

DWA MODELE RELACJI MĘSKOŚĆ – OJCOSTWO. PERSPEKTYWA PEDAGOGII PERSONALISTYCZNEJ

Streszczenie: W niniejszym artykule relację męskość – ojcostwo rozważa się według *Teologii ciała* Jana Pawła II. W związku z tym centralnym problemem jest związek zachodzący między naturą a osobą. Autor uważa, że „osoba ma naturę” (Robert Spaemann) i zawsze jest to natura męska lub kobieca. Ciało i płeć są ważnymi elementami ludzkiego bytu i powinny wyrażać osobę (Jan Paweł II). Relację męskość – ojcostwo można rozważać zgodnie z dwoma modelami. Według pierwszego – naturalnego – męskość jest fundamentem ojcostwa; może być opisana przez takie pojęcia jak: siła, stanowczość, odwaga, ryzyko. Drugi model jest duchowy – fundamentem jest ojcostwo, ważną kategorią jest duchowe zrodzenie; można je opisać poprzez takie terminy jak: władza, autorytet, odpowiedzialność, troska. Obydwie kategorie są ważne w wychowaniu: męskość wskazuje na elementy realistyczne, konkretne, skuteczne w działaniu, ojcostwo ujawnia zaś aspekty społeczne, kulturowe, osobowe postawy.

Słowa kluczowe: męskość, ojcostwo, Jan Paweł II, teologia ciała, płeć, *gender*

Kategoria męskości (ojcostwa) nie jest wprawdzie obca rozważaniom pedagogicznym, ale wydaje się niedoceniana. Nie tylko z uwagi na różnie rozumiany kryzys męskości (ojcostwa)¹, lecz także dlatego, że nie dostrzega się jej antropologicznych źródeł i dalekosiężnych konsekwencji pedagogicznych. Personalistyczna koncepcja człowieka pozwala rozświetlić wiele występujących tu zagadnień, wykraczających poza wąsko rozumianą problematykę rodziny; nie wydaje się też, aby były to kwestie przestarzałe czy już rozstrzygnięte. Trzeba zwrócić uwagę, że nie jest czymś oczywistym ujmowanie rodziny – a wraz z nią także męskości i ojcostwa – jako kategorii ontologicznej i antropologicznej; aspekty historyczny i społeczny są dominujące, ale niewystarczające, a nawet mogą prowadzić do redukcjonizmu. Warto również przypomnieć o niejasnościach i nieporozumieniach związanych z pojęciem

¹ Por. na przykład Danese, di Nicola (2010); Melosik (2006); Mierzwiński (1999); Zimbardo, Coulombe (2015).

natury i jej relacją do osoby, co jeszcze powiększa trudności. Męskość i ojcostwo są ze sobą związane, ale nie tożsame, występujące między nimi różnice i zależności chcę opisać, posługując się dwoma dopełniającymi się modelami – odsłaniają one ważne oblicze osoby, a są zbyt rzadko analizowane.

W poniższym tekście sięgam do interpretacji personalistycznych, do takich ujęć, które – pozostając realistycznymi (obiektywistycznymi) – odsłaniają bogactwo fenomenu jednostki (indywiduum), łączą aspekt ontologiczny, antropologiczny i pedagogiczny. Odwołuję się przede wszystkim do myśli Jana Pawła II, zwłaszcza do jego *Teologii ciała*².

Osoba i natura

Kluczowym zagadnieniem jest określenie osoby i natury oraz ich wzajemnych relacji. W tej pierwszej sprawie przyjmuję egzystencjalistyczne określenie osoby, które podziela wielu personalistów, w tym m.in. Robert Spaemann. Nawiązując do definicji osoby Boecjusza, stwierdza on, że bycie osobą nie jest cechą jakościową, czymś dodanym, ale jest sposobem istnienia (Spaemann 2001, s. 39–41). Nie można zatem mówić o osobach możliwych lub abstrakcyjnych. Na osobę się wskazuje, gdyż jest zawsze indywidualna. Tymczasem natura określa wspólne własności przyporządkowane wielu jednostkom z tego względu, że należą do jednego gatunku³. Własnością (każdego) człowieka jest więc rozumność, posiadanie ludzkiego ciała etc. Termin „natura” jest nazwą ogólną, wskazuje na człowieczeństwo, „osoba” natomiast ma zawsze desygnat konkretny, identyfikuje się ją poprzez imię wyróżniające ją spośród innych jednostek. Natura jest tym co d a n e, tym, co osoba p o s i a d a – jak stwierdza Spaemann. Osoba m a n a t u r ę, a jest to zawsze natura kobieca lub męska (Spaemann 2001, s. 281–282).

Natura ma własne ukierunkowanie (na przykład ludzkie instynkty i popędy), które nie musi być zgodne z tym, czego osoba chce (co jest jej dobrem, ku czemu świadomie i dobrowolnie pragnie się kierować). Napięcie, które występuje między polami znaczeniowymi terminów „natura” i „osoba”, nie musi oznaczać radykalnego przeciwstawienia, to znaczy określania osoby poprzez negację natury (przez formułę „osoba nie jest naturą”). Jan Paweł II w *Teologii ciała* idzie inną drogą, zgodną zresztą z tradycją tomistyczną – osoba buduje na naturze, przenika ją, choć niekiedy się jej przeciwstawia. Kiedy staje się to potrzebne, wręcz konieczne? Wtedy, kiedy dynamika sił natury, na przykład pożądania, usiłuje zawładnąć osobą,

² Tą nazwą określa się jego dzieło *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...* (Jan Paweł II 1986). Wbrew nazwie nie są to wyłącznie rozważania teologiczne, odwołują się one w dużej mierze do filozoficznej koncepcji człowieka, w każdym razie można tę koncepcję zidentyfikować i wyodrębnić. O aspekcie filozoficznym *Teologii ciała* pisał m.in. Wojciech Chudy (1981).

³ Posługuję się filozoficznym określeniem „natura”, oznaczającym istotę czegoś ujętą jako podłoże działania lub zespół (konstytutywnych) cech nieprzyrodniczych (biologicznych).

odebrać jej wolność i narzucić własną orientację – osoba ulegając tej sile, traci własną suwerenność, a pożądanie zmienia się w pożądlivość. Pożądanie w interpretacji Jana Pawła II jest siłą co prawda niebezpieczną (gdyż zmierza do uprzedmiotowienia i podmiotu, i przedmiotu), niemniej z natury pozytywną (dobrze, że jest, ale powinna służyć osobie). Należy zwrócić uwagę na trzy własności natury w tej interpretacji. Po pierwsze, jest ona tym, co dane, w sposób obiektywny i nieodwołalny. Osoba nie może żyć bez natury, ponad nią w takim znaczeniu, że mogłaby ją odrzucić, pominać, całkowicie przekształcić. Nie można być ludzką osobą, nie będąc człowiekiem (z natury). Koncepcje, w których pojawiłyby się takie stwierdzenia, narażone byłyby na poważny zarzut pomijania (odrzućcia) treści doświadczenia, a w przypadku pedagogiki także na duże trudności związane z praktycznymi konsekwencjami przyjęcia takiej postawy intelektualnej. Po drugie, osoba posiadając naturę, władając nią, może ją w pewnych granicach przekształcać i doskonalić. Kluczowe jest tu określenie „w pewnych granicach”. Nie można przestać być człowiekiem, choć można nim być w różny sposób; potencje, jakie daje natura, mogą (choć nie muszą) być rozwijane, ale tylko w jej granicach. Człowiek nie może uczynić się bezrozumnym (utracić rozumności, na przykład stać się rośliną), pozbawić się zdolności do bycia wolnym, przenosić się w czasie, stać się bezcielesnym czy nieśmiertelnym⁴. Wreszcie, po trzecie, siły natury, jakimi człowiek dysponuje, mogą (i powinny) mu służyć, można powiedzieć, że są energią, której człowiek potrzebuje, aby przeprowadzić własne plany, ale której może również ulec. Jest to bowiem energia niebezpieczna, która niczym ogień niszczy tego, kto nieumiejętnie się nią posługuje. Między dynamizmem osoby (wołą) a siłami natury jest pewna „szczelina” i niezgodność, które sprawiają, że stosunek osoby do natury przybiera niekiedy postać walki pana z użytecznym, choć niesfornym sługą, który usiłuje zająć jego miejsce⁵.

Bycie mężczyzną i kobietą w aspekcie natury

Problem, jaki tu rozpatrujemy, jest w pewnej mierze wyznaczony przez ludzką cielesność. Można przypuszczać, że kiedy Jan Paweł II (a wcześniej jeszcze Karol Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*) podejmował problem ciała, to czynił to nie tylko dlatego, że uznał go za jeden z najważniejszych dla współczesnego człowieka, który zagubiwszy świadomość osobowego znaczenia swojego ciała, nie jest w stanie integrować działań cielesnych, psychicznych i duchowych, ale również dlatego, że ludzkie ciało odgrywa ważną rolę w doskonaleniu się i samospełnianiu osoby.

⁴ Mówimy o granicach, jakie stwarza natura, a więc o tym, co dzieć się może „w tym świecie”.

⁵ To zadziwiające, jak ten element zagrożenia osoby od wewnątrz, obecny przecież w doświadczeniu życiowym każdego chyba człowieka, bywa we współczesnej antropologii lekceważony i pomijany, w sposób wyraźny od czasów Jeana-Jacques’a Rousseau. Pouczająca byłaby analiza przyczyn powodujących to „przeoczenie”.

W samej koncepcji personalistycznej istnieje potrzeba doprecyzowania miejsca ciała w strukturze ludzkiej osoby. Osoba – zgodnie z określeniem Boecjusza – jest przecież kategorią szerszą i może być stosowana nie tylko do człowieka (ani *individua substantia*, ani *rationalis* zawarte w tym określeniu nie implikują cielesności), lecz również do istot bezcielesnych. Czym zatem jest ciało dla osoby? Karol Wojtyła w *Osobie i czynie* posługuje się stwierdzeniem, że „człowiek nie «jest» swoim ciałem, lecz «posiada» swe ciało” (Wojtyła 1994, s. 246). Dodaje, że chodzi tu o taki rodzaj posiadania, które występuje w stwierdzeniu, że człowiek jest sobą o tyle, o ile sam siebie posiada (tamże, s. 246–247, przypis 62). Ta uwaga, dodana w przypisie, opatrzona jest zastrzeżeniami i występujący tu niedosyt mógł być jedną z przyczyn, dla których kwestia znaczenia ciała w bycie osoby zajęła tak istotne miejsce w najważniejszym jego dziele teoretycznym, czyli *Teologii ciała*.

Trzeba jednak podkreślić, że chodzi tu o dopełnienie i pogłębienie stanowiska, które od wielu wieków jest obecne w tradycji klasycznej. Według niego ciało jest integralnym elementem ludzkiej natury (a więc i osoby ludzkiej), nie zaś czymś obcym, w czym ludzka dusza (świadomość) tylko *m i e s z k a* lub czym się *p o s ł u g u j e*. Świadczy o tym również niekwestionowana zasada *operari sequitur esse* rozumiana analogicznie w odniesieniu do ludzkiej natury. Skoro człowiek działa poprzez ciało i czyni, to wykazuje jedność ducha i ciała, co znaczy, że analogiczna jedność występuje na poziomie ludzkiej natury. Ludzki (i osobowy) sposób działania wskazuje nie tylko na naturę osobową (tamże, s. 378–380), ale również na pewien udział cielesności w tej naturze. Wydaje się, że w taki sposób można również interpretować tezę Jana Pawła II, że ciało jest „wyrazem osoby”. W każdym razie należy podkreślić, że jest to problem, który należałoby filozoficznie i metodologicznie rozpracować.

Odmierna kwestia to pytanie, w jakiej mierze bycie mężczyzną lub kobietą jest konstytutywnym elementem natury ludzkiej. Przyjrzyjmy się, jak problem ludzkiej płciowości widzi Jan Paweł II w *Teologii ciała*. Warto zwrócić też uwagę na przyjętą metodę, która postuluje rozważanie go w dwu ujęciach – nawiązując do dwu opisów stworzenia człowieka. Nie jest to wyznaczone wyłącznie przez tekst biblijny, raczej tylko sprowokowane, gdyż i w innych miejscach autor ten widzi potrzebę takiego podwójnego podejścia, aby pełniej, we właściwy sposób ująć rzeczywistość człowieka. W pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1, 26–28) człowiek – zdaniem Jana Pawła II – jest określony w sposób metafizyczny (obiektywistyczny), podczas gdy drugi (Rdz 2, 7–22) odsłania jego „podmiotową głębię”. Ważne jest jednak to, że i w jednym, i drugim opisie pojawia się zróżnicowanie ludzkiej natury na męską i kobiecą. W pierwszym przypadku jako fakt („stworzył mężczyznę i niewiastę”), w drugim bardziej jako postulat, jako wsparcie i wezwanie do wspólnoty. Męskość i kobiecość należy zatem, według Jana Pawła II, rozpatrywać zarówno na poziomie tego, co dane, obiektywne, niezmiennie, jak i tego, co zadane, a więc może podlegać zmianom. Jednak granice tych zmian wyznaczone są przez obiektywną rzeczywistość. Należy podkreślić, że płciowość nie ma charakteru wyłącznie biologicznego,

jest bowiem elementem natury człowieka. I nawet jeśli przyjmiemy, że nie stanowi pierwszorzędnej, konstytutywnej własności osoby, to jest niezbędnym elementem realizacji natury, określającym bliżej sposób istnienia – człowiek żyje i działa jako mężczyzna lub kobieta. Jan Paweł II idzie jeszcze dalej, podkreślając, że każda z własności natury jest (powinna być) przeniknięta jednoczącą władzą osobowego „ja” i dzięki temu osoba dążąca do integracji staje się w tym momencie jednością ciała, psychiki i ducha. W tej perspektywie płciowość (seksualność) ludzkiego ciała nie jest obojętnym dodatkiem do ludzkiej osobowości, nie jest również (nie musi być) przeszkodą w osobowym rozwoju, lecz dzięki przenikającym je aktom osobowym powinna się stawać siłą zmierzającą do realizacji międzyosobowej miłości⁶. „Ciało w swej męskości i kobiecości jest «od początku» wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha” – stwierdza Jan Paweł II (1986, s. 180).

Sposób prezentacji jego poglądów może sprawiać wrażenie, że chodzi o jedną z wielu koncepcji, które wynikają z przyjętych uprzednio teorii i zasad. Niekiedy również podkreśla się tezę – brzmiącą w tym kontekście jak zarzut podważający obiektywność wywodów – o teologicznych źródłach tej teorii. Takie spojrzenie wydaje się zbyt powierzchowne, teologiczne ujęcie jest bowiem inspiracją i dopełnieniem tego, co źródłowo jest doświadczeniem. Jest to doświadczenie rozumiejące⁷, zanalizowane, zinterpretowane, usystematyzowane. W konsekwencji zarówno to, co Karol Wojtyła zawarł w *Miłości i odpowiedzialności*, jak i to, co mieści się na kartach *Teologii ciała*, jako rezultat doświadczeń zmierzających do zrozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości, jest otwarte i powinno być poddawane weryfikacji w kolejnych doświadczeniach. Zastrzeżenie to jest potrzebne, aby podkreślić, że takie stanowisko postuluje potrzebę, wręcz konieczność konfrontowania różnorodnych doświadczeń ze sobą i przede wszystkim z rzeczywistością.

Filozofia osoby a ideologia *gender/queer*

Nie sposób w tym miejscu nie odnieść się do zamieszania wywołanego rozpropagowaniem ideologii *gender (queer)*⁸. Zwłaszcza że posługuje się ona niekiedy terminologią, która mogłaby sugerować związek z koncepcjami personalistycznymi

⁶ Oczywiście wtedy tylko, gdy władzę nad ludzkimi popędami i pożądaniami będzie sprawować „ja” i nie dojdzie do sytuacji, w której to one zaczną rządzić.

⁷ Kluczową rzeczą jest nieustanne przypominanie, że chodzi tu o szeroką koncepcję doświadczenia, bliższą rozumieniu fenomenologicznemu, choć zawierającą ponadto osobowy aspekt „świadczenia” („świadczenia”). Więcej na temat doświadczenia u Jana Pawła II w mojej pracy *Prawda jako zasada wychowania*.

⁸ Tezy, jakie prezentuje się w ramach tego, co określa się jako *gender* (czy w bardziej radykalnym znaczeniu *queer*), nie mają charakteru filozoficznego, są raczej ideologią lub cząstkową teorią (*queer*), niemniej są traktowane tak, jak gdyby miały podważać dotychczasowy dorobek antropologiczny i filozoficzny – i rzeczywiście go podważają, na przykład jeśli chodzi o rozumienie natury, ciała, płci. Tyle że podana argumentacja jest wątpliwa lub nie ma jej w ogóle; nie widzi się

(na przykład wtedy, kiedy postulaty ruchów LGBT są traktowane jako prawa osoby lub kiedy z podobnej perspektywy rozpatruje się kwestię tożsamości czy orientacji seksualnej). Sprawa ta może niepokoić tym bardziej, że niezrozumienie problematyki *gender* wykazują czasem osoby skądinąd powołujące się na myśl i tradycję Jana Pawła II. Myślę przede wszystkim o poglądach byłego dyrektora Instytutu Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. dr. hab. Alfreda Wierzbickiego. Jego wypowiedzi i publikacje na łamach „Gazety Wyborczej” i „Tygodnika Powszechnego” (Wierzbicki 2014a; 2014b; 2016) wprowadziły wiele zamieszania, nie odsłaniając, lecz zaciemniając sedno myśli Jana Pawła II, a więc tego, co zawarte jest w jego *Teologii ciała*⁹.

Co gorsza, należy zapytać, czy autor wymienionych tekstów dodatkowo nie wprowadza czytelników w błąd, korzystając z domniemania, że jako ekspert od nauki Jana Pawła II wiernie przedstawia jego doktrynę i w oparciu o nią interpretuje ideologię *gender*. Wiele wypowiedzi można by pominąć milczeniem, uznając je za niefortunne, nieprzemyślane, nierozważne. Chodzi m.in. o takie sformułowania jak: „Jeśli uznamy, że *gender* jest zagrożeniem, to stracimy rdzeń chrześcijaństwa”, „Czy nie wyszłoby na dobre cywilizacji, gdyby kobiety stały się bardziej «męskie», a mężczyźni – «kobięcy»?”, „Jak mogliśmy zapomnieć o *gender*owym przesłaniu Ewangelii?”, „Od teoretyzowania na temat *gender* ważniejsze jest życie”. Niektóre z nich stawiają wręcz postulaty edukacyjne: „Potrzeba więc metod edukacyjnych takich jak *gender* czy parytety, by przekonać ludzi, że role tradycyjnie uważane za męskie mogą z powodzeniem odgrywać kobiety”. Można by je zlekceważyć, gdyby nie fakt, że ks. Alfred Wierzbicki wypowiada je z takim poczuciem wyższości, że dla nieorientowanego czytelnika może to stanowić podstawę do przypuszczenia, że mamy do czynienia z autentyczną interpretacją myśli Jana Pawła II. Trudno przejść obojętnie obok takiej mistyfikacji.

Skąd tak osobliwe poglądy na temat ideologii *gender*? Oczywiście autor odpowiedziałby, że chodzi mu o inne oblicze *gender*: pluralistyczne, tolerancyjne, uwzględniające różnorodność i zmierzające do ubogacenia całego człowieka jako osoby – cokolwiek miałyby to znaczyć. Problem w tym, że pisząc o *gender*, nie bardzo wie, o czym pisze. Zdaje się nie rozumieć, czym naprawdę jest ta ideologia i jej bardziej radykalna odmiana – teoria *queer*. Nie dostrzega (czy nie zna?) jej złowrogiej twarzy i tego, że bardzo daleko jej do tolerancyjności wobec tradycyjnych poglądów na temat ludzkiej natury i płciowości (*Queer studies* 2010, s. 25). Najwyraźniej sądzi, że ideologia *gender* niesie ze sobą tylko postulaty feministyczne, w dodatku takie, z którymi nietrudno się nie zgodzić. Świadczą o tym następujące

również potrzeby prowadzenia na ten temat rzetelnej dyskusji. To sprawia, że głoszone tezy mają charakter ideologiczny, a nie filozoficzny czy naukowy.

⁹ Chodzi o następujące teksty: *Nieprecyzyjni biskupi, niedouczeni radni* („Gazeta Wyborcza Lublin” z 16 stycznia 2014 r.), *Maryja, matka gender* („Gazeta Wyborcza” z 7 marca 2014 r.) oraz *Kościół nie zdradził JP2* („Tygodnik Powszechny” z 16 marca 2016 r.).

stwierdzenia (Wierzbicki 2014a; 2014b): „Gender jest przede wszystkim metodologicznym opisem kultury, w której role męskie i żeńskie zmieniają się”, „Okazało się, że różnice pomiędzy przeżywaniem kobiecości i męskości są uwarunkowane nie tylko biologią, ale również kulturą. I stąd wzięła się ideologia, która na podstawie kategorii genderowych próbuje zmieniać patriarchalne społeczeństwo tak, by zrównać kobietę i mężczyznę”, „Istniejemy tylko w relacjach, i to właśnie mówi nam gender: istniejemy w odniesieniu do drugiego człowieka”, „Gender – i słusznie – żąda zniwelowania różnic między kobietami i mężczyznami w społeczeństwie”. Czy choćby następujący dłuższy cytat: „Gender jednak nie jest bynajmniej jakąś złowrogą ideologią. Spójrzmy na to w ten sposób: gender zauważa i jakoś promuje wymianę ról. Co to oznacza w praktyce? Kobieta realizuje się w życiu zawodowym – i nie przestaje być kobietą, a mężczyzna może spełniać opiekę nad dzieckiem, biorąc urlop tacierzyński, zarezerwowany wcześniej dla kobiet. Czy przez to przestaje być mężczyzną?” (Wierzbicki 2014b).

Naiwność spojrzenia na ideologię *gender* nie jest w tym przypadku usprawiedliwieniem. Tymczasem ideologia ta (i teoria *queer*) zawiera wiele nieprawdziwych tez, tak z punktu widzenia doświadczenia człowieka¹⁰, jak i opartej na nim koncepcji personalistycznej. Zamieszanie w tej dziedzinie ma daleko idące konsekwencje związane z rozumieniem męskości i ojcostwa.

Najpoważniejszym błędem ideologii *gender* (*queer*) jest zakwestionowanie naturalnego (wynikającego z natury człowieka) zróżnicowania, według którego każdy człowiek żyje jako kobieta lub mężczyzna, oraz uznanie, że płeć jest „performatywnym konstruktem społecznym” (*Queer studies* 2010, s. 11). W praktyce prowadzi to do bardziej radykalnego stanowiska, głoszącego, jakoby ludzka płciowość (seksualność) stanowiła przedmiot dowolnych decyzji lub wręcz nie mieściła się w granicach obiektywnej dyskusji. Wbrew doświadczeniu, a także wiedzy naukowej, rozdziela się płeć biologiczną (*sex*) od płci kulturowej (*gender*) i marginalizuje tę pierwszą, przez co męskość i kobiecość (płeć biologiczna) zdaje się nie mieć większego związku z kulturową i psychiczną (przeżywaniową). Zabieg ten jest groźny z sferze intelektualnej i w konsekwencji oznaczać może lekceważenie tego, co dane (faktów, doświadczeń), i przedkładanie tego, co wymyślone lub tylko chciane. W sferze praktycznej może to prowadzić do przyjmowania modeli życia (wychowania) opartych na fikcyjnych założeniach (np. na tezie, że naturalna, biologiczna czy genetyczna płciowość nie mają znaczenia w osobowym rozwoju jednostki) czy planowania eksperymentów (na ludziach!) bez oceny możliwych skutków i zagrożeń (np. zmiany płci, odrzucenia tożsamości płciowej, radykalnych zmian w funkcjonowaniu rodziny).

Warto również zauważyć wiele innych niebezpieczeństw, w tym zniszczenie związku między miłością, seksualnością a prokreacją, podważające rozumienie każdego z tych trzech pojęć (nie tylko miłości erotycznej, ale miłości w ogóle – jako

¹⁰ Termin „doświadczenie człowieka” rozumiem tak jak Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*.

formy bycia wobec drugiego człowieka). Trudno dziś wyobrazić sobie moralne i społeczne skutki podważenia cywilizacyjnej roli małżeństwa i rodziny (i miejmy nadzieję, że nie będziemy musieli ich doświadczać, aby przekonać się o błędności ideologii, które za tym stoją, jak zdarzyło się to z komunizmem – cena za ten „błąd cywilizacyjny” była stanowczo zbyt wysoka).

Z perspektywy pedagogicznej warto przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że w ideologii *gender* (*queer*) nie ma miejsca dla dziecka. Trudno zrozumieć, skąd i po co bierze się ono w ludzkiej wspólnoty, jaki jest jego związek z miłością i naturalną seksualnością człowieka, dlaczego jego przyście na świat miałyby być darem, a wychowanie – zobowiązaniem realizowanym z miłością.

Większość z tych teoretycznych błędów i praktycznych niebezpieczeństw można w sposób wyrazisty dostrzec z personalistycznej perspektywy *Teologii ciała*, jak zatem można sugerować, że antropologia Jana Pawła II mogłaby taką ideologię wspierać?

Pierwszy model – aspekt natury

Wróćmy do relacji męskość – ojcostwo. Jest ona rozpatrywana zwykle w płaszczyźnie naturalnej, to znaczy ojcostwo jest niejako przedłużeniem i dopełnieniem męskości, a męskość – poniekąd jej fundamentem¹¹. Takie spojrzenie wydaje się zgodne z logiką tego, co *d a n e* (biologiczna męskość) i *z a d a n e* (ojcostwo dojrzałe, duchowe). Trudno ją podważać, a na pewno nie można jej odrzucić i dyskredytować męskości, uznając, że chodzi tylko o *f a k t b i o l o g i c z n y*. Tak, jest to fakt, co znaczy, że tak jak ciało ludzkie jest ważnym elementem ludzkiej osoby, tak również bycie mężczyzną lub kobietą, mające tak ważne konsekwencje w życiu indywidualnym i społecznym, w przeżywaniu, kulturze, tworzeniu zrębów cywilizacji, nie może zostać zignorowane w teoretycznej refleksji.

W ujęciach socjologicznych (Wojciszke 2011) głównymi atrybutami męskości są: siła, sprawczość, odwaga (męstwo). Aspekt siły, a nawet pewnej dzikości, wola walki, chęć podejmowania ryzyka rozpatrywane są jako naturalne rysy męskości także w wielu publikacjach o charakterze formacyjnym, zajmujących się kształtowaniem męskości¹².

W tych interpretacjach (co jest zresztą zgodne z perspektywą *Teologii ciała*) to, co dane przez naturę, powinno być okiełznane, poddane władzy mężczyzny. Nie tyle powinien on władać siłami, które zostały mu dane do dyspozycji, ile w pierwszej kolejności władać sobą. Dlatego w ujęciach moralistów, w literaturze czy tradycji,

¹¹ Poniższe rozważania nawiązują częściowo do mojego artykułu opublikowanego na łamach „Paedagogia Christiana” (Starnawski 2012).

¹² Przeważnie z uwzględnieniem aspektu religijnego. Zob. na przykład wiele pozycji Johna Eldredge’a – przede wszystkim *Dziki serce...* – a także Stu Webera, Stephena Arterburna czy Larry’ego Richardsa.

mężczyzna staje się męski (czy mężny) zwłaszcza wtedy, kiedy jest opanowany w trudnej sytuacji, potrafi przezwyciężyć strach, ale również swoje żądze, nałogi czy choćby zniechęcenie¹³.

Mężczyzna realizuje swoją męskość, a więc to, kim powinien się stać, w oparciu o to, co zostało mu dane. Nie można zapominać, że męskość to cecha relacyjna wobec kobiecości. Tym, co dane, jest męska płciowość i styl działania oparty na sile oraz ekspansywności zewnętrznej. A tym, co zadane – przemiana tych sił w stanowczość, wolę działania, w obronie i dla dobra kobiety. Biologiczna potencja męskości powinna być wykorzystana do współtworzenia płci kulturowej. Męskość biologiczna staje się męstwem duchowym, biologiczny mężczyzna staje się mężny (czyli mężem w biblijnym znaczeniu), ale tylko przy wykorzystaniu płci biologicznej, a nie w oderwaniu od niej. Karol Wojtyła o tym aspekcie męskości mówi, że chodzi o rolę aktywną i zewnętrzną, o postawę zdobywczą i obronną, o realizację potrzeby walki, zmagania się i zdobywania (Wojtyła 2009, s. 86).

Męskość, w odróżnieniu od ojcostwa, zdaje się być realizowana w aspekcie horyzontalnym. Jest nastawiona na to, co tu i teraz, na podejmowanie decyzji, działanie. Jest aktywnością, w której liczy się skuteczność. Ojcostwo natomiast zdaje się funkcjonować bardziej w pozycji wertykalnej, z uwzględnieniem czasu. Efekty nie są widoczne natychmiast, bardziej niż o działanie i skuteczne decyzje chodzi w nim o postawę, o pewien sposób życia, poprzez który ojciec oddziaływa na dzieci trwalej niż poprzez słowa i jednostkowe działania (czyli męskie rozmowy i męskie decyzje).

W modelu opartym na biologicznej męskości (choć trzeba pamiętać, że nie jest to nigdy męskość ograniczona do biologii, lecz wychodząca z niej jako z tego, co dane) horyzontalna relacja do kobiecości również służy mężczyźnie do poszukiwania własnej tożsamości. Rozumie on, co znaczy być mężczyzną, dzięki kobiecie, dla której chce być męski. W jakimś więc stopniu męskość, poprzez kobiecość, jest skierowana ku sobie. Ojcostwo jest w tej perspektywie przyjęciem odpowiedzialności za własne wybory i działania, jest ich konsekwencją, dojrzałą męskością.

Drugi model – aspekt duchowości ojcowskiej

Wydaje się, że relacja męskość – ojcostwo może być ujęta w jeszcze inny sposób. Kluczową rolę odgrywa w niej ojcostwo; staje się ono podstawą jej zrozumienia i interpretacji. Pozornie takie odwrócenie kolejności wydaje się nieracjonalne i pozbawione doświadczalnych podstaw. Wystarczy jednak zdać sobie sprawę, że poniekąd ojcostwo bywa poznawane wcześniej niż męskość i kobiecość, do których się dojrzuje, także w sensie biologicznym. Każdy, będąc dzieckiem, ma szansę – co prawda zwykle w niepełny i ułomny sposób – doświadczyć tego, czym

¹³ Por. na przykład nawiązujące do wielowiekowej tradycji wywody o męstwie o. Jacka Woronieckiego (Woroniecki 1986).

jest ojcostwo. Bywa również i tak, że złe, niedojrzałe ojcostwo staje się załącznikiem niejasnego pragnienia innego, „prawdziwego”. Zapewne to doświadczenie braku czy ułomności nie jest budujące, lecz może, poprzez negację, przyczynić się do rozpoznania tego, czym ojcostwo być powinno, zwłaszcza jeśli ktoś przywołuje doświadczenia dzieciństwa lub młodości po wielu latach.

Ten wątek nie jest jednak decydujący w przyjęciu drugiej perspektywy, ważniejsze wydają się raczej mające mocniejsze uzasadnienie filozoficzne. Ojcostwo odczytywane nie biologicznie, lecz duchowo, daje klucz do zrozumienia płciowości mężczyzny¹⁴. Nie tylko bowiem obejmuje, lecz przekracza więź małżeńską, wychodząc ku czemuś innemu, ku „trzeciemu”. Patrząc z perspektywy małżonków, można również powiedzieć, że ojcostwo w większym stopniu niż sama dwustronna więź w akcie małżeńskim odsłania sens miłości, ukazuje bowiem jej nadmiar, bo miłość (także erotyczna) wychodzi poza dwa miłujące się podmioty, nie może być do nich sprowadzona i w nich tylko zamknięta. Takim darem ujawniającym transcendencję miłości jest z ontologicznego punktu widzenia dziecko.

Zatrzymajmy się bliżej nad takim rozumieniem ojcostwa i jego relacją do męskości. Mówimy nie o fizycznym i biologicznym ojcostwie, lecz o duchowym, które nadaje pierwszemu sens. Ojcostwo tylko fizyczne, nieprzeniknięte duchowym, jest aktem na poziomie zwierzęcym, dokonany przez kogoś, kto nie o b u d z i ł s i ę do bycia osobą, jest niezgodne z naturą (istotą) bycia mężczyzną-osobą i dlatego można je określić jako w y - n a t u r z e n i e.

Jak już wcześniej powiedziano, ojcostwo ma charakter wertykalny dlatego, że uwzględnia moment czasu. Postawa ojcowska buduje się przez wiele lat i trudno ją zawrzeć w jakiejś jednej decyzji lub czynie (co jest właściwe dla męskości). Jeśli dla męskości charakterystyczne zdają się: siła, sprawczość, stanowczość, opanowanie, to ojcostwo może być opisane przez takie określenia jak: władza, autorytet, odpowiedzialność, troska¹⁵. W większym stopniu chodzi zatem o tkwiące w człowieku potencje niż o charakterystykę poszczególnych działań. Ojciec patrzy w przyszłość (mając w pamięci przeszłość), obejmuje swym spojrzeniem wszelkie dostępne perspektywy. Można rzec, że jest to postawa wychowawcy, który chce być obecny przy swoim wychowanku, równocześnie patrząc dalej i dystansując się od terażniejszości.

¹⁴ Nie sądzę, aby dobrowolna czy wymuszona bezżenność zmieniała tę perspektywę, sens męskości i ojcostwa ulega przekształceniu, lecz nie przekreśleniu. Rozwinięcie i rozpatrzenie tej tezy wymagałoby odrębnych badań. W naszych rozważaniach, kiedy mówimy o ojcostwie duchowym, ograniczamy się do łatwiejszego teoretycznie przypadku, w którym jest ono związane z ojcostwem fizycznym. Można zresztą uznać, że ojcostwo fizyczne, jako potencja, jest przypisane każdemu, kto jest biologicznie mężczyzną. Przyjmując taką perspektywę, łatwiej jest zrozumieć, dlaczego św. Józef może być określany jako wzór ludzkiego ojcostwa.

¹⁵ Jan Paweł II charakteryzując postawę ojcostwa z perspektywy teologicznej, wskazuje na dwie zasadnicze własności: władzę i troskę (1987).

Do czego sprowadza się istota ojcostwa? Do aktu zrodzenia, do p r o - k r e a - c j i¹⁶. Oznacza w y d a n i e n a ś w i a t czegoś z wnętrza siebie, sprawienie, aby coś, co jest moje, stało się w jakiejś mierze odrębne, nie przestając być moim. Akt zrodzenia dziecka przez rodziców nie może być wyjaśniony wyłącznie na poziomie biologicznym z prostej przyczyny: zarówno rodzice, jak i dziecko są osobami, a nie jednostkami gatunku – dziecko ma istnienie osobowe. Tego aspektu fizyczna i biologiczna perspektywa nie ujmuje. Wyraźnie należy podkreślić, że rodzice nie są stwórcami dziecka, nie dają mu istnienia, co najwyżej współuczestniczą w przekazywaniu mu życia¹⁷. Ojciec i dziecko to byty odrębne, więź biologiczna, która je łączy, nie konstytuuje jeszcze ojcostwa duchowego, ono rodzi się ze spotkania, z relacji egzystencjalnej, która musi zaistnieć i w ojcu, i w dziecku (Wojtyła 1979). Także ojciec b u d z i s i ę do jej przyjęcia, do wzięcia odpowiedzialności za los dziecka, podjęcia w sposób świadomy troski o nie, a przede wszystkim do wejścia w ojcowską relację, w której zawierają się takie własności, jak: współodpowiedzialność, troska, oddanie siebie. „Ojcostwo istnieje jedynie w zależności od pewnej podjętej i nieustającej odpowiedzialności” – stwierdza Gabriel Marcel (1984, s. 119). Taki akt z r o d z e n i a d z i e c k a w sobie opisuje *Promieniowanie ojcostwa* (Wojtyła 1979).

W znanej interpretacji Ericha Fromma ojcostwo w przeciwieństwie do bezinteresownego macierzyństwa miałoby charakteryzować się miłością warunkową (Fromm 2007, s. 48–54). Czy jednak ten sposób interpretacji nie kieruje nas na mylny trop, biorąc za brak bezinteresowności inną cechę ojcowskiej miłości, którą opisuje Gabriel Marcel? Jest nią wychowanie do transcendencji: „nasze dziecko nie więcej należy do nas, niż my należymy do niego, a więc nie istnieje ono dla nas i – co więcej – nie istnieje również dla siebie, a zatem nie można go wychowywać tak, aby mogło ono pewnego dnia stwierdzić, że zależy tylko od siebie. [...] nasze dzieci, podobnie jak my sami, przeznaczone są do pewnej służby. Do udziału w dziele, co do którego pokornie musimy przyznać, że nie możemy sobie wytworzyć pojęcia o jego całości, a tym bardziej nie jesteśmy w stanie poznać, ani wyobrazić sobie, jaką szczególną postać ma ono przybrać w odniesieniu do tej młodej woli, w której mamy obudzić samoświadomość” (Marcel 1984, s. 124)¹⁸. Chodzi bowiem o to, że „człowiek ma się stawiać do dyspozycji życia, nie zaś stawiać życie do swej dyspozycji” (tamże, s. 117). Miłość ojcowska jest przygotowaniem do opuszczenia rodziny, służby innym, przekroczenia granic naturalnych, w pewnym stopniu do zerwania więzi, które symbolizuje matka. Miłość macierzyńska, w y c h o d z ą c

¹⁶ Wychowanie jako „akt rodzenia” Jan Paweł II interpretuje w jednym z najważniejszych tekstów na ten temat, to jest w *Liście do rodzin* (punkt 15).

¹⁷ Gdyby byli zdolni dać życie (stworzyć), byłiby zdolni również je podtrzymać i dać wtedy, kiedy jest zagrożone, na przykład kiedy dziecko umiera.

¹⁸ Przy okazji warto zwrócić uwagę, że to ideał zupełnie przeciwny do tego, co w *Emilu* postuluje Jean-Jacques Rousseau.

z wnętrza życia kobiety (i wciąż pozostając we wnętrzu), ma prowadzić do wyosobnienia, usamodzielnienia, które jest zerwaniem naturalnych, niemal instynktownych więzi (dziecko jest przecież ciałem z jej ciała). Miłość ojcowską charakteryzuje kierunek przeciwny – jest nim zbliżanie się, *wchodzenie do wnętrza* dziecka, czynienie go swoim, po to jednak, by tę bliskość i więź przekroczyć, poddać próbie. Abp Paul Josef Cordes, nawiązując do próby Abrahama i rozważań Sorena Kierkegaarda w *Bojaźni i drżeniu*, zwraca uwagę na ten moment transcendencji. „Historia ta [tj. Abrahama – W.S.] odsłania podstawową zasadę relacji ojciec – syn: ich miłość nie wyczerpuje się we wzajemności” (Cordes 2005, s. 166). Wskazuje na kogoś innego, na Stwórcę, dawcę istnienia. Bóg jest punktem docelowym, do którego ostatecznie odnosi się związek ojca i syna. Wielu autorów zajmujących się problematyką ojcostwa zwraca uwagę na ten znamieny związek relacji ojciec – syn z relacją do Boga¹⁹.

Zadaniem ojca byłoby zatem przygotowanie syna (córk²⁰) do tego, by chciał i potrafił sprostać najtrudniejszym próbom życia. Taka postawa może z zewnątrz wyglądać na surową, nawet okrutną dla kogoś, kto nie dostrzeże ukrytej miłości ojca, jego obaw i cierpienia spowodowanego świadomością kosztów (zła fizycznego), na które naraża swoje dziecko, zachęcając je do podjęcia trudnej, niekiedy wręcz niebezpiecznej próby. Z perspektywy chrześcijańskiej można uznać, że jest to próba śmierci. Ale nie tyle chodzi o śmierć biologiczną, ile o śmierć własnego „ja”, w takim znaczeniu, w jakim w teologii duchowości chrześcijańskiej mówi się o konieczności radykalnego odrzucenia siebie, o śmierci „starego człowieka”.

Nie należy się dziwić, że taką postawę trudno opisywać i wyjaśniać czysto racjonalnie, ta „mowa miłości” ma mało wspólnego z jej sentymentalnym obliczem. Lepiej może ją rozumieć ojciec wierzący, który ma pewność, że nad losem dziecka czuwa opatrność Ojca, ale tylko wtedy, kiedy sam jest gotów współuczestniczyć w losie i cierpieniu własnego dziecka, jakkolwiek miałyby to wyglądać. Dlatego tę ojcowską postawę rozświetla figura Abrahama i jej sens odczytany poprzez Nowy Testament, czyli tragiczne cierpienia ojca oddającego swego syna na ofiarę – z miłości.

Podsumowując przeprowadzone rozważania, chcę podkreślić ich wstępny charakter, nawet gdyby autorytatywność niektórych stwierdzeń mogła sugerować co innego. Problematyka męskości i ojcostwa w perspektywie ontologicznej i antropologicznej jest wciąż załóżkowo tylko rozwinięta. Niemniej jednak warto i należy formułować pewne tezy, aby mogły być korygowane, pogłębiane czy odrzucane w trybie dalszej dyskusji. I w takim duchu je formułuję:

¹⁹ Na przykład Rafael Fernández (1999). Abp Cordes twierdzi, że więź tę dostrzegał również Zygmunt Freud.

²⁰ W wychowaniu córki ten motyw zapewne będzie wyglądał nieco inaczej.

1. Męskość, tak jak ojcostwo, jest kategorią relacyjną. Nie można więc zapominać, że kiedy mówimy o męskim czy ojcowskim charakterze wychowania, to jest ono zawsze aspektywne, nie całościowe, potrzebuje dopełnienia elementem kobiecym, macierzyńskim.

2. Męskość i ojcostwo pozostają różne od kobiecości i macierzyństwa w aspekcie duchowym w tym choćby znaczeniu, że o ile kobiecość i macierzyństwo można określić jako jedność prowadzącą do *w y - o s o b n i e n i a*, o tyle męskość (ojcostwo) to wyosobnienie zmierzające do (duchowej) jedności (ojciec czyni dziecko swoim). Należy zwrócić uwagę na jeszcze inną różnicę. Małżeństwo (a więc również męskość) można rozpatrywać jako jedność pogłębiającą się, podczas kiedy rodzicielstwo (a więc i ojcostwo) jako jedność różnicującą.

3. Ojcostwo duchowe jest związane z biologicznym w takim znaczeniu, w jakim można powiedzieć, że każdy mężczyzna potencjalnie jest ojcem. Nigdy jednak nie jest tylko konsekwencją męskości, jest w pełni zrozumiałe jako wybór, przyjęcie współodpowiedzialności za los dziecka. Ojcostwo nie jest tylko *d o j r z a ł ą m ę s k o ś c i ą*, jest postawą, w której władza jest dopełniona troską (która nie powinna być w prosty sposób utożsamiona z elementem żeńskim, macierzyńskim). Tak jak kobieta może być męska, czy raczej mężna, stanowcza, zdecydowana, ale na swój kobiecy sposób, tak mężczyzna i ojciec może być troskliwy i czuły na sposób męski (ojcowski).

4. Męskość realizuje się bardziej w płaszczyźnie horyzontalnej, jest elementem, cechą działań tu i teraz, podczas gdy ojcostwo przejawia się w czasie (horyzontalnie) jako postawa, sposób życia. Męskość osadzona mocno w biologii i naturze nie jest nigdy ograniczona do aspektu biologicznego (tak jak natura człowieka nie jest nigdy tylko biologiczna); ojcostwo, będąc związane z męskością, zawiera większy element kulturowy, jest bardziej współtworzone przez osobę (to jest ziarno prawdy, które ideologia *gender* radykalizuje i wypacza).

5. Męski aspekt wychowania jest potrzebny, ponieważ nadaje wyrazistość wychowaniu ojcowskiemu i sprawia, że postawa ojcowska jest bardziej realistyczna, bliższa życiu, uwzględnia wszelkie okoliczności tego, co jest tu i teraz, a więc tego, co jest dane, nie wyczerpuje się w planach, projektach i oczekiwaniach (w tym co zadane).

6. Spojrzenie personalistyczne można sprowadzić do formuły, że nadaje ono wymiar osobowy każdemu aspektowi życia człowieka, a więc również jego cielesności i płciowości, pogłębia je, dopełnia i udoskonala, nie zrywając jednak więzi z naturą, a więc z tym, co człowiekowi jest dane.

Na koniec wypada mieć nadzieję, że typy, o jakich wspominaliśmy (męskość – kobiecość, ojcostwo – macierzyństwo) będą w coraz większym stopniu znajdowały się w polu zainteresowania, także naukowego, i zostaną uznane za interesujący, ważny i potrzebny, jeśli nie wręcz podstawowy, wyraz różnorodności (różnicy, odmienności, inności), która skądinąd tak bardzo zajmuje współczesne umysły.

Bibliografia

- Augustyn J. (2009). *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Chudy W. (1981). *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała antropologicznej*. W: Styczeń T. (red.). *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin: RW KUL, s. 17–238.
- Cordes P.J. (2005). *Zagubione ojcostwo*. Pelplin: Bernardinum.
- Danese A., di Nicola G. (2010). *Mężczyzna i kobieta z perspektywy personalizmu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Eldredge J. (2003). *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Fernández R. (1999). *Rola ojca*. „Communio” XIX, nr 2 (110), s. 99–124.
- Fromm E. (2007). *O sztuce miłości*. Poznań: Rebis.
- Jan Paweł II (1986). *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1987). *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kochanowski J., Abramowicz M., Biedroń R. (red.). (2010). *Queer studies. Podręcznik kursu*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, dostępny na: http://www.kph.org.pl/publikacje/queerstudies_podrecznik.pdf (otwarty 25.07.2016).
- Kornas-Biela D. (red.). (2006). *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*. Lublin: Fundacja Cyryla i Metodego.
- Marcel G. (1984). *Pragnienie twórcze istotą ojcostwa*. W: tegoż. *Homo viator. Wstęp do pedagogiki nadziei*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Melosik Z. (2006). *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Mierzwiński B. (1999). *Mężczyzna istota nieznana*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.
- Pospiszyl K. (2007). *Ojciec a wychowanie dziecka*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Rybicki A. (2008). *Lew i baranek. O duchowości mężczyzny*. Lublin: Gaudium.
- Spaemann R. (2001). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Starnawski W. (2012). *Eliminacja kategorii męskości i ojcostwa w teorii i praktyce wychowania*. „Paedagogia Christiana” nr 2 (30), dostępny na: <http://www.paedchrist.umk.pl/zeszyt/2/30/2012/eliminacja-kategorii-meskosci-i-ojcostwa-w-teorii-i-praktyce-wychowania> (otwarty 12.07.2016).
- Starnawski W. (2014). *Mysł Jana Pawła II a ideologia gender/queer*. „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, t. 20, n. 4, s. 272–281, dostępny na: <http://www>.

- stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentationso/2014-4Starnawski.pdf (otwarty 12.07.2016).
- Verlinde J.-M. (1997). *Tajemnica ojcostwa*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Wierzbicki A. (2016). *Kościół nie zdradził JP2*. „Tygodnik Powszechny” 16 marca 2016 r.
- Wierzbicki A. (2014a). *Maryja, matka gender*. „Gazeta Wyborcza” 7 marca 2014 r., dostępny na: http://wyborcza.pl/magazyn/1,137067,15585759,Maryja__matka__gender.html (otwarty 25.07.2016).
- Wierzbicki A. (2014b). *Nieprecyzyjni biskupi, niedouczeni radni*. „Gazeta Wyborcza Lublin” 16 stycznia 2014 r., dostępny na: http://lublin.wyborcza.pl/lublin/1,48724,15280600,Ksiadz_z_KUL_o_gender__Nieprecyzyjni_biskupi__niedouczeni.html (otwarty 25.07.2016).
- Wojciszke B. (2002). *Kobiety i mężczyźni. Odmienne spojrzenie na różnice*. Gdańsk: GWP.
- Wojciszke B. (2011). *Psychologia społeczna*. Warszawa: Scholar.
- Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn*. Lublin: TNKUL.
- Wojtyła K. (1979). *Promieniowanie ojcostwa*. W: tegoż. *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 228–258.
- Wojtyła K. (2009). *Święty Józef*. W: „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”. Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 83–88.
- Woroniecki J. (1986). *Katolicka etyka wychowawcza*. t. II, cz. I. Lublin: RW KUL.
- Zimbardo P., Coulombe N. (2015). *Gdzie ci mężczyźni*. Warszawa: PWN.

TWO MODELS OF RELATION: MASCULINITY – PATERNITY FROM THE PERSONALISTIC PEDAGOGY POINT OF VIEW

Abstract: The relation masculinity – paternity is considered according to the John Paul II’ *theology of the body*. The first problem in that question is relation: nature (quiddity) – person. The author claims that „person has nature” (R. Spaemann) and always it is a male/female nature. Body nad sex, the important elements of human being ought to be an expression of the person (John Paul II). Relation masculinity – paternity can be considered in two models. The first one is natural – masculinity is a foundation of paternity; it can be described by such concepts as force, firmness, bravery, risk. The second one is spiritual – paternity is foundation, the important category is „spiritual birth”. It can be described by the terms: power, authority, responsibility, care. Both categories are important in upbringing: masculinity points to realistic, concrete elements in action, paternity – unveils social, cultural and personal aspects of the attitude.

Keywords: masculinity, paternity, John Paul II, theology of the body, sex, gender

Witold Starnawski – doktor habilitowany, zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe: filozofia wychowania, pedagogia osoby, myśl Jana Pawła II, etyka. Publikacje książkowe: *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły* (2005), *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (2008) i *Bycie osobą. Podstawy moralności i wychowania* (2011). Adres do korespondencji: Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW, ul. Wóycickiego 1/3, budynek 15, 01-938 Warszawa. Adres e-mail: w.starnawski@uksw.edu.pl.