni i w całej głębi”.

Encyklika HV wyraźnie uwydatnia związek teorii z praktyką w dziedzinie antropologii, a zwłaszcza etyki. Kiedy wyraża obawę, że ... „przyzwyczajony się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, mężczyźni zatracą szacunek dla kobiet i ... sprowadzą je do roli narzędzia służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy...” (HV 17), używa niewątpliwie bardzo surowych słów, ale czyni to z troski o godność osoby, o jej niaruszalną wartość. A czyni to również w oparciu o „zasadę całościowości” rozumianą w kontekście integralnej wizji człowieka, która każe nam przekraczać owe „częstkowe aspekty”, wnikać w struktury bytu i działania właściwe człowiekowi jako osobie, i na tym poziomie ustalać prawdę ludzkich czynów. Rzec można, iż cała ontologia i zarazem cała aksjologia osoby dochodzi do głosu w tym twierdzeniu, że człowiek nie może być dla człowieka

„narzędziem”. Prawdę tę odnajdziemy w tradycji filozoficznej pod różnymi sformułowaniami, może szczególnie radykalnie wyraził ją Kant w swym tzw. drugim imperatywie kategorycznym¹⁶. Nauka Vaticanum II, streszczając tradycje myśli chrześcijańskiej — a więc zarazem teologicznej antropologii — wyrazi tę prawdę w twierdzeniu, że „człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego...” (GS 24). Nie może więc być traktowany jako środek, z pominięciem jego osobowej godności. Integralna wizja człowieka sama z siebie powoduje odrzucenie utylitarystycznego jako zasady postępowania.

6. CZŁOWIEK WIDZIANY OCZYMA ROZUMU I WIARY

Analiza różnych fragmentów tekstu encykliki HV pozwala nam dostrzec, przy uwzględnieniu charakteru dokumentu, który ma na celu przede wszystkim pouczenie o szczegółowej sprawie z dziedziny moralności, jak bogate wielowarstwowe są jego implikacje antropologiczne, między innymi, gdy chodzi o „zasadę całościowości”. Oczywiście, że w takim szkicu jak niniejszy można te implikacje raczej tylko zasygnalizować, trudno przeprowadzać do końca pracę zmierzającą do rekonstrukcji owej wizji antropologicznej, jaka leży u podstaw wykładu doktrynalnego i zaleceń praktycznych encykliki. Niemniej, ów — jak powiedziano na początku — „antropologiczny kontur” pozwala się dość łatwo zweryfikować i dopełnić treścią wiążącą. Autor HV ma przed oczyma ludzi konkretnych, stosując do nich całą merytoryczną miarę człowieczeństwa. Do tej miary nade wszystko się odwołuje.

Równocześnie odwołuje się do tego wszystkiego, co człowieka w sposób najbardziej podstawowy łączy z Bogiem. Naprzód z Bogiem jako Stwórcą. Temat encykliki w szczególności niejako naprowadza na tę właśnie więź. Dlatego Autor HV poświęca osobny paragraf sprawie wierności małżonków wobec planu Boga, „według którego małżeństwo zostało ustanowione”, podkreślając, że małżonkowie muszą spotkać się tutaj „z Wolą Pierwszego Twórcy ludzkiego życia” (HV 13). „Kto korzysta z daru miłości małżeńskiej — czytamy w dalszym ciągu — z poszanowaniem praw przekazywania życia, ten uznaje, że nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę”. Papież zwraca się do małżonków chrześcijańskich, ale zarazem jest pewny, że słowa te trafiają do każdego człowieka, który przyjmuje podstawowy układ relacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, nawiązując do wypowiedzi Jana XXIII, każe „życie ludzkie

¹⁶ Por. Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1904, 65.

uważać za rzecz świętą, ponieważ od samego początku zakłada ono działanie Boga-Stwórcy” (HV 13).

Ten teologiczny realizm pozwala w całokształt wyczuwalnej w dokumencie wizji człowieka wprowadzić prawidłową proporcję pomiędzy godnością człowieka a jego autentyczną słabością. Proporcja ta przenika poniekąd wszystkie rozważania, pozwala po sformułowaniu samej zasady prawa Bożego, rozpatrywać możliwości jego zachowywania, nie tai, że „jak wszystkie rzeczy szlachetne i pożyteczne ... prawo to wymaga mocnych decyzji i wielu wysiłków”, aby podkreślić, że „zachować je można tylko z pomocą łaski Bożej, która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi” (HV 20). Na innym miejscu wskazuje na Eucharystię, na Sakrament Pokuty i na modlitwę jako środki wzmacniające słabość człowieka na tej trudnej drodze.

Nie ulega wątpliwości, iż ta integralna wizja człowieka, do której Autor encykliki HV odwołuje się od początku, jest wizją wiary. W świetle Objawienia uwzględnia ona całe jego powołanie, „obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (HV 7). Co do tego żaden czytelnik dokumentu nie może mieć żadnych wątpliwości. Równocześnie gruntowne studium tekstu, między innymi też studium owych antropologicznych implikacji „zasady całościowości”, do których tekst HV szczególnie wiele stwarza okazji, wskazuje wyraźnie, jak głęboko ta wizja wiary wchodzi w obraz człowieka kształtowany odwieczną ludzką refleksją i wytrwałym szukaniem prawdy o sobie samym. Prawda ta zajmuje ogromnie wiele miejsca w encyklice Pawła VI zaczynającej się od słów „*Humanae vitae*”.

THE ANTHROPOLOGY OF "HUMANAE VITAE"

Summary

The Encyclical *Humanae Vitae*, published ten years ago by Pope Paul VI, is a document of the supreme Magisterium concerning the principles of conjugal morality in connection with responsible parenthood, a problem of especial interest today. Ethical problems are always organically connected with anthropological ones: with a definite vision of man, with a certain conception of his being, and of the value of the human person. This is also the case in *Humanae Vitae*. From the beginning (HV 7) it stresses the necessity of being guided by the „integral vision of man” in deciding upon concrete questions of conjugal morality which are its chief subject. While indicating the necessity of such an integral approach, Paul VI states the insufficiency of partial approaches which envisage this problem under one or even a few aspects supplied by science, such as biology, psychology, demography or sociology.

On the strength of this position, explicitly formulated in the Encyclical

Humanae Vitae, the author of the study endeavours by way of exegesis of the document to reconstruct the conception of man, both contained in it and to a certain extent constituting its basis. First of all he considers the context, the complex circumstances which caused the appearance of *Humanae Vitae*, and above all the tendencies prevailing in our times and favouring rather „homo oeconomicus” or „homo technicus” than „homo humanus”.

The author proceeds then to study the most essential formulations of the Encyclical, and while referring to the Constitution *Gaudium et Spes* (as authorized by the text of HV 7) he seeks to demonstrate in what way the document of Paul VI contains the truth about man as person, as a true subject of his own acts. This subjectivity is revealed in the fact that being the originator of his acts man is at the same time the conscious author of the sense (meaning) that his action possesses and expresses.

The central point of that personal subjectivity of man is an upright conscience as the expression of the interior truth of human acts.

The author proceeds further to demonstrate that the „principle of integrality”, formulated by Pius XII and referred to by *Humanae Vitae* (understood there in the context of the „integral vision of man”, HV 7) also points to the reality of the personal subjects, or rather personal subjects, since the whole document treats of the relation of man and woman as persons in their conjugal union.

The anthropology of the Encyclical *Humanae Vitae*, a document of the Magisterium that is supreme in the Church, is developed in a perspective of faith, but also reverts to the eternal ancient and modern problems that continually return in philosophical reflexion and in the whole systematic effort of human selfknowledge.