

KAMIL KACZMAREK
SOCJOLOGIA A RELIGIE

MANEAT QUAESTIO

3

W niniejszej publikacji
wykorzystaliśmy pięć ilustracji z książki
CESARE RIPA: IKONOLOGIA,
przełożył Ireneusz Kania,
Kraków 1998

Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS.

Pięciokrotnie też wykorzystaliśmy w formie cytatów
związane z ilustracjami teksty.
Wydział Teologiczny UAM
dziękuje Wydawnictwu UNIVERSITAS,
któremu zawdzięczamy dzieło Cesare Ripa

KAMIL KACZMAREK

SOCJOLOGIA A RELIGIE

**WSPÓŁCZYNNIK
HUMANISTYCZNY
JAKO NARZĘDZIE
WARTOŚCIOWANIA
W PISMACH
ERICA FROMMA**

POZNAŃ 2003



Połączenie rzeczy ludzkich z boskimi

„Nie ma żadnej wątpliwości (a poświadczają to Makrobiusz i Lukian), że wymieniony łańcuch oznacza połączenie rzeczy boskich z ludzkimi, a także jakąś wspólną [między nimi] więź, za pośrednictwem której Bóg, gdy tak zechce, przyciąga nas do siebie i podnosi nasze umysły ku Niebu, dokąd o własnych siłach ... nigdy nie zdołalibyśmy dotrzeć”.

Cesare Ripa: Ikonologia, s. 139-140

INTRODUCTION 7

THE PROBLEM 9

1. IN GERMAN „FROMM“ MEANS „RELIGIOUS“,
I.E. ON RELIGION IN LIFE OF THE AUTHOR OF „ESCAPE FROM FREEDOM“
2. WHETHER ALL RELIGIONS ARE EQUAL, I.E. ON RELATIVISM
AS A CHALLENGE TO THEOLOGY
From relativism as methods, to relativism as ideology
Objectivity and *Wertfreiheit*. Humanistic coefficient
3. ERICH FROMM, NORMATIVE HUMANISM AND HUMANISTIC COEFFICIENT

II. PSYCHOANALYTIC ANTHROPOLOGY 29

1. MAN AS ANIMAL TORN AWAY FROM NATURE – GENERAL VIEW
2. MAIN EXISTENTIAL DICHOTOMIES
3. BIRTH OF MAN
4. ORIGINAL SIN OF MAN
5. NEEDS ROOTED IN CONDITIONS OF HUMAN EXISTENCE
Need for relatedness. Need for transcendence
Need for rootedness. Need for a sense of identity
Need for a frame of orientation and an object of devotion

III. SOCIO-PSYCHOLOGIC CONCEPT OF RELIGION 53

1. WHAT RELIGION IS
2. RELIGION, SOCIAL STRUCTURE AND SOCIAL CHARACTER
3. RELIGION AND SOCIAL DIFFERENTIATION
4. FOUR ASPECTS OF RELIGION
Religious experiences. Ritual. Semantic aspect. Scientific-magical aspect
5. TYPES OF RELIGION
Archaic religions. Patriarchal and matriarchal religion
Phases of development of monotheism. Industrial and cybernetic religions
6. RELIGIOUS AUTHORITIES AND PROCESS OF DEGENERATION OF RELIGIOUS MOVEMENT

IV. DICHOTOMIC TYPOLOGY OF RELIGION AS TOOL OF EVALUATION 103

1. PRESENTATION OF TYPOLOGY
Character of religious experiences. Object of worship. Role of man.
Recommended relation to object of worship. Understanding of sin. Understanding of faith. Type of authority
2. PROBLEMS CONNECTED WITH USE OF FROMM'S IDEAS
AS TOOLS BY FUNDAMENTAL THEOLOGY
Theoretical problems. Theological problems
Bibliography

SUMMARY 141

WSTĘP 7

I. POSTAWIENIE PROBLEMU 9

1. PO NIEMIECKU FROMM ZNACZY POBOŻNY,
CZYLI O RELIGII W ŻYCIU AUTORA UCIECZKI OD WOLNOŚCI
2. CZY WSZYSTKIE RELIGIE SĄ RÓWNE, CZYLI O WYZWANIU DLA TEOLOGII
ZE STRONY RELATYWIZMU RELIGIJNEGO

Przejście od relatywizmu jako metody, do relatywizmu jako ideologii
Obiektywność a wolność od wartościowania. Współczynnik humanistyczny

3. ERICH FROMM, HUMANIZM NORMATYWNY
A WSPÓLCZYNNIK HUMANISTYCZNY

II. PSYCHOANALITYCZNA ANTROPOLOGIA 29

1. CZŁOWIEK JAKO ZWIERZĘ WYRZUCONE Z NATURY – OGÓLNY OBRAZ
 2. ZASADNICZE DYCHOTOMIE EGZYSTENCJALNE
 3. NARODZINY CZŁOWIEKA
 4. GRZECH PIERWORODNY CZŁOWIEKA
 5. POTRZEBY WYNIKAJĄCE Z LUDZKIEJ KONDYCJI
- Więź z innymi przeciwko narcyzmowi. Transcendencja – tworzenie przeciwko niszczeniu
Zakorzenie – braterstwo przeciw kazirodztwu
Poczucie tożsamości – indywidualizm przeciw konformizmowi stadnemu
Potrzeba układu orientacji i oddania – rozum przeciw irracjonalności

III. SOCJOPSYCHOLOGICZNE UJĘCIE RELIGII 53

1. CO TO JEST RELIGIA
 2. RELIGIA, STRUKTURA SPOŁECZEŃSTWA A CHARAKTER SPOŁECZNY
 3. RELIGIA A NIERÓWNOŚĆ SPOŁECZNA
 4. CZTERY ASPEKTY RELIGII
- Aspekt doświadczenia. Aspekt rytualny. Aspekt semantyczny. Aspekt naukowo-magiczny
5. TYPY RELIGII
- Religie archaiczne. Religia patriarchalna i religia matriarchalna
Fazy rozwoju monoteizmu. Religia industrialna i cybernetyczna
6. AUTORYTETY RELIGIJNE A PROCES DEGENERACJI RUCHU RELIGIJNEGO

