

JERZY ROSIEWICZ

Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie

PROBLEMATYKA CIAŁA, PŁCI I MIŁOŚCI W FILOZOFII ROSYJSKIEGO PRAWOSŁAWIA KOŃCÓW XIX I POCZĄTKU XX WIEKU

Filozofia rosyjskiego prawosławia¹ z końca XIX wieku i początku XX w., przez długi czas w tym okresie czasu wielkiego rozkwitu, została zakazana po rewolucji przez jej inicjatorów jako wroga myśli ideologicznej, gdy nie wzięła się w adekwatny sposób z propagowanym materializmem. Odrzucona na kilkanaście lat, uległa niemal całkowitemu zapomnieniu. Nie sprzyjało to też jej recepcji poza granicami byłego imperium rosyjskiego. *Nb.* nie znalazła również miejsca w polskich podręcznikach z zakresu historii filozofii. Obecnie w Rosji odkrywa się stopniowo, jak coś zupełnie nowego. Występuje istotnie trudność w przyswojeniu i interpretacji (widoczne zwłaszcza na konferencjach i w licznych powierzchownych publikacjach) nasyconej myślą religijną filozofii rosyjskiej. Wynikają one z utrwalonego, spetryfikowanego paradygmatu materialistycznego oraz nieznanymi odmiennymi punktami widzenia i koncepcjami metodologicznymi.

Podkreśla się aktualnie, a istotną rolę w kształtowaniu omawianego okresu odegrał ruch „nowej wiadomości religijnej”, dysydencki w stosunku do doktrynalnej wykładni Cerkwi. Istotny wpływ na poglądy przedstawicieli owego ruchu wywarły liczne w Rosji akademie duchowne, zwłaszcza fakultety filozoficzne (oraz teologiczne), reprezentujące wysoki stopień naukowego i intelektualnego rozwoju, reagujące na światowe, europejskie tendencje, zmiany, nowinki filozoficzne. W zasadzie refleksja nad historią i filozofią rosyjskiej myśli religijnej umknęła z kręgu zainteresowania badaczy. Wskazuje na to kwerenda biblioteczna i w Rosji, i w Polsce. Dotyczy to również badań z zakresu filozofii człowieka, mimo że ich wyrażenie ożywienie pojawiło się stosunkowo niedawno i poruszało szczególnie drażliwy punkt widzenia ortodoksji prawosławnej i moralności mieszczańskiej problematyki ciała, płci i miłości erotycznej.

W filozofii prawosławia i szerzej: w rosyjskiej myśli religijnej, można wyróżnić trzy podstawowe zakorzenione w historii tendencje w ujmowaniu wskazanej problematyki. Dwie pierwsze związane były z poglądami głoszonymi w akademiach

¹ W kręgu myśli prawosławnej — podobnie jak w augustynizmie czy teologii protestanckiej — nie przestrzega się różnicy między filozofią i teologią. Z tego względu filozofia jest traktowana w prezentowanym tekście jako część myśli religijnej.

duchownych, trzecia natomiast wywodziła się z twórczości przedstawicieli ruchu „nowej wiadomości religijnej”, występujących zdecydowanie przeciw ortodoksji.

Pierwszą tendencją można określić jako orientację skrajnie ortodoksyjną, ściśle związaną z oficjalną nauką Cerkwi na temat funkcji ludzkiego ciała w perspektywie soteriologicznej i eschatologicznej. Nawiązywała ona do wczesnochrześcijańskiej i średnio-wiecznej tradycji Kościoła wschodniego, zwłaszcza w zakresie interpretacji wywodów antropologicznych Ojców Kościoła. W owej wersji traktowano ciało jako część podmiotu ludzkiego, która oddala się od Absolutu, którą należało poddać rygorystycznej procedurze ascetycznej, wymuszonemu (wbrew naturze) uduchowieniu, by człowiek mógł osiągnąć cel ostateczny — zbawienie.

Druga tendencja również związana z akademiami duchowymi miała charakter niezależny. Wprawdzie nasycona była refleksjami o założeń konfesyjnych i parakonfesyjnych, ale jednak o wydźwięku scjentystycznym, nawiązującymi do najnowszych trendów w nauce i filozofii. Jej przedstawiciele podkreślali istotną funkcję ciała w procesie poznawczym, mistycznym i soteriologicznym.

Trzecia tendencja dotyczy filozofów z kręgu ruchu „nowej wiadomości religijnej”, którzy odczuwali niewystarczalność dotychczasowych rozwiązań religijnych, nie tylko przy analizie trudności społecznych (stąd m. in. krytyka tradycyjnej religijności „historycznego chrześcijaństwa”), ale także w badaniach nad człowiekiem. Ich poglądy stanowiły istotny przełom w dowartościowaniu cielesności, zmysłowości, namiotności, naturalnych potrzeb płci, miłości seksualnej. Ów rozwój pozytywnego stosunku do ciała i płci był niewątpliwie sprzeczny z poglądami przedstawicieli nurtu scjentystycznego w akademiach duchownych. Jednak, gdy już dostrzegano, afirmowano wartości ciotwórcze w sensie genetycznym, ontologicznym i teologicznym funkcji ciała, to jednak w dalszym ciągu w rosyjskiej myśli religijnej w ogóle (ale nie w filozoficznej), dominowała opcja tradycyjna, zakładająca potrzebę deprecjonowania właściwości ciała, płci i miłości. Próbowano też rozwiązać zagadnienie zmysłowości cielesnej i płciowości w sposób podobny, zacierając różnicę płci jako nieistotne dla zbawienia.

Ciało jako wiadectwo zła — przekleństwo płci

Do wypowiedzi najbardziej reprezentatywnych dla pierwszej tendencji można zaliczyć teksty takich przedstawicieli nurtu ortodoksyjnego, jak Serafin z Sarowa, Ignatij Brianczaninow (obaj z XIX w.), a także Igumena Nikona (z pierwszej połowy XX w.). Całkowicie duchową tradycją Kościoła prawosławnego, a zarazem stosunek do cielesności oddaje sformułowana przez Serafina z Sarowa próba określenia celu życia. Stwierdził on, „i modlitwa, post, czuwanie i wszelkie inne uczynki chrześcijańskie, chociaż są dobre same w sobie, jednak nie stanowią celu życia chrześcijańskiego, jakkolwiek są dobrymi drogami do osiągnięcia tego celu. Prawdziwy cel życia chrześcijańskiego polega natomiast na osiągnięciu tego Ducha, Ducha Boga”².

² Rozmowa ze w. Serafinem z Sarowa. „Wiadomości Polskiego Kościoła Prawosławnego”, 11/1981, 1-2, s. 30.

Wskazywał zatem, że człowiek winien być skoncentrowany wyłącznie na duchowych aspektach życia ziemskiego, na doskonaleniu duszy (a nie ciała), za pomocą modlitwy, postu, czuwania i innych uczynków chrześcijańskich określanych mianem *isichazmu*. Człowiek w jego rozumieniu, tak jak w ujęciu tradycyjnego, ortodoksyjnego prawosławia (nb. pojęciem ortodoksji w prawosławiu należy posługiwać się ostrożnie, ponieważ do końca XIX w. nie pojawił się na gruncie tej formacji chrześcijańskiej system teologiczny), traktowany jest głównie jako dusza, a nie jako złączenie duszy z ciałem. Ciało pojmowano jako skażone, zepsute natury, które trzeba poddać procesowi dywinizacji, aby godnie dopełniła doskonałość, dążąc do Absolutu dusz.

Konsekwencją negatywnego stosunku do ciała stało się potępienie ludzkiej płciowości i miłości płciowej. N. A. Bierdiajew stwierdzał w *Metafizyce płci i miłości*, że problematyka ciała i miłości płciowej została całkowicie podporządkowana wartości duchowej, a charakterystyczne dla prawosławnej ortodoksji jest przekonanie, iż potrzeby cielesne i popędliwość płciowa są z gruntu złe, a ich realizacja prowadzi do degradacji.

Negatywny stosunek do wartości ciała i płci był tak bardzo w prawosławiu rozwinięty i podsycany, że wielokrotnie skrajne, jak na chrześcijaństwo, formy umartwiania cielesności uznawano wśród wielu wyznawców prawosławia za niewystarczające. Liczne sekty Kościoła wschodniego głosiły poglądy ugruntowane na jeszcze większej nienawiści do ciała i płci. Np. skopcy podkreślali konieczność tzw. wybielania, czyli kastracji, celem zwalczania zła, którego nosicielem jest ciało. Dokonywali oni kastracji również na kobietach — członkach sekty — amputując im piersi i zewnętrzne narządy płciowe. Lichaczowcy (odłam wyodrębniony ze skopców) głosili, że wybielenie-kastracja nie uwalnia od grzechu. Pomocnicy traktowali współmałżeństwo jak nierząd, zalecali celibat; nie uznawali małżeństwa, zalecali surowy rygorizm, pokuty, umartwienia, życie klasztorne i pustelnicze; biali propagowali całkowite wstrzymanie się od stosunków płciowych celem szybszego wygubienia rodzaju ludzkiego; fiedosiejewcy nakazywali celibat, przymuszali nowożeńców, związanych w złym małżeństwem, do rozwodu i ponownego chrztu; nowoskopcy starali się ominąć nakaz wybielania za pomocą szczególnie zaostrzonej dyscypliny duchowej i ascezy, zezwalali na dokonanie kastracji w późniejszym terminie lub tuż przed samą śmiercią.

N. A. Bierdiajew komentując stosunek tradycyjnego prawosławia do płci (nie wnikając w podłoże doktrynalne i praktyki kultowe sekt prawosławnych, potępionych przez oficjalny Cerkiw) twierdził, że zepchnęło ono zagadnienie płciowości do chaosu, zaszczytło je, uznało za coś niegodnego człowieka, wyrzuciło poza nawias aksjologii, ducha chrześcijańskiego³, a zdemonizowało płęć. Podkreślał, że demonizowanie płci było ponieważ drugą stroną przekleństwa, potępienia płci⁴. Potępienie miłości płciowej została ograniczona, zneutralizowana przez ascetyczne programy moralne, przepędzona do wnętrza, w skrytość, jako przejaw ludzkiej natury, niegodnej zewnętrznej trznięcia. Miłość płciowa stała się, w świetle aksjologii prawosła-

³ N. A. Bierdiajew: *Sobranie sočinenij*. Paris 1989, s. 159.

⁴ „Demonizm pola jest jakby obratną stroną chrześcijańskiego proklania pola” (tamże).

wia, czym beżmiernie wstydlwym i wykł tym. Przekształciła si za spraw „błogostawionych” w chorobliw m k i udr czenie. Ascetyczna nauka chrze cija ska — N. A. Bierdiajew my lał przede wszystkim o tradycyjnym prawosławiu — dopuszczała miło płciow , ale tylko jako przejaw słabo ci grzesznej natury ludzkiej⁵.

Wła nie w taki sposób poj mował natur ludzk , cielesno i jej potrzeby episkop I. Brianczaninow, przedstawiciel XIX-wiecznej my li religijnej, ortodoksyjny bogosław, którego pogł dy wyznaczyły m. in. podstawy teologii prawosławnej, stanowi ce obecnie, po odrodzeniu wiary chrze cija skiej w Rosji, wyznacznik doktrynalny oficjalnej Cerkwii⁶. Głosił on⁷, e prawdziwa droga do Absolutu wiedzie m. in. poprzez walk z ciałem i sercem (rozumianym jako uosobienie uczuciowo ci, podatno ci na słabo ci ziemskiego, doczesnego rodzaju), a rodkiem do tego celu jest długie, nieprzerwane, dogł bne, m nie znoszone cierpienie, hamowanie samego siebie, tj. ludzkiej cielesno ci jako ródłta grzechu. Ciało bowiem w rozumieniu episkopa jest elementem ze wszec miar szkodliwym, niegodnym człowieka i zbawienia, o „bydl cej”, „zezwierz conej”, „bestialskiej” naturze. Dowodził on, e ciało ludzkie posiadaj ce wła ciwo ci o boskim rodowodzie, stworzone dla wiecznego trwania, utraciło swe własno ci w wyniku złamania przymierza z Absolutem i stało si wiadectwem niemocy, słabo ci, choroby rodzaju ludzkiego, miertelno ci i zła⁸. Jedyne dzi ki niepomiernej dobroci Absolutu, ciało przemienione w proch mo e ulec zmartwychwstaniu, aby człowiek jako cało mógł by oddany pod S d Ostateczny. Ciała ludzi wyst pnych, zapami tałych grzeszników, nie mog cych liczy na adne miłosierdzie, ulegaj pobudzeniu do ycia, jedynie po to, by cierpie nieustaj ce m ki, by podlega „wiecznemu robaczywieniu”, nieprzerwanemu „zgrzytaniu z bów” z niezadowolenia i zgryzoty, „nieprzenikliwej ciemno ci, mrocznej i nieugaszonej gehennie ognistej”⁹. Skoro ciało jest ródłem wszelkiego zła i grzechu, przeto ciało wła nie winno ponosi kar , cierpie wieczne katusze za przewiny człowiecze. Episkop I. Brianczaninow postulował, powołuj c si na Jana Apostoła, Pawła z Tarsu, Grzegorza Palamasa, wr cz chorobliw koncepcj odwetu na ludzkiej cielesno ci za ycie niezgodne z kanonami wiary. Pisał, e „wieczne m ki oczekuj ce grzeszników w piekle s tak straszne, e człowiek yj cy na ziemi nie mo e mie o nich adnego okre lonego poj cia bez ingerencji objawienia Bo ego”¹⁰.

Tak samo poj mował funkcj piekła Igumen Nikon (pierwsza połowa XX wieku), powołuj c si otwarcie na zawart w pismach episkopa I. Brianczaninowa niez b-

⁵ Tam e.

⁶ Nauka zawarta w pismach episkopa Ignatija Brianczaninowa (chodzi o reprint jego Soczinieni, Sankt Petersburg 1905 r.) błogostawiona była przez Pimena — wi toblwego patriarch Moskwy i całej Rusi.

⁷ Episkop I. Brianczaninow: *Askietyczeskyje opyt*. W: Soczinienia. T. Z., Sankt Petersburg 1905.

⁸ Tam e, s. 121-122.

⁹ Episkop I. Brianczaninow: *Słowo o smierti*. W: Soczinienia. T. 2. Moskwa 1991, s. 119.

¹⁰ Tam e, s. 121.

nośność karności w stosunku do ciała". Pisał, że „realność karności dotyczy tych, którzy tej (tzn. Boskiej) miłości rozmyślnie się wyrzekają”¹².

Oskarżenie ludzkiej cielesności, płci i miłości zawarte w poglądach przedstawicieli nurtu tradycyjnego, porównywalne jest jedynie z gnostycyzmem (dotyczy to również gnostycyzmu wczesnochrześcijańskiego) i neoplatonickiej koncepcji człowieka. Jedynie w tych wizjach można dostrzec również drastyczną negację ciała i jego potrzeb.

Płeć i miłość w perspektywie cielesnego i duchowego przeżywania boskości

Drugi nurt w pojmowaniu ciała wywodzi się z osi gnień badawczych rosyjskich akademii duchownych. Wprawdzie występował tam również charakterystyczny dla przygotowania do stanu duchownego nurt cielisto-ortodoksyjny, pozostający w teorii, i w praktyce w zgodzie z oficjalną wykładnią Cerkwi i jej współtwórcy (tak jak w przypadku dzieła episkopa I. Brianczaninowa), to jednak w owych akademiach, zwłaszcza na katedrach filozofii, kładziono nacisk na niezależny rozwój myśli filozoficznej. W obrębie kontrolowanej przez Cerkiew refleksji pojawił się w połowie XIX w. nurt wolnościowolucyjny i scjentystyczny, nawiązujący do storków do najnowszych osiągnięć naukowych. Był on pod jednym względem podobny do sytuacji, jaka zaistniała w XIII-wiecznym środowisku uniwersyteckim Europy Zachodniej, kiedy to wpływ arystotelizmu na fakultety: filozoficzny i teologiczny doprowadził do radykalizacji wiatopoglądów kształtujących się w mieszczaństwie i reorientacji katolicyzmu w kierunku wyznaczonym przez Tomasza z Akwinu.

W przypadku filozofii konfesyjnej rosyjskiego prawosławia XIX i początku XX w. istotny wpływ na jej kształt wywarły najnowsze trendy filozoficzne i scjentystyczne Europy Zachodniej. Dotyczy to m. in. poglądów W. D. Kudriawcewa-Płatonowa, dr hab. teologii i prof. filozofii Moskiewskiej Akademii Duchownej, potwierdzających w swojej rozprawie habilitacyjnej z połowy XIX w. odrzucone przez środowisko uniwersyteckie stanowisko L. Feuerbacha, dowodzące funkcjonalnej genezy i istoty religii¹³, zawarte w *De rationale, una, universali, infinita*. W. D. Kudriawcew-Płatonow wskazuje na psychologiczne i społeczne, a nie idiogenetyczne pochodzenie religii, co na gruncie filozofii konfesyjnej stanowiło wówczas pogląd obrazoburczy.

W jeszcze większym zakresie rozwijał i uzasadniał ten punkt widzenia W. I. Niesmiełow, prof. teologii i filozof z Akademii Duchownej w Kazaniu, podkreślając, że nie należy utożsamiać przeżyć psychicznych z duszami, że nie powinno się sprowadzać pojęcia duszy i przeżyć sakralnych do wartości cielisto-religijnych, ale interpretować je w kategoriach psychologicznych, pozateologicznych. Człowiek jest bowiem by-

¹¹ Igumen Nikon: *Pisma duchowym dietiam*. Zagorsk 1991, s. 7.

¹² Tamże.

¹³ W. D. Kudriawcew-Płatonow: *Iskpowania i stati po jedinstwiennomu bogostawiu*. W: *Soczinienia*. Moskwa 1898, s. 109-131.

tem przyrodniczym, o naturalnej, a nie supranaturalnej genezie. Jednak mimo to o istocie człowieka stanowi — jego zdaniem — wewnątrz przezycia psychiczne o charakterze religijnym, wiara w Absolut. To właśnie nie przezycia psychiczne, a niecielesno wyznaczają właśnie ciwo ci czysto ludzkie, określają ludzką osobowość. Wprawdzie W. Niesmiełow doceniał właśnie ciwo ci fizyczne, wskazując, że one podstawą ludzkiej natury, to jednak oddzielał również w sposób radykalny to, co duchowe, od uwarunkowań przyrodniczych. Przeciwny był tym skrajnym koncepcjom naturalistycznym, które redukowały pojmowanie bytu ludzkiego do kategorii li tylko materialistycznych i biologicznych, które w coraz większym zakresie zdobywały uznanie w środowisku akademickim Rosji¹⁴. Wprawdzie z jednej strony W. Niesmiełow podkreślał zwierzęcy charakter cielesności, jednak z drugiej, w przeciwieństwie do episkopa I. Brianczaninowa i innych przedstawicieli ortodoksyjnego nurtu prawosławia, dowartościowywał ludzką pleśń i miłość erotyczną, akcentując potrzebę zarówno cielesnego, jak i duchowego przeżywania boskości¹⁵.

W podobny sposób, jak W. I. Niesmiełow, interpretował życie duchowe P. D. Jurkiewicz, absolwent i wykładowca Akademii Duchownej w Kijowie, powołany w 1861 r. na Katedrę Filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego¹⁶. Uważał on, że należy opisywać je w świetle kategorii psychologicznych, nie natomiast samych przezycia psychicznych z duszą o charakterze religijnym, o proveniencji boskiej. Jednak wskazywał w słynnej polemice z N. Czernyszewskim¹⁷ na istotną ich autonomię, podkreślał, że jest on przeciwnikiem tej formy psychologii empirycznej, która — tak jak psychologia wulgarna — dowodzi, że życie duchowe jest bezpośrednim wytworem ciała ludzkiego, zjawiskiem fizjologicznym. Doceniał wagę cielesności, akcentując nieograniczony, niematerialny, niezależny charakter przezycia psychicznych¹⁸. Jednak P. D. Jurkiewicz zauważał zarazem, że wprawdzie przezycia psychiczne są w stosunku do ciała autonomiczne i posiadają zupełnie inny status ontyczny, to jednak badając zjawiska psychiczne nie można obejść bez „pomocy fizjologa i fizyki mechaniczycznej, dlatego że przyczyny przezycia duchowych zależą przede wszystkim od zmian zachodzących w żywym ciele ludzkim”¹⁹. Należy

¹⁴ W. I. Niesmiełow: *Opył psychologiczeskoj istorii i kritiki osnovnych woprosow izni*. W: *Nauka o czelowiekie*. T. 1. Kaza 1905, s. 371. Nb. N. A. Bierdiajew analizując genezę swoich koncepcji antropologicznych, podkreśla ogromne znaczenie, jakie miała dla niego księжка W. I. Niesmiełowa. Wskazuje, że właśnie ona legła u podstaw jego filozofii człowieka (N. A. Bierdiajew: *Samosoznanie*. Moskwa 1990, s. 149). Fakt ten podkreśla również w swojej monografii o W. I. Niesmiełowie L. J. Szaposznikow (*Ekzistencjalnyje motiwy w tworczeście W. I. Niesmiełowa*. W: *Russkaja kultura i mir*. Niżnij Nowgorod 1993, s. 79).

¹⁵ Tamże, s. 370.

¹⁶ Emigracyjni historycy rosyjskiej filozofii i myśli religijnej oceniają twórczo P. D. Jurkiewicza bardzo wysoko; uważają go (W. W. Zienkowski, N. O. Łoski, G. W. Florowski) za głównego przedstawiciela szkoły kijowskiej. Podobną opinię wyrażają o nim G. G. Szpet oraz W. S. Sołowiow, który nazywał go swoim nauczycielem.

¹⁷ Polemika dotyczyła pracy N. G. Czernyszewskiego *Antropologiczeskoj princip w filozofii i została przedstawiona w „Trudach Kojewskoj duchownoj akademii”* (1860, nr 4, s. 367-512) pod tytułem *Iz nauki o czelowieczeskom duchie*.

¹⁸ P. D. Jurkiewicz: *Filosowskije proizwiedienija*. Moskwa 1990, s. 108.

¹⁹ Tamże, s. 110.

„wykorzystywała osiągnięcia fizjologii, porównywała zjawiska fizjologiczne z duchowymi i określa w związku z tym ich wzajemne zależności”²⁰. P. D. Jurkiewicz głosił więc poglądy nowoczesne i radykalne, pozostające w sprzeczności z wykładnią antropologiczną oficjalnej Cerkwi. Abstrahował on od typowego chrześcijańskiego dualizmu duszy i ciała, oddzielając to, co idealne, duchowe, od tego, co cielesne, animalne i fizjologiczne. Nie analizował bytu ludzkiego w świetle prawosławnych dogmatów antropologicznych, wskazywał na jego jedno cieleśno-duchowe. Niemniej jednak P. D. Jurkiewicz czynił istotne zastrzeżenia, skierowane przeciw materialistom typu N. G. Czernyszewski, twierdząc, że aktualna wiedza nie upoważnia nas do orzekania, że za pomocą ujęć o charakterze materialistycznym można wyjaśnić genetyczne i psychiczne. Dane z zakresu czy to medycyny, czy fizjologii, czy chemii dotyczą — jego zdaniem — wyłącznie wzajemnych zależności między duszą i ciałem. Z tego też względu nic nas nie upoważnia do tego, by dowodzić, że procesy duchowe wynikają z podłoża materialnego oraz że początkiem, źródłem ciała jest duch²¹. Poglądy przedstawicieli nurtu secentystycznego w filozofii i teologii prawosławia nie były popierane przez Cerkiew, mimo iż nie zawsze pozostawały w zgodzie z jej oficjalną wykładnią.

Przebóstwienie (dywinizacja) ciała, deifikacja płci i miłości erotycznej

Nurt trzeci w antropologicznej myśli prawosławia związany był z „nową wiadomością religijną”, z twórcami m. in. tej rangi, co W. W. Rozanow, D. Merekowski, W. S. Sołowiow, N. A. Bierdiajew. Odcisnęli oni swoje piętno nie tylko na filozofii, ale także na wielu innych dziedzinach humanistycznych, na pojmowaniu literatury i sztuki oraz zagadnięciach społeczno-politycznych. W ich poglądach zwłaszcza uległa (w opozycji do oficjalnej wykładni Cerkwi) przewartościowaniu ludzka cielesność i płciowość, tworząc przesłania dla nowej opcji antropologicznej, a także teorii mistycznej, osadzając ją na podłożu biologicznym, wprowadzając w istotę miłości erotycznej.

D. Merekowski krytykował chrześcijaństwo, a zwłaszcza prawosławie, za powiększenie dysharmonii ontologicznej i funkcjonalnej między duszą i ciałem. Wzywał — celem przewyciężenia złej tradycji — do odrzucenia zniekształconego obrazu człowieka, do realizacji „Trzeciego Testamentu”²². Podkreślał, że przeciw chrześcijaństwu to miłość do całego człowieka, a nie jego wybranej części. Dowodził, powołując się na zapisy skrypturystyczne, że „Jeśli ciało to absolutna nicota, negacja

²⁰ Tamże, s. 110-111.

²¹ Tamże, s. 132.

²² Koncepcja *Trzeciego Testamentu* D. Merekowskiego zawiera przekonanie o mesjanistycznym powołaniu Rosji, która zapoczątkuje nową epokę, rozwinie wszystkie sprzeczności, ziszczenie idei uniwersalnego, wiatowego Kościoła, obejmując całego człowieka.

Boga, Czystego Ducha, to po co pojawienie się Chrystusa w ciele, wcielenie Słowa. Po co zmartwychwstanie ciała, tajemnica Ciała i Krwi"²³.

D. Merekowski wskazywał, że analiza chrześcijańskiej refleksji antropologicznej należy rozpocząć od ródła, od ewangelistów i listów Pawła z Tarsu. Proponował (*implicite*) rozwinięcie w pewnym sensie oparte na założeniach metodologii Kartezjusza i poniekąd Husserla. To znaczy sugerował jakby dojście do *epoche*, do "wskaźnika zerowego" myślenia dyskursywnego w interpretacji chrześcijaństwa, tj. pozbycie się tego, co po rednie, by bezpośrednio ze ródła, z przekazów skrypturystycznych wywieść podstawy dla antropologii chrześcijańskiej. W związku z tym winił Cerkiew za to, że Ewangelia nie weszła w świat chrześcijański jako afirmacja nie tylko boskiej, ale i czysto ludzkiej przyrodniczej natury człowieka. Winił Cerkiew za podtrzymywanie niezgodnej — jego zdaniem — z przekazem ewangelicznym dysharmonii ontologicznej między ciałem i duszą, za deprecjonowanie cielesno.

W podobnym duchu wypowiadał się W. W. Rozanow, pisarz i filozof niekonsekwentny, stale zmieniający poglądy, krytykujący chrześcijaństwo (a zwłaszcza prawosławie) za to, że sprowadziło na świat i na ciało cierpienie i zło. Jednakże W. Rozanow nie wtórował poglądom D. Merekowskiego, gdy krytykował stanowisko prawosławia (i chrześcijaństwa w ogóle) wobec człowieka. Rozciągał on pojęcie ciała również na kategorię płciowości, koncentrował nawet na niej uwagę. Natomiast D. Merekowski pojmował kategorię ciała nieco inaczej, nie tylko jako określenie ludzkich biologicznych potrzeb. Poszerzał ją — za co był ostro krytykowany przez N. A. Bierdiajewa, A. Dolinina, D. S. Mirsky'ego, M. Slonina, K. Czukowskiego, E. Lundberga²⁴ — w sposób bardziej uniwersalny, przeniósł w ogólny plan społeczny, kultury i sztuki, których chrześcijaństwo jest jedynie częścią i którym nie poświęca dostatecznej uwagi, nie rozważa problemów ani w wymiarze chrześcijańskim, ani ogólnospołecznym.

W pismach W. W. Rozanowa nie pojawia się zabieg rozciągania kategorii antropologicznych ciała i płci na pojęcie wspólnoty prawosławnej, nadawania im właściwości ogólnoludzkich. W zasadzie cielesno i płciowo stają się pojęciami wskazującymi na możliwość korespondencji między ludzką oraz na możliwość zaniakontaktowania z Absolutem. Z jednej strony ciało, zmysły, płciowo zapobiegają atomizacji jednostki ludzkiej, wywołują horyzontalne potrzeby wiązane z innymi. Z drugiej zaś powodują korespondencję wertykalną, stają się rodzkiem do odczuwania Absolutu w przeżyciu cielesnym. W tym sensie prawdziwy, zmysłowy, cielesny akt jest — zdaniem W. W. Rozanowa — nie tylko zbliżeniem z drugą osobą, ale zarazem przeżyciem mistycznym, poznaniem tajemnicy Absolutu. Jeśli celem aktu cielesnego jest jedynie przeżycie zmysłowe, bez kontaktu z Absolutem, jeśli zmysły

²³ D. Merekowski: *Nie mir, no miecz*. W: *Pólnyje sobranie soczinieni*. T. 10. Sankt Petersburg — Moskwa, s. 101.

²⁴ Patrz: D. S. Mirsky: *A History of Russian Literature*. New York 1958, s. 413 i 416; N. Berdieeff: *Essai d'autobiographie spirituelle*. Paris 1958, s. 187; M. Slonin: *Modern Russian Literature (From Chekow to the Present)*. New York 1953, s. 111; A. Dolinin: *Dmitrij Merekowski*. W: *Russkaja literatura XX wieka*. Moskwa 1914-1916, s. 348; E. Lundberg: *Mierie kowskij i jego nawoje christianstwo*. Sankt Pietierburg 1914, s. 67; K. Czukowskij: *Ot Czechowa do naszych dnjej*. Moskwa 1908, wyd. III, s. 200-201; podaj za: W. Krzemie: *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa 1979, s. 75-77.

osiągnięciu w fizycznym stosunku tylko zbliżenie z drugą osobą, przeto owo zjawisko ma wyjątkowo charakter rozpusty. Podstawem do przekroczenia własnego ja w kierunku drugiej osoby, by doznać mistycznego zjednoczenia z Absolutem, jest podmiotowość, jego potrzeby cielesne, płciowe, ponieważ tylko on jako jednostka wierząca może, ze względu na własne organiczne skłonności, doznać przez doświadczenia seksualnych, poznać tajemnice Absolutu. Z tego względu owa antropologia ma, w przeciwieństwie do D. Merezkowskiego, wyjątkowo indywidualistyczny, a nie wspólnotowy. Droga wiedzie od indywidualium do Absolutu. Rodkiem jest ciało i płeć. Azarazem, podkreślał W. W. Rozanow, tylko człowiek wierzący może doznać w pełni zadowolenia cielesnego, rzeczywistych właściwości płci. W tym sensie ateista jest bytem seksualnym niezdolnym do poznania prawdziwej przyczyny sensu miłości seksualnej, do przeniknięcia i zrozumienia własnej natury. Podstawem cielesnego istnienia człowieka jest stwórczy plan Absolutu. Płeć zaś wynika z zamysłu metafizycznego, daje możliwość do wiadczenia mistycznego. Biologia ulega dywinizacji, cielesność i płciowość są nasycone boskością (w sensie genetycznym, funkcjonalnym, soteriologicznym, mistycznym), a przez życie erotyczne dołączonym do wiadczeniem religijnym²⁵.

W. W. Rozanow, poszukując podstaw do krytyki tradycyjnej antropologii prawosławnej, sięgał — podobnie jak D. Merezkowski — do źródeł chrześcijaństwa, do tekstów *Nowego Testamentu*. Jednakże sam już nasycony tradycją, tzn. wychowany w obowiązującym kanonie interpretacyjnym, znajdował w *Biblii* jedynie przekazy utwierdzające go w przekonaniu, że chrześcijaństwo już u samych podstaw zawiera negację cielesności. Dlatego też krytykował on (*nb.* niezgodnie z danymi skryptycznymi²⁶) Jezusa oraz Pawła z Tarsu za ujemny stosunek do ciała i płci. Pisał bowiem, że Jezus "sprawy ciała" uznał za grzeszne, a "sprawy ducha" za sprawiedliwe. "Chrystus zaj ty »sprawami ducha« — zaj ł się czym na wiecie ubo szym, drugorzędnym, drobnym, czciowym. Wzi ł sobie »warunkowy wzorzec działania«, a nie sam »wzorzec działania«, tj. wzi ł nie orzeczenie tego zdania głównego, które tworzy historię powszechnego życia ludzkiego, ale — jedynie warunkowe, zaciemnione, szkicowe słowa"²⁷. To znaczy, że Jezus odrzucił, zdaniem W. W. Rozanowa, problematykę cielesności jako niegodną swojej nauki, a skoncentrował uwagę jedynie na duszy ludzkiej. Według Rozanowa "Orzeczenie" — to jedzenie, picie, kopulacja. O wszystkim tym Jezus powiedział, że to "grzeszne", i — że "sprawy ciała wiodą nas na pokuszenie". Gdyby jednak nie wiodły na pokuszenie — nastąpiłby koniec człowieka i ludzkości. A skoro "chwala Bogu — wiodą na pokuszenie", to — również "chwala Bogu — ludzkość żyje nadal"²⁸. Odczytanie *Nowego Testamentu* przez W. W. Rozanowa było zgoła jednostronne i zniekształcające, ponieważ ascetyczno-mistyczna postawa Jezusa występującego przeciw tradycji judejskiej (musiał tak czynić, ponieważ stworzył nową religię) nie była skierowana przeciw

²⁵ W. Krzemie : Dz. cyt., s. 87-88.

²⁶ Patrz: J. Kosiewicz: *Człowiek i jego ciało w nauce Kościoła i filozofii wczesnochrześcijańskiej. Źródła i problemy*. "Roczniki Naukowe AWF w Warszawie" 1993, t. XXXIV, s. 3-51.

²⁷ W. W. Rozanow: *Apokalipsa naszych czasów*. "Aletheia" 1988, nr 2-3, s. 99.

²⁸ Tamże.

ciała, jak w innych religiach czy teofilozofiach, kierunkach gnostyckich, ale przeciw temu, o co woła ludzkie ciało. Chrystus negował te cele (patrz: Mt. 5, 29-30), których osi gni cie sprawia, i człowiek (tak dusza, jak i ciało) zostaje podporządkowany sensualnej motywacji działania, wył czaj tego warto ci duchowe. W tym sensie Chrystus nie wystąpił przeciw ciału, ale przeciwko tym popodom i podaniom, które spychają je do poziomu rodka słu tego zaspokojeniu tego, co najbardziej ludzkie, co pokrewne instynktom zwierzym.

W. W. Rozanow popełnił zatem błąd interpretacyjny. Właśnie w *Nowym Testamencie* mógłby, podobnie jak D. Merekowski, odnaleźć argumenty przemawiające na rzecz jego nowej wizji chrześcijaństwa, odnowy prawosławia. Rozanow nie zauważył, że jego propozycje nie są rzeczywistymi krytykami chrześcijaństwa, ale są w istocie powrotem do opcji biblijnej. Winien był on raczej odrzucić tradycję interpretacyjną, wziąć ją w nawias, doprowadzić do czystego oglądu zapisu skryptycznego i na tej podstawie dokonać zabiegu hermeneutycznego, tj. zrozumienia i wyjaśnienia tego, co rzeczywiście zawiera jest w zapisach skryptycznych.

Równie konsekwentnie afirmację potrzeb płciowych, co W. W. Rozanow, przedstawili w rosyjskiej filozofii religijnej W. S. Sołowiow i N. A. Bierdiajew. Poglądy W. S. Sołowiowa odznaczały się największą spośród wymienionych niezależnością, samodzielnością myślenia w stosunku do prawosławnej wizji człowieka. Popęd seksualny, miłość erotyczna sprzeczne z prokreacją stały się w jego filozofii kategoriami autotelicznymi, choć związanymi z założeńmi religii.

Wśród różnych rodzajów miłości prym wiedzie — zdaniem W. S. Sołowiowa — przede wszystkim miłość płciowa, różniąc się od innych wielkością intensywności, porównywalną z miłością boską i miłością najpełniejszą i najwszechstronniejszą wzajemnie. Tylko ta miłość może doprowadzić do rzeczywistego nierozwalnego zjednoczenia dwóch istnień w jedno; i tylko jej miejsce na świecie zostało powiedziane w Piśmie w tym, że dwa ciała będą połączone w jedno, tj. staną się jednym realnym istnieniem²⁹. Miłość płciowa jest bowiem najwyższą formą miłości, jest ważniejsza nawet od miłości mistycznej, gdy mówimy o człowiekiem a Absolutem nie zachodzi wspólnota płciowa, cielesne obcowanie. W. S. Sołowiow podkreślał to dobitnie, pisząc, "jeżeli w tym przypadku jest przedmiot miłości, to obliczenia nie ma — on znikł, zatracił siebie, pogryzł się jakby w głębi jakiegoś sen bez marzeń sennych"³⁰. Dodawał, że historia zna takich mistyków i całe szkoły mistyczne, gdzie obiekt miłości nie był pojmowany jako absolutna bezosobowa obojętność, a przybierał konkretne formy, dopuszczając do związków, jakie zachodzą między wyjątkowymi ludźmi, tj. relacji, które, co jest bardzo istotne, przekształciły się w miłość płciową³¹. Celem ostatecznym jest stworzenie z dwóch różniących się płci organizmów jednej absolutnej osobowości³². Owo zdanie jest czymś absolutnie wyższym ponad to, czym mężczyzna i kobieta są każda z osobna. Tworzy ono początek prawdziwego

²⁹ W. S. Sołowiow: *Smysł lubwi. W: Filozofia iskustwa i literaturnaja kritika*. Moskwa 1991, s. 119.

³⁰ Tamże, s. 117.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 122.

człowieka i człowieczeństwa. Miłość jest faktem przyrodniczym i darem Absolutu³³. Analizując miłość płciową trzeba zwrócić uwagę — pisał Sołowiow — nie tylko na to, że człowiek jest przejawem wyżej natury, faktem przyrodniczym, zbiorowiskiem rozmaitych procesów fizjologicznych, ale zawiera w sobie fakty społeczno-moralne, żyje w społeczeństwie i podlega jego prawom etycznym, ale te —co najważniejsze— jest istotnie o potrzebach duchowych, skłonnościami mistycznymi; tworem Boskim, dążącym do odrodzenia, do zbawienia po śmierci biologicznej³⁴.

Apoteoza miłości płciowej osiąga u Sołowiowa do znacząco intensywne. Powoływał się na to, tak jak podobnie Jan Paweł II przy formowaniu teologii ciała, na pierwszy opis stworzenia człowieka, gdzie został podkreślony (tzn. w samym akcie stworzenia) fakt płciowości gatunku ludzkiego. Sołowiow przytaczał fragment z *Księgi Rodzaju*: "W dzień, kiedy Bóg stworzył człowieka, na obraz Boga stworzył go; mężczyźni i kobiety stworzył ich". I zaraz za tym cytował werset z *Listu do Efezjan*, w którym św. Paweł stwierdzał: "Wielka to tajemnica. Ja to mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła" (5, 32). Otóż te cytaty służyły Sołowiowowi do podkreślenia, że człowiek jako taki posiada dwie strony, tzn. płciową i duchową, i dlatego został stworzony (jedynie zgodnie z pierwszym opisem starotestamentowym stworzenia człowieka, ale tego faktu już Sołowiow nie zaznacza) jednocześnie jako mężczyźni i kobiety, na podobieństwo Absolutu, jako odzwierciedlenie jego tajemniczej prawdy. A zatem płciowość i miłość płciowa są czymś bezwzględnie podstawowym, stanowiły dla Sołowiowa uniwersalne przez Absolutu źródło człowieczeństwa. Sołowiow akcentował to jeszcze bardziej (wskazując zarazem na fundamentalne znaczenie w tym względzie zapisów *Starego i Nowego Testamentu* — *Księgi Rodzaju* i przekazy Pawła z Tarsu), gdy pisał, że "Jak Bóg odnosił się do swojego stworzenia, jak Chrystus odnosił się do swojego Kościoła, tak mężczyźni powinni odnosić się do swojej kobiety"³⁵. Jest to, wedle Sołowiowa, wielka tajemnica objawienia, przedstawiająca rzeczywiste analogie, chociaż nie to samo, zachodzące między człowiekiem i Absolutem. W związku z tym Sołowiow był zgodny z poglądami Rozanowa, mimo to i wcale nie oskarżał on chrześcijaństwo, a zwłaszcza źródła skryptyurystyczne, o negację płciowości i cielesności, ale te pozostawał z nim w sprzeczności, ponieważ uznawał, że mistycyzm jest kategorią wtórną, która powinna być podporządkowana temu, co najbardziej pierwotne, a więc miłości płciowej jako wartości najwyższej. Mężczyźni i kobiety dążą przede wszystkim do jedności mistycznej z Absolutem, są ludźmi niepełnymi, kalekami, nie w pełni zrealizowanymi, a miłość mistyczna jest w tym wydaniu miłości nie w pełni prawdziwą, bo odzwierciedla jedynie stan duszy, a więc jednej pozacielesnej strony człowieka. Pochwalała płciowość i cielesność zawierała zarazem negację monastycyzmu, pustelnicstwa, ascezy płciowej, celibatu. Rozanow odrzucał w związku z tym poglądy Fiodorowa, czekowego dysydenta z kręgu "nowej wiadomości religijnej", który uważał, iż miłość płciowa stanowi siedlisko zła.

³³ Tamże, s. 123.

³⁴ Tamże, s. 137.

³⁵ Tamże, s. 140.

Filozofem komentuj cym twórczo wskazanych wy ej my licieli religijnych oraz cał tradycj rosyjskiego prawosławia był N. A. Bierdiajew. Wprawdzie nie napisał on specjalnej ksi ki po wi conej filozofii ciała, płci i miłoci, jednak e owe zagadnienia antropologiczne pojawiały si w jego pracach przez całe twórcze ycie. Uwa ał on. i stanowi one istotn podstaw ludzkiej egzystencji, e wi si ci le ze sformułowan przez niego koncepcj osobowo ci.

N. A. Bierdiajew twierdził, e ciało, podobnie jak duch i dusza, jest składnikiem ludzkiej osobowo ci, urzeczywistnieniem projektu Absolutu, co podkre la jego nadprzyrodzony, w sensie genetycznym, pocz tek. Człowiek jest dla rosyjskiego my liciela cielesno-zmysłow istot przesycon dusz i duchem, i z tego wzgl du sytuuj c si poza redukcjonistycznymi, wył cznie naturalistycznymi kategoriami poznania. Posiada niezale n od wiata zewn trznego struktur wewn trzn , tj. osobowo wyzwalaj c aktywno twórcz i prowadz c do poznania wiata i człowieka, tajemnicy ducha i przyrody, zrozumienia uwarunkowa wolno ci i konieczno ci. Zaburzenie struktury osobowo ci, tj. wewn trznej harmonii mi dzy ciałem, dusz i duchem mo e prowadzi do jej zniekształce i dewiacji³⁶. N. A. Bierdiajew uwa ał, e potrzeby płci i erotyka s immanentnie wplecione w struktur osobowo ci, tj. w zmysłowe (cielesne) i psychiczne do wiadzenie miłoci. Ich niespełnienie podwa a sens istnienia człowieka, prowadzi do dysonansu i rozpadu osobowo ci. Nie podzielał on popularnej na pocz tku XX w. koncepcji S. Przybyszewskiego, zwanej "demonizmem płci", dowodz cej niszczycielskiej siły erosa. Przeciwnie, wskazywał wła nie na inspiruj cy wpływ płciowo ci na osobowo , na ró ne przejawy twórczo ci. Zniekształcenia mogły si pojawia , gdy potrzeby płci nie mogły by zaspokajane. Pisał, i negacja płci, ascetyzm jest strasznym zwyrodnieniem, odrzuceniem podstawowej zasady ycia. Był w tym wzgl dzie zwolennikiem W. S. Sołowiowa. Godził jego koncepcje z pogl dami W. W. Rozanowa, gdy wskazywał, e prawdziwe ycie mistyczne jest zawsze orgiastyczne, a orgazm pot n sił ycia zwi zan z polaryzaj płci.

N. A. Bierdiajew wysoko cenil pogl dy W. S. Sołowiowa, uwa aj c, e scharakteryzował on w sposób odkrywczy: i filozoficzny, i estetyczny, sens miłoci, e wskazał na jej moralne warto ci nie maj ce nic wspólnego z instynktem przedłu ania rodu, gdy miłoci ludzka ma szczególnie indywidualny charakter. Zgadzał si z tym, e ka dy człowiek mniej lub bardziej traktuje siebie jako centrum wiata i e mo e sta si to podstaw do rozwoju egoizmu. Jednak e miłoci wła nie ów egoizm neutralizuje, poniewa potwierdza podmiotowo i indywidualno partnera. Zdaniem Bierdiajewa —człowiek najpełniej potwierdza si i realizuje w miłoci płciowej. Inne formy miłoci prowadz do zachowania równowagi mi dzy kochaj cym i obiektem uczucia. Dyskusyjne wydawało mu si twierdzenie W. S. Sołowiowa, e miłoci mistyczna prowadzi równie do dysonansu mi dzy człowiekiem i Absolutem, e wchłania on, anihiluje indywidualno jednostki podczas ekstazy mistycznej. Powoływał si w zwi zku z tym na pogl dy W. W. Rozanowa, dostrzegaj cego w mistycyzmie zaczyn i apotez

³⁶ L. M. Gazniuk: *Soomoszenie ducha, duszy i tiela w chriścianskoj antropologii N. Bierdiajewa*. W: *Wozro dienije Rossiji i ruskaja obszczestwiennaja mysl. Materialy konferenciji (k 75-lietiu NNGU) 4-6 fewralia 1993 g. Ni nyj Nowgorod 1993, s. 65-67.*

miłość ci płciowej. Ustanowiła ona bowiem harmonię w trójce cie, którego podstawą tworzy partnerzy miłosnej adoracji, a wierzchołek Absolutu

N. A. Bierdiajew nazywał W. W. Rozanowa "genialnym prowokatorem i buntownikiem rodziny chrześcijańskiej". Wystąpił przeciw gwałtownym napadom, ostrej, bezwzględnej krytyce, określił Rozanowa mianem erotomana. Podkreślał jego zasługi na polu antropologii, zrozumienia istoty ciała, płci i miłości seksualnej — na wskroś nowatorskie, wyprzedzające swój epokę, i docenione dopiero przez przyszłe pokolenia. Naruszył on bowiem tabu, to, co było zakryte i skazane na milczenie. Wypowiedział głośno z niepodważalnym talentem to, o czym wszyscy wiedzieli i czuli, ale zarazem głęboko skrywali, odsłonił to, co wszystkich dręczyło. Postawił problem płci jako tak wagi i podstawowy, jak problem tej rangi, co zagadnienie życia i śmierci.

Niemniej jednak mimo wysokiej oceny twórczości W. W. Rozanowa, N. A. Bierdiajew cenił bardziej, niezależnie od pewnych akcentów krytycznych, pogląd W. S. Sołowiowa. Wiadczą o tym m. in. napisana w 1907 r. i opublikowana w piśmie "Pierewał" praca pt. *Metafizyka ciała i miłości*, która w znacznej mierze streszczeniem poglądów swojego wielkiego poprzednika, dopełnieniem jego własnych (tj. Sołowiowa) myśli. N. A. Bierdiajew podkreślał, podobnie jak Sołowiow i Rozanow, konieczność uduchowienia miłości erotycznej, dopełnienia jej uczuciem, gdy jest to warunkiem uaktywnienia tkwiących w niej wartości religijnych³⁷. Osadził on jednak miłość — i jest to niewątpliwie *novum* — tak w stosunku do Sołowiowa, Rozanowa, Mereżkowskiego, jak i innych współczesnych mu przedstawicieli prawosławia — w europejskim historyczno-kulturalnym kontekście uzasadnienia. Wprowadził pojęcie romantyzmu, odniósł je do okresu zawartego między renesansem a współczesnością. Romantyczne rozumienie miłości prowadziło do koncepcji N. A. Bierdiajewa do konkluzji o zwyczajności czynnika osobowego — indywidualności nad instynktem rodowym³⁸.

Z opisu przedstawionych wyżej poglądów na temat ciała, płci i miłości w rosyjskiej filozofii religii wynika, że przedstawiciele pierwszej, tradycyjnej tendencji nawróceni do zapoczątkowanego w okresie wczesnochrześcijańskim nurtu, który zgodnie z platońskim, neoplatońskim i gnościami wizji człowieka podważał wszelkie wartości ciała i jego potrzeb. Z kolei przedstawiciele tendencji teologiczno-scjentystycznej, wywodzącej się z rosyjskich akademii duchowych, kontynuowali ukształtowany również we wczesnym chrześcijaństwie nurt przeciwny, który uznaje wywyższenie duszy nad ciałem, podkreślał jego wartość w perspektywie soteriologicznej, tak w życiu doczesnym, jak i płaszczyźnie eschatologicznej³⁹. Przedstawiciele trzeciej tendencji, D. Mereżkowski, W. W. Rozanow, W. S. Sołowiow, wystąpili przeciw całej tradycji chrześcijańskiej i z tego względu sięgnęli bezpośrednio do przekazów skryptyrystycznych, próbowali znaleźć tam inspirację i uzasadnienia dla nowej wizji człowieka, a próbowali tego zmysłowo i potrzeby płci. Mereżkowski

³⁷ N. A. Bierdiajew: *Pamięć. Istoryczeskij sbornik*. Paris 1981, s. 241.

³⁸ N. A. Bierdiajew: *Eros i licznosc. Filozofia ciała i miłości*. Moskwa 1989, s. 7.

³⁹ J. Kosiewicz: *Człowiek i jego ciało w nauce Kościoła i filozofii wczesnochrześcijańskiej. ródlą i problemy*, dz. cyt., s. 24-46.

i Sołowiow znale li w Biblii zapisy potwierdzaj ce ich punkt widzenia. W. W. Rozanow natomiast zanegował nie tylko ca ł tradycj chrze cija sk , ale tak e tre i sens przekazów antropologicznych Nowego Testamentu, uznaj c je za niezgodne z obecnymi potrzebami i perspektywami prawosławia. N. A. Bierdiajew za komen-tował i potwierdzał wa no i aktualno poruszanej przez powy szych twórców problematyki nie tylko na gruncie prawosławia, ale te w kulturze europejskiej.

Wprowadzenie problematyki mi ł ci p łciowej (w formie apoteozuj cej) do my li chrze cija skiej u schyłku XIX i pocz tku XX wieku było zabiegiem niezwykle doniosłym i odwa nym, zw łaszcz w zachowawczym, zapatrzonym we wczes-nochrze cija sk i redniowieczn tradycj prawosławiu. Stanowiło to dla Cerkwi wydarzenie na wskro szokuj ce, budz ce radykalny sprzeciw. Nic w tym dziwnego, szczególnie gdy porówna si je z reakcj , jak napotkał Z. Freud, gdy w sposób otwarty poruszył zagadnienie seksualno ci, i to nie na gruncie religii, ale na, zdawa-łoby si , neutralnym polu nauki, w społecze stwie mniej konserwatywnym, które aprobować tradycyjne zasady doktryny protestanckiej.