IV. DYCHOTOMICZNA TYPOLOGIA RELIGII JAKO NARZĘDZIE WARTOŚCIOWANIA 103

1. PREZENTACJA TYPOLOGII
- Charakter doświadczenia religijnego. Przedmiot czci. Rola człowieka
Zalecany stosunek do przedmiotu czci. Rozumienie grzechu. Rozumienie wiary. Typ autorytetu
2. PROBLEMY ZWIĄZANE Z ZASTOSOWANIEM KONCEPCJI FROMMA
JAKO NARZĘDZIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ
- Problemy merytoryczne. Problemy teologiczne
- Zebranie wyników
Literatura

SUMMARY 141

WSTĘP

Od początku swego istnienia socjologia żywo interesowała się religią. Wiele uwagi poświęcili jej ojcowie-założyciele tej dyscypliny, tacy jak Comte, Spencer, Durkheim czy Weber. Socjologia religii do dziś pozostaje jedną z najbardziej rozwiniętych dyscyplin socjologicznych. U swych początków w podejściu do zjawisk religijnych mocno podkreślała odrębność w stosunku do nauk teologicznych. Nie było to jednak przeszkodą dużemu zainteresowaniu socjologią ze strony teologów. Nierzadko też bowiem socjologowie podejmowali problemy żywotne również dla teologii.

Tak też było w przypadku Ericha Fromma, którego ogólna teoria religii będzie przedmiotem niniejszej prezentacji. Fromm nie zajmował się religią kierowany li tylko ciekawością, jako psychoanalityk i humanista zatroskany o kondycję duchową ludzkości zapytywał przede wszystkim o wpływ religii na społeczeństwa i osobowości jednostek. Sądził on, że przede wszystkim ze względu na ten wpływ religie znacznie się różnią. Celem jego poszukiwań było zatem w dużej mierze wypracowanie metody naukowej oceny religii ze względu na ten aspekt. Stawiał więc na gruncie nauki pytanie niezmiernie doniosłe dla współczesnej myśli religijnej: *czy wszystkie religie są równe?* Prezentacja i dyskusja tej metody, to drugi zasadniczy cel jaki sobie stawiamy w niniejszej książce.

Praca ta, choć formalnie pozostaje na gruncie socjologii stanowi też przyczynek do dialogu między nią a teologią. Nie sposób tu nie wspomnieć dwóch wybitnych mistrzów tych dyscyplin: socjologa profesora Stanisława Kozyra-Kowalskiego i teologa księdza profesora Tomasza Węclawskiego, bez których inspiracji praca ta nie powstałaby w obecnym kształcie.

Poznań, 3 kwietnia 2003



Rozum

„Panna w pancerzu, ze złotą koroną na głowie i z obnażonymi ramionami;
w prawej dłoni dzierży miecz, w lewej wędzidło, którym powściąga Lwa.
Przepasana jest śnieżnobiałą wstęgą z wypisanymi na niej symbolami arytmetycznymi.

Cnotę tę Teologowie nazywają siłą Ducha,
gdyż jest ona Królową poddającą człowieka prawdziwym i słusznym prawom...

Miecz to surowość, jaką musi posługiwać się rozum,
aby utrzymać w czystości pole cnót ...”

Cesare Ripa: *Ikologia*, s. 365-366

POSTAWIENIE PROBLEMU

PO NIEMIECKU FROMM ZNACZY POBOŻNY, CZYLI O RELIGII W ŻYCIU AUTORA *UCIECZKI OD WOLNOŚCI*

Jednym z zadań teologii fundamentalnej jest penetrowanie otoczenia kulturowego religii chrześcijańskiej. Twórczość Ericha Fromma wydaje się należeć w nim do zjawisk istotnych z kilku względów, którymi się teraz zajmiemy.

Po pierwsze, zasługuje Fromm na zainteresowanie ze względu na swą sławę i popularność. Zdobył on ją zwłaszcza takimi swoimi pracami jak *Ucieczka od wolności* (1941) oraz *Zdrowe społeczeństwo* (1954), ale nie utracił jej praktycznie do końca swego życia (1980). Do dziś prace jego są wznawiane i tłumaczone na wiele języków (ponad 20, włączając w to tak egzotyczne jak arabski, węgierski, chiński, macedoński, szwedzki i turecki), podobnie rośnie liczba prac poświęconych Frommowi (do roku 1995 było ich ponad 3500 – por. Saciuk 1998:132). Jest więc Fromm niewątpliwie jednym z najbardziej poczytnych i znaczących humanistów XX wieku posiadającym wielki wpływ zwłaszcza na tzw. *kulturalnych laików* (por. Prokopiuk 1962).

Co jednak dla nas ważniejsze, a co czyni jego popularność dodatkowo istotną w kontekście badań nad religiami, a także dla teologii fundamentalnej, Fromm był myślicielem religijnym. Nie chodzi nam o to, że reprezentował w swym piarstwie jakąś określoną religijną tradycję, bynajmniej, określał siebie raczej jako *humanista nie-teistyczny*. Nie chodzi także nam tylko o to, że w swym piarstwie stosunkowo często zajmował się problematyką religijną (por. Chałubiński 1992:VIII). Fromm był pisarzem religijnym w tym sensie, że wielkie tradycje religijne (judaizm, buddyzm i chrześcijaństwo) współwarunkowały jego postawę życiową. Fromm nie tylko pisał na temat religii, ale mimo, iż nie wyznawał żadnej tradycyjnej religii, był religijnym człowiekiem (zwłaszcza

jeśli przyjmie się jego własną koncepcję, czym jest religia i co to znaczy być religijnym).

Ta religijna postawa Fromma ma swe korzenie w jego biografii, stąd sensownym wydaje się jej przypomnienie.

Erich Pinchas Fromm urodził się we Frankfurcie 23 marca 1900 roku w rodzinie o silnych tradycjach rabinackich. Jego pradiadkiem był słynny *rabbi* z Würzburga – Seligmann Bär Bamberger (1807-78) jeden z najbardziej znanych rabbich Bawarii, człowiek bez wyjątku oddany studiom nad Talmudem, o którym Fromm opowiadał z podziwem, że irytował się, gdy do jego sklepu wchodził klient i przeszkadzał mu w lekturze (Funk 1999:8,19). Zyskał sobie sławę wielkiego erudyty, a jednocześnie obrońcy ortodoksyjnego judaizmu, która to sława ściągała do niego licznych uczniów, wśród których był także dziadek Fromma, również rabin – Seligmann Pinchas Fromm (1821-1898) (Funk 1999: 23-24).

Choć ojciec Fromma – Naphtali Fromm (1869-1933) rabinem nie został (zajmował się handlem winem), to jednak był bardzo przywiązany do ortodoksyjno-tradycyjnego świata żydowskiego, do żydowskiej religii i obyczajów (Funk 1999:24-25). Również matka Fromma miała w rodzinie znanego rabina (jej stryj – Dajan Ludwik Krause był znanym talmudystą w Poznaniu – Funk 1999:17), wolała jednak, aby młody Erich został pianistą na wzór Ignacego Jana Paderewskiego niż uczonym w Piśmie. Tak też atmosfera judaistycznego umiłowania księgi, żydowska praktyka religijna i tradycja promieniowała na przyszłego psychoanalityka początkowo głównie za pośrednictwem ojca (Funk 1999:28-29).

Jak pisze jego biograf, Fromm do połowy lat dwudziestych interesował się głównie *takimi tradycjami judaizmu i nauczycielami*, którzy reprezentowali negatywną praktykę żydowskiej ortodoksji. Pod określeniem tym Rainer Funk rozumie praktykę *odcięcia się od większości ze względu na to, co autentyczne i twórcze*, w tym wypadku od większości reprezentującej kapitalistyczny, ukierunkowany na pieniądź sposób życia.

Najważniejszymi nauczycielami Fromma w tym okresie byli: dr Jakob Horovitz, potem Ludwik Krause. W okresie między 1912

a 1916 rokiem studiował przede wszystkim pisma Starego Testamentu. Nie wszystkie jednak wzbudzały w nim równe zainteresowanie. Jego wyobraźnię pobudzały zwłaszcza opowieści księgi Rodzaju – o Adamie i Ewie, o Abrahamie, Sodomie, Gomorze, a także opowieść o Jonaszu. Duży wpływ na Fromma miały także proctwa Izajasza, Amosa i Joela, a zwłaszcza ich koncepcja czasów ostatecznych i epoki wiecznego pokoju.

Rabinem, który wywarł na Fromma znacznie większy wpływ, był Nehemia Anton Nobel, wokół którego skupiło się znaczące później środowisko z takimi myślicielami jak: Franz Rozenzweig, Leo Lowenthal, Martin Buber i in. Nobel nie reprezentował żydowskiej ortodoksji, raczej dobrze podbudowany filozoficznie żydowski konserwatyzm. Znajdował się pod silnym wpływem judaistycznego mistycyzmu i tradycyjnej praktyki religijnej z jednej strony, a pod wpływem Goethego, Kanta i Cohena z drugiej.

Po śmierci Nobla w 1922 roku Fromm został uczniem rabiego Rabinkowa, u którego studiował, poza Pismem Świętym, Talmud, Majmonidesa i myśl chasydzką. Rabinkow łączył w sobie żydowską religijność z rewolucyjnym, radykalnym humanizmem, dla którego w judaizmie szukał wsparcia. Był on ostatnim nauczycielem Talmudu Fromma. Te intelektualne wpływy religijnych nauczycieli Fromma otworzyły go wówczas również na wpływy humanistów socjalistycznych z Marksem na czele (por. Funk 1998a).

W owym czasie, w 1926 roku, Fromm podjął dramatyczną dla siebie decyzję: pod wpływem psychoanalizy, a częściowo zgodnie z logiką własnego religijnego rozwoju, zerwał z ortodoksyjnym judaizmem, co przybrało zewnętrzny wyraz w złamaniu z premedytacją judaistycznego tabu niejedzenia niekoszycznej wieprzowiny. Co ciekawe, Rabinkow nie okazał rozczarowania z tego powodu. Sam Fromm do końca był przekonany, że nigdy nie została przerwana ciągłość między jego poglądami, a naukami jego żydowskich nauczycieli i mistrzów.

Z psychoanalizą zetknął się w ośrodku Therapeutikum założonym przez swą późniejszą żonę Friedę Reihmann. Łączono w nim freudowską psychoanalizę z religijną praktyką żydowską (stad nie-

którzy określali ośrodek jako Torapeutikum). Okazało się jednak, że psychoanaliza nie sprzyjała ortodoksji i z czasem uczestnicy spotkań zaczęli oddalać się od judaizmu. Wynikało to stąd – jak zauważa biograf Fromma – że praktyka religijna ma często ścisły związek z wizerunkiem rodziców. Uniezależnienie się od ojca i matki, które jest jednym z celów terapii psychoanalitycznej, sprzyjało również porzuceniu praktyki religijnej (Funk 1999:67). Jednak doświadczenie psychoanalityczne było tylko katalizatorem, który popchnął Frommą dalej na drodze, wyznaczonej przez jego dotychczasowych nauczycieli podkreślających idee humanistycznego uniwersalizmu.

W tym okresie Fromm odkrył buddyzm, w którym ujrzał przede wszystkim *system religijny, w pełni opierający się na podstawie racjonalnej i niewymagający irracjonalnej mistyfikacji ani przyjmowania objawienia czy autorytetu* (Funk 1999:69). W zasadzie od tego czasu praktyka religijna Frommą uwarunkowana była przede wszystkim przez buddyzm. Co więcej, zdaniem jego sekretarza Rainera Funka, wiele z koncepcji filozoficzno-antropologicznych, psychologicznych i etycznych Frommą zostało w silny sposób uwarunkowanych właśnie przez tę odmianę azjatyckiego mistycyzmu. Dobrze harmonizowała ona zresztą, jego zdaniem, z chasydzkimi korzeniami jego myśli oraz z psychoanalizą Freuda i socjalistycznym humanizmem Marksa (por. Funk 1998a).

Pierwszym znaczącym nauczycielem buddyzmu Frommą był sławny popularyzator zen na Zachodzie – Daisetz T. Suzuki. Pod jego wpływem Fromm pozostawał w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Suzukiego poznał w latach czterdziestych podczas seminariów w Columbia University w Nowym Yorku. Później w 1957 roku zorganizował z nim w Meksyku seminarium, którego owocem stała się książka *Buddyzm zen i psychoanaliza*. Celem seminarium było ukazanie pokrewieństwa między doświadczeniem mistycznym a psychoanalitycznym, *mającym źródło w humanistycznym doświadczeniu religijnym jedności jako pełni człowieczeństwa* (Funk 1999:168).

O Stosunku Fromma do Suzukiego, David Schecter napisał: *było oczywiste, że Fromm uwielbiał i podziwiał osiemdziesięciosześcioletniego wówczas Suzukiego. Szczególnie interesowało go doświadczenie stawania się jednością z przedmiotem postrzeżenia – na przykład kwiatem – rezygnacja podczas tego procesu z granic własnego Ja. Suzuki nie tylko uczył tego doświadczenia, lecz także je przeżywał, a Fromm pragnął uczyć się od niego* (za: Funk 1999:170).

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nauczycielem Fromma był Nyanaponika Mahathera, który przybliżył mu buddyjską mistykę therawady. Fromm codziennie praktykował ćwiczenia oddechowe, ruchowe i koncentracyjne, których nauczył go ten urodzony w Niemczech mnich ze Sri Lanki (Funk 1999:194). Oprócz codziennej autoanalizy były to podstawowe praktyki religijne, które wykonywał do końca życia. Doświadczenie własnego Ja jest dla Fromma właściwym doświadczeniem mistycznym, które ludzie innych religii opisywali jako doświadczenie Boga, a on sam, świadom, że język w jaki ujmuje się doświadczenie religijne jest uwarunkowany kulturowo, zwykł je określać jako *doświadczenie X* (*X-experience*) (Funk 1999:193). Różne techniki religijnego rozwoju (w wyżej wzmiankowanym znaczeniu) propagował Fromm w swych książkach, a zwłaszcza w wydanej już po jego śmierci pracy *O sztuce istnienia* (pierwotnie miała to być część *Mieć czy być?*).

Stosunkowo niewiele więzi łączyło Fromma z chrześcijaństwem. Kościół katolicki był dla niego wypaczeniem idei Jezusa z Nazaretu; jak wynika z *Ucieczki od wolności*, jeszcze gorsze miał mniemanie o teologii protestanckiej. Żywo interesował się jednak chrześcijańskim mistycyzmem, a zwłaszcza Mistrzem Eckhartem, którego studiował równolegle z wczesnymi pracami Karola Marksa w ostatnim okresie życia. Asystent Fromma, Rainer Funk, teolog, dostarczał mu fragmenty z dzieł Ojców Kościoła, które zawierały pokrewne koncepcje.

W chrześcijaństwie widział potencjalnego sojusznika, nigdy nie starał się zwalczać tej ani innej religii, jak czynili niektórzy inni

psychoanalicycy zwłaszcza ortodoksyjni freudyści. Był otwarty także na ludzi religii, często z nimi współpracował w różnych inicjatywach. Fromm miał pewne kontakty z kwakrami w związku ze swym zaangażowaniem na rzecz pokoju i rozbrojenia (sekta kwaków jest laureatem pokojowej Nagrody Nobla w 1947 za działalność pokojową) (Funk 1999:186). Współpracował też z Deanem Pikiem – protestanckim przywódcą kościelnym z Nowego Yorku – na rzecz powrotu uchodźców arabskich (Funk 1999:189).

Wyrażał parokrotnie sceptycyzm w związku z obserwowanym wówczas ożywieniem religijnym, dostrzegając w nim powierzchowność i raczej ucieczkę przez faktycznymi problemami niż autentyczne zaangażowanie w rozwój duchowy. Co więcej w paru pracach wyrażał pewną nadzieję, że pojawi się nowa religia, która tak jak kiedyś chrześcijaństwo będzie potrafiła pociągnąć za sobą ludzi. Zdawał sobie jednak sprawę, że nie można tego w żaden sposób przyspieszyć.

Podsumowując, można powiedzieć, że Fromm choć odrzucał religijną metafizykę (i to zarówno wiarę w Boga osobowego jak i wiarę w reinkarnację czy życie pośmiertne), to jednak nie tylko odnosił się z sympatią do różnych religii, ale w rzeczywistości praktykował pewną formę nieisteistycznej religijności. Sądzymy jednak, że nie można określić jego stanowiska jako ateistycznego, jak czyni Svante Lundgren, pisząc: *postrzegał buddyzm jako światową religię, najbliższą jego własnej wierze a jego ulubionym – oprócz Karola Marksa – autorem był Mistrz Eckhart, średniowieczny chrześcijański mistyk. Fromm był ateistą, ponieważ przeczy egzystencji transcendentnego Boga*. Stąd też autor ten określa stanowisko religijne samego Fromma jako ateistyczny mistycyzm, w związku z tym, że *sądził, że doświadczenie wyrażane w religijnym języku jest prawdziwym doświadczeniem, o które każdy człowiek winien zabiegać* (Lundgren 1998). Użycie w stosunku do Fromma terminu ateizm budzi jednak szereg wątpliwości, podobnych zresztą do wątpliwości związanych z rzekomym „ateizmem” buddyzmu, Mistrza Eckhardta, Hegla czy Spencera, wątpliwości wynikających z wieloznaczności samego terminu. Sobór Watykański II wylicza przynajmniej osiem jego różnych form a zarazem znaczeń (KDK

p.19-20). Sądzymy, że stanowisko religijne Fromma równie dobrze można określić jako konsekwentną teologię negatywną.

Religie humanistyczne stanowiły jedno z najistotniejszych źródeł jego myśli, a przede wszystkim określały jego humanizm (por. Funk 1998a). Sądził bowiem, że odnalazł w nich wspólne humanistyczne jądro, które starał się wyłuskać, nawet wbrew tym religiom.

CZY WSZYSTKIE RELIGIE SĄ RÓWNE, CZYLI O WYZWANIU DLA TEOLOGII ZE STRONY RELATYWIZMU RELIGIJNEGO

Daleki był jednak Fromm od popularnej w pewnych środowiskach tezy, że wszystkie religie są równe. Jeden z najwybitniejszych teologów fundamentalnych, Hans Waldenfels, wśród głównych punktów kontrowersji związanych z dialogiem chrześcijaństwa z innymi religiami tezę tę wymienia na pierwszym miejscu (Waldenfels 1986:79).

Koncepcja, do której twierdzenie to się odwołuje (nie zawsze explicite), określana jest zazwyczaj jako relatywizm. Pogląd ten przeniknął do teologii i zaczął warunkować praktykę misyjną. Jako problem pojawił się on już i spotkał z krytyką właśnie w kontekście misyjnym w takich dokumentach Magisterium, jak *Evangelii nuntiandi* (Paweł VI 2001:44-46, 83 [pp.53, 80]), potem też w *Redemptoris misio* (Jan Paweł II 1995:28, 53, 71, 85-89 [pp. 17, 36, 46, 55-57]), a najwyraźniej jak dotąd w deklaracji *Dominus Iesus* kongregacji Nauki Wiary. Jej autorzy dostrzegają zagrożenie przepowiadania misyjnego Kościoła ze strony *teorii relatywistycznych, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko de facto, lecz także de iure (czyli jako zasadę)* Korzeni tej postawy deklaracja upatruje głównie w *założeniach natury zarówno filozoficznej, jak i teologicznej* (DI 2000 p.4), spośród których szczególnie napiętnowana zostaje mentalność relatywistyczna (DI 2000 p.5). Posiada ona dwojakie oblicze: z jednej strony, na płaszczyźnie filozoficznej – sceptyczne – oznacza przekonanie o niemożności dotarcia do prawdy, można powiedzieć, że

jest to aspekt negatywny relatywizmu, z drugiej strony, w praktyce, relatywizm przejawia się w uznaniu wszelkich prawd za równorzędne. Kongregacja stosuje także termin *relatywizm religijny* (DI:22), który to termin przejmujemy. Nie zamierzamy się bowiem zajmować relatywizmem filozoficznym, a jedynie tą formą myślenia relatywistycznego, która występuje na gruncie nauk o religii oraz w teologii uznaje równoważność wszystkich religii.

Mówiąc o nie-teologicznych naukach o religii, mogłoby się wydawać, że relatywizm jest zawarty w samym ich porównawczym podejściu do religii. Reprezentant nauki empirycznej musi w odniesieniu do każdej religii kierować się zasadą *sine ira et studio*, traktować zjawiska w ich ramach jako fakty, które domagają się opisanie i wyjaśnienia *jako rzeczywistości ludzkie*, bo tylko jako takie podlegają obserwacji i wyjaśnieniu. Nauka pozytywna nie może naturalnie wypowiadać się na tematy, które wykraczają poza zakres doświadczenia. W dziedzinie socjologii religii postulat ten uzyskał formę *metodologicznego ateizmu*, czyli badania religii *etsi Deus non daretur*. Chroni on badacza przed niebezpieczeństwem unikania pewnych problemów, wynikającym z traktowania religii jako rzeczywistości z istoty uświęconej i wymykającej się świeckiej percepcji. Z drugiej strony, nie chroni on przed drugim niebezpieczeństwem: wykorzystywania nauki do walki z religią (Por. Kehrer 1997:7-9). Stąd sensowniejszy, jak nam się wydaje, byłby raczej postulat, który nazwiemy *postulatem metodologicznego agnostycyzmu*. Nie można bowiem wykluczać, że natrafi się na fakty, które przy dzisiejszym stanie wiedzy nie mogą być wyjaśnione (a może nigdy wyjaśnione być nie będą mogły), ale także nie potrzeba tego na wstępie zakładać. Stanowisko metodologicznego agnostycyzmu zaczyna obecnie zdobywać uznanie w socjologii religii (por. Hamilton 2001:6-12).

Relatywizm w naukach o religii występuje więc jako założenie metodologiczne, umożliwiające rzetelne badanie zjawisk religijnych, wypływa zatem z wymogu obiektywności pracy badawczej.

W ramach wyznaczonych przez ideał nauki obiektywnej, wolnej od wartościowania (Weber 1985), pozostają w zasadzie koncepcje nawet najbardziej radykalnych relatywistów, takich na przy-

kład jak badacze określający się jako Szkoła Edynburska (głównymi przedstawicielami są Barry Barnes i David Bloor). Szkoła ta wychodzi od *postulatu równoważności*. Postulat ten zakłada, że należy badać ludzkie przekonania bez zwracania uwagi na ich epistemologiczny status (por. Barnes, Bloor 1993:3). Zdaniem autorów, nie ma powodu, aby przypisywać jednemu punktowi widzenia (nawet samego badacza) większej prawdziwości od innego (np. niepiśmiennego tubylca). Dla teoretycznego uzasadnienia swego programu przypominają (trudno powiedzieć, na ile świadomie) cały arsenał argumentów stosowanych przez starożytnych sceptyków (por. Hegel 1996:T.2 430-480). Socjolog wiedzy (a zatem także religii), zdaniem rzeczników Szkoły Edynburskiej nie ma podstaw do orzekania o prawdziwości bądź fałszywości poszczególnych systemów myślowych, nawet, gdy zestawi z sobą fizykę kwantową z kosmologią aborygenów. Poszukuje on tylko przyczyn ich wiarygodności. Socjologia wiedzy naturalnie może się do tego ograniczyć, pozostawiając orzekanie o formalnej i materialnej prawdziwości poszczególnych systemów innym naukom, jak epistemologia, czy filozofia nauki. Na tym etapie, przy zastosowaniu do religii, pozostajemy w zasadzie w ramach weberiańskiego ideału obiektywności.

Przejście od relatywizmu jako metody, do relatywizmu jako ideologii

Sytuacja się zmienia, kiedy od *wolnego od wartościowania* opisu rzeczywistości przystąpimy do wyciągania wniosków praktycznych. Myślący, a zwłaszcza działający człowiek, chcąc swe decyzje oprzeć na *naukowej podstawie* może relatywistyczny *postulat równoważności*, przeformułować w założenie, że wszystkie ogólne koncepcje świata są w równym stopniu fałszywe albo, że są w równym stopniu prawdziwe, tzn.: są tyle samo warte. Rzeczywiście, na użytek praktyczny wielu dokonuje takiego przejścia, o czym wspominają wypowiedzi Magisterium.

Tym, co deklaracja przeciwstawia relatywizmowi jest chrześcijańskie wyznanie wiary. Jednak, skoro problem ten ma źródła w określonych poglądach filozoficznych i naukowych, argument

teologiczny nie rozwiązuje go wystarczająco. Posiada on bowiem wagę tylko dla ludzi wierzących, a zatem nie przekonuje tych, którzy sytuują siebie poza Kościołem. Właśnie na użytek dialogu z nimi, rozwiązaniem może być tylko przewyciężenie sceptycyzmu na płaszczyźnie filozofii oraz relatywizmu kulturowego na płaszczyźnie nauk o człowieku, gdyż jak zauważa papież: *rozumowanie przeprowadzone zgodnie ze ścisłymi kryteriami racjonalnymi jest bowiem gwarancją osiągnięcia wyników, które są powszechnie prawdziwe* (Jan Paweł II 1998:111 [p.75]).

Z drugiej strony, Kościół nie tylko odrzuca tezę egalitarną, ale także sam dokonuje oceny innych religii, np. w soborowym dokumencie *Lumen Gentium* (KK p.14-16). Zastosowane jest tam kryterium teologiczne: cześć dla Pisma św., wiara w jednego Boga, uczestnictwo w sakramentach i podleganie zwierzchnictwu biskupa Rzymu jest ideałem. Względem tego ideału oceniane są inne religie: islam jest więc oceniony jako bliższy ideałowi niż buddyzm. Wypowiedzi te są wiążące dla katolików, jednak jako autorytatywne nie przekonają innych stron dialogu międzyreligijnego. Trudno przy pomocy kryteriów teologicznych, np. buddystę przekonywać, że jego religia jest gorsza od judaizmu, dlatego, że nie uznaje on Biblii, pochodzenia zbawienia od Boga czy koncepcji mesjasza.

Wydaje się zatem, że mamy do wyboru albo kryterium teologiczne, albo relatywizm, albo ujęcie religijne, albo naukowe, czy też wynikające z naukowego podejścia.

Czy jednak rzeczywiście relatywistyczna pan-afirmacja albo pan-negacja jest jedynym sposobem dokonywania oceny religii, opartym na naukowych przesłankach, a jeśli nie, to czy rzeczywiście jest sposobem najlepszym? Na czym w zasadzie polega roszczenie do naukowości podnoszone przez zwolenników relatywizmu?

Widzieliśmy, że sąd wartościujący został skonstruowany poprzez przeformułowanie postulatów metodologicznego. To, co było metodologicznym wstrzymaniem się od wartościowania, stało się wartościowaniem. Jednemu i drugiemu podejściu wspólne jest tylko równe traktowanie wszystkich religii. Jednakże argumentacja, mająca zastosowanie jako uzasadnienie *metodologicznego agnostycyzmu* nie przechodzi automatycznie na sąd wartościujący, a raczej zdaje się obracać przeciwko niemu.

Od relatywizmu, należy odróżnić relacjonizm. Ten ostatni w odniesieniu do poszczególnych religii zakłada postrzeganie ich jako zjawisk wielorako i różnie uwarunkowanych i warunkujących. Wstrzymanie się od sądów, aby badać obiektywnie, prowadzi do odkrycia obiektywnych różnic. Wartościowanie, które tych różnic nie dostrzega, nie może rościć sobie pretensji do naukowości.

Czy zatem w ogóle możliwe jest obiektywne wartościowanie takiego zjawiska, jakim są religie? Najpierw jednak musimy odpowiedzieć na pytanie, jak się ma samo wartościowanie do relatywizmu, inaczej mówiąc, czy w ogóle nauka może wkraczać na obszar wartości, a jeśli, to na jakich warunkach.

Obiektywność a wolność od wartościowania

Zwolennicy stanowiska, wedle którego nauka nie ma nic do powiedzenia w kwestii dobra i zła, powołują się zazwyczaj na autorytet Maxa Webera, który wprawdzie nie pierwszy stosował, ale chyba pierwszy sformułował *explicite* postulat *nauki wolnej od wartościowania* (*Wertfreiheit*). Postulatowi temu nadaje się często różne interpretacje, które pozostają w dość luźnym stosunku do wypowiedzi Webera. Zwracali na to uwagę tacy znawcy spuścizny Webera jak Stanisław Kozyr-Kowalski czy Stanisław Andreski (por. Kozyr-Kowalski 1967:106-144; Andreski 1992:32-46).

Warto przyrzeć się więc temu klasycznemu sformułowaniu reguł obiektywności w humanistyce. W swym artykule *Obiektywność poznania w naukach społecznych* Weber dość precyzyjnie określa, co rozumie przez wolność od wartościowania. Otóż występuje tam przede wszystkim przeciwko twierdzeniu, że nauka ma na celu formułowanie sądów wartościujących, bowiem *zadaniem nauki doświadczalnej nigdy nie może być ustalanie wiążących norm i ideałów, z których można by wywodzić recepty dla praktyki* (Weber 1985:46-47). To jednak nie oznacza, że nauka nie ma nic do powiedzenia w kwestii wartości.

Życie samego Webera, jego polityczne i społeczne zaangażowanie, wskazuje, że w jego postulatcie nie chodzi o to, że naukowiec ma być wyzuty z wartości. Powiada nawet, *naukowa «obiektywność» i indyferentyzm światopoglądowy nie są ze sobą*

w żaden sposób spokrewnione (Weber 1985:53). Postulat Webera można sprowadzić w skrócie do dwóch dyrektyw, czy też jak się sam wyraża, *przykazań bezstronności naukowej*: w każdym momencie czytelnik, a przede wszystkim sam autor, ma zdawać sobie sprawę, po pierwsze, *gdzie przestaje wypowiadać się myślący badacz, a gdzie zaczyna chcący czegoś człowiek*; po drugie, jakimi są kryteria, przy pomocy których ocenia on rzeczywistość (Weber 1985:53). Ostrze krytyki autora skierowane jest więc nie tyle przeciw wartościowaniu, co przeciw mieszaniu *naukowego rozważania faktów i refleksji wartościujących* (Weber 1985:53).

Ale zdaniem Webera naukowiec ma coś do powiedzenia również na temat samych sądów wartościujących, i to bez opuszczania dziedziny nauki. Co więc *wolno nauce*?

Otóż wolno jej dokonywać naukowej krytyki sądów wartościujących i ideałów. Po pierwsze, uczony może wskazać praktykowi, czy cele, które ten zamierza osiągnąć, są w ogóle możliwe do osiągnięcia w danych warunkach. Po drugie, może ocenić, czy da się je osiągnąć przy pomocy danych środków i, ewentualnie, wskazać środki alternatywne. Po trzecie, może uświadomić chcącemu człowiekowi do jakich jeszcze skutków doprowadzi zastosowanie proponowanych środków, a zatem także dokonać bilansu zamierzonych pozytywnych skutków i nie zamierzonych strat wynikłych z podjęcia działania albo z jego zaniechania. Po czwarte, uczony może praktykowi uświadomić znaczenie jego celów (Weber 1985: 48). Chodzi tu o wskazanie na ideały, które stanowią podłoże danych celów oraz wartości, które składają się na te ideały, a także na kryteria, które stoją za każdym sądem wartościującym. Oznacza to także wskazanie tkwiących w ideałach ewentualnych sprzeczności. Nauka jednak nie może podjąć za danego człowieka decyzji czy opowiedzieć się za takim czy innym ideałem. Tak więc *nauka empiryczna nikogo nie może pouczyć o tym, co powinien, lecz tylko o tym, co może i – w odpowiednich okolicznościach – czego chce* (Weber 1985:49).

Krytykę ideałów uważa Weber za jedno z najważniejszych zadań, jakie stają przed naukami o kulturze. Kultura bowiem, a jest to poniekąd stanowisko wspólne socjologii humanistycznej, da się badać tylko dzięki odniesieniu do wartości, a co więcej, *obejmuje*

ona te i tylko te części składowe rzeczywistości, które stają się dla nas znaczące dzięki temu odniesieniu (Weber 1985:63). Idee wartości są więc dla Webera kluczem do zrozumienia ludzkich działań, stąd też doniosłość krytyki sądów wartościujących i ideałów. Również sama nauka stanowi dziedzinę kultury, która ostatecznie opiera się na pewnych wartościach (poznanie i rozumienie rzeczywistości, obiektywizm etc.), stąd też sam Weberiański postulat nie ma ostatecznie zastosowania do siebie samego.

Widzimy, że Max Weber nie wyklucza udziału nauki w procesie wartościowania. Sama nauka nie może dokonać za ludzi wyboru ostatecznych wartości i kryteriów, przy pomocy których wartościowanie ma się dokonać, ale gdy ta fundamentalna decyzja zapadnie, w zasadzie wszystko, aż do podjęcia działania poddaje się naukowej krytyce.

Powtórzmy teraz więc nasze pytanie, *czy zatem w ogóle możliwe jest obiektywne wartościowanie takiego zjawiska jakim są religie?*

Współczynnik humanistyczny

Otóż uważamy, że istnieje taki sposób wartościowania rzeczywistości, w dodatku z powodzeniem stosowany od dawien dawna przez nauki przyrodnicze. W odniesieniu do niektórych sfer rzeczywistości ludzkiej był on stosowany także przez niektórych myślicieli społecznych i politycznych.

Ten typ wartościowania, za Stanisławem Kozyrem-Kowalskim będziemy określali jako *współczynnik humanistyczny* (Kozyr-Kowalski 1997:135). Ten termin pierwotnie określał również metodologiczną postawę względem rzeczywistości ludzkiej. Jego autor, Florian Znaniecki rozumiał przez to określenie istotną właściwość nauk humanistycznych, które zajmują się zjawiskami, *komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami*. Dotyczy to wszystkich zjawisk otaczających ludzi – poznajemy je przez odniesienie do obowiązującej kultury, znaczeń i wartości przez nią nadawanych (Znaniecki 1988:25). Wszelkie zjawiska, badane przez nauki humanistyczne, są zawsze *czyimiś*, nigdy zaś *niczymi* zjawiskami samymi w sobie. Humanista bada je więc takimi, jakimi są one *dla* konkretnego człowieka. Dotyczy to nie tylko wytwor-

rów kultury takich jak mit, narzędzie, ustrój społeczny, ale także przyrody. Tym humanistyka odróżnia się od nauk przyrodniczych, że interesuje ją przyroda, *którą we własnym swym doświadczeniu postrzegają, we własnym myśleniu i działaniu uprzedmiotawiają historycznie uwarunkowane jednostki ludzkie*, podczas gdy przyrodników interesuje *absolutnie realna i absolutnie obiektywna* (Znaniecki 1988:41).

Na poziomie metodologii współczynnik humanistyczny oznacza więc badanie zjawisk w ich odniesieniu do jednostek ludzkich. Podobnie, jako narzędzie myślenia praktycznego, oznacza wartościowanie rzeczywistości w odniesieniu do ludzi. Odpowiada się więc na pytanie, czy to zjawisko jest korzystne dla nich czy szkodliwe.

Jak wspomnieliśmy, podejście takie jest szeroko stosowane w naukach przyrodniczych. Dotyczy to najpierw samego procesu badawczego, gdzie eksperymenty muszą być poprzedzone oceną ich ewentualnych skutków zagrażających bądź nie eksperymentującym. Jeszcze widoczniej współczynnik humanistyczny stosowany jest w procesie przekształcania danego wynalazku technicznego, w dobro powszechnego użytku. Samochody muszą być poddawane testom bezpieczeństwa, lekarstwa nie zostaną dopuszczone do stosowania, jeśli nie zostanie dokładnie zbadany ich wpływ na ludzki organizm, począwszy od mieszkań a skończywszy na zabawkach dla dzieci, poszczególne produkty muszą spełniać lepiej lub gorzej określone normy zabezpieczające życie i zdrowie, fizyczne i psychiczne użytkowników. Naturalnie, przypadki, gdy stosowanie współczynnika humanistycznego jest wymuszane przez prawo stanowią tylko najbardziej wyraźną formę obecności tego sposobu wartościowania w życiu społecznym (por. Kozyr-Kowalski 1997: 137).

Współczynnik humanistyczny służy do badania wpływu na człowieka nie tylko przyrody pozaludzkiej, takiej, która *powstała i funkcjonuje niezależnie od człowieka*. Stanisław Kozyr-Kowalski kategorią Przyroda obejmuje także *przyrodę społeczno-historyczną, która jest przez istoty ludzkie współtworzona, przekształcana oraz przystosowywana do potrzeb ich życia i działania* (Kozyr-Kowalski 1997:135). Obejmuje zatem także religię.

Jednym z pierwszych myślicieli, w czasach nowożytnych, którzy zastosowali współczynnik humanistyczny w podejściu do religii, wydaje się być Monteskiusz. Pisał on w swym fundamentalnym dla dalszego rozwoju socjologii dziele *O duchu praw: Tak jak w ciemnościach można ocenić te, które są najmniej gęste, a wśród przepaści te, które są najmniej głębokie, tak można szukać między fałszywymi religiami tych, które są najzgodniejsze z dobrem społeczności; tych, które, mimo że niezdolne są zawieść ludzi do szczęśliwości przyszłego żywota, najbardziej mogą przyczynić się do ich szczęścia na ziemi. Będę tedy rozważał rozmaite religie jedynie w stosunku do korzyści, jakie się z nich czerpie w życiu* (Monteskiusz 1997:375). Ujęcie Monteskiusza kładzie nacisk na dobro człowieka, zapośredniczone i uwarunkowane przez dobro społeczeństwa. To ujęcie wynika z tego, że Monteskiusz, jak sam powiada, jest pisarzem politycznym. Pełne zastosowanie współczynnika humanistycznego do oceny religii wymaga przekroczenia tej jednostronności i ujęcia zjawiska z szerokiego punktu widzenia – ogólnej nauki o człowieku. Takie właśnie ujęcie, a przynajmniej jego próbę, znajdujemy – naszym zdaniem – w twórczości Ericha Fromma.

Er. Fromm, *Wiedza zatroskana*, tłum. J. Kłopotek, Warszawa 1987, s. 102.

ERICH FROMM, HUMANIZM NORMATYWNY A WSPÓLCZYNNIK HUMANISTYCZNY

Stosując określenie *współczynnik humanistyczny* do teorii Ericha Fromma, musimy zaznaczyć, że sam Fromm nie używa tego określenia. Postaramy się w tym miejscu wykazać, że stosuje jednak samą metodę. Można nawet powiedzieć, że postawa ta znajduje się u źródeł jego metodologii. Odpowiednikiem używanego przez nas określenia jest w pismach autora *Ucieczki od wolności*, np. określenie *wiedza zatroskana* albo *humanizm normatywny*.

W koncepcji tej Fromm przewycięża pozorną opozycję między naukowym wymogiem obiektywizmu a zaangażowaniem praktycznym. To właśnie zaangażowanie, pragnienie pomocy motywuje i uzdalnia do doniosłych naukowych odkryć. Co więcej, to właśnie ono wymaga maksymalnego obiektywizmu. Pragnąc komuś rzeczywiście pomóc, musimy najpierw zdobyć obiektywną

i prawdziwą wiedzę o tym, co jest jego dobrem, a co problemem. Najwyraźniej przejawia się to w medycynie, ale dotyczy także innych form terapii. Zdaniem Fromma, wartościowe odkrycia możliwe są dopiero, kiedy ta *pełna namiętność troska*, (...) *skojarzona jest z rozumem*, czyli *ze zdolnością do postrzegania rzeczy takimi, jakie są*, «*pozwalania im być*» (Fromm 2000d:204-205).

Widzimy, że dla Fromma zatroskanie o człowieka nie przekształca się w przeciwieństwo po weberiańsku rozumianej obiektywności, ale obiektywność zakłada. Zresztą, jak widzieliśmy, również sam Weber nie wykluczał wszelkiego wartościowania z pism naukowych, również on pamiętał, że człowiek jest nie tylko istotą myślącą, ale i chcącą i czującą. Podkreślał natomiast, że w pismach swych naukowiec winien precyzyjnie odgraniczyć warstwy teoretyczną i praktyczną dyskursu. Co więcej, uznaje on, że w refleksji praktycznej (nad praktycznymi ideałami i wartościowaniami) obowiązują te same rygory naukowe co w *czystej* teorii. Również Weber zakłada, że praktyczne wartości badacza są decydujące dla *kierunku* działalności badawczej w humanistyce, i tylko dla kierunku, gdyż, jak się wyraża *jest i pozostanie prawdą*, że *poprawne metodologicznie naukowe dowodzenie w dziedzinie nauk społecznych, jeśli chce osiągnąć swój cel, musi zostać uznane za prawidłowe nawet przez Chińczyka*, (...) *także i logiczna analiza ideału ze względu na jego treść i ostateczne aksjomaty oraz wykazanie logicznych i praktycznych konsekwencji jego przestrzegania, jeśli mają uchodzić za udane, muszą być słuszne także i dla Chińczyka* (Weber 1985:52). Weber podkreślał, że przeciwstawia się nie wszelkiemu wartościowaniu, obronie własnych ideałów, ale pomieszczeniu faktów i wartościowania. Widzimy więc, że stosowanie metody współczynnika humanistycznego, w przyjętym przez nas rozumieniu tego terminu, jest narzuceniem wartościowaniu tych naukowych rygorów, które obowiązują w przypadku analiz opisowych i wyjaśniających.

Wracając do Fromma, stosowanie przez niego współczynnika humanistycznego występuje niejednokrotnie zupełnie wyraźnie, np. w jednej z najważniejszych jego prac, w *Sane Society* (Zdrowe społeczeństwo), gdzie określone jest mianem *humanizmu norma-*

tywnego. Stanowisko to opiera się na założeniu, że istnieją poprawne i błędne, satysfakcjonujące i niesatysfakcjonujące rozwiązania problemu ludzkiego istnienia (Fromm 1996b:29, 43). Kilka stron dalej, przedstawiając swe zamierzenie badawcze powiada: *Opieram się na przekonaniu, że zdrowe społeczeństwo to takie, które odpowiada potrzebom człowieka (...) jego potrzebom obiektywnym, określonym na podstawie badań nad człowiekiem. Naszym pierwszym zadaniem będzie zatem określenie natury człowieka oraz potrzeb z tej natury wynikających. Następnie (...) przestudiujemy nawracające konflikty między naturą ludzką a społeczeństwem – a także konsekwencje tych konfliktów, zwłaszcza w społeczeństwie współczesnym* (Fromm 1996b:35). Fromm zamierza metodę humanizmu normatywnego zastosować również wprost do religii: *Tylko analiza różnych form religii może pokazać, które odpowiedzi są lepszymi, a które gorszymi rozwiązaniami w poszukiwaniu sensu i czci - «lepszymi» czy «gorszymi» zawsze z punktu widzenia natury człowieka i jego rozwoju* (Fromm 1996b:77). Widzimy więc, że Fromm wyraźnie precyzuje kryteria, przy pomocy których ocenia religie.

Podobnie w innych jego książkach, wartościowanie takich czy innych zjawisk zawsze prawie występuje w kontekście mniejszego lub większego wywodu na temat rozumienia natury ludzkiej i potrzeb z niej wynikających. Tak postępuje w książkach *Revolution of Hope* (Rewolucja nadziei) czy *Man for Himself* (Niech się stanie człowiek), której rozwinięciem jest szczególnie nas interesująca *Psychoanaliza a religia*.

Fromm przeciwstawiał swój radykalny humanizm panującemu w naukach społecznych relatywizmowi. Uważał, że jest on rezultatem bezkrytycznej adaptacji przez nauki humanistyczne metod nauk przyrodniczych, co prowadzi do licznych badań przeprowadzanych w rygorystyczny sposób, ale „raczej naiwnych”, a przede wszystkim bez większego znaczenia dla naszego rozumienia człowieka. Jako, że badania nad obiektywną ważnością wartości są niezwykle trudne, socjologia wybrała, jego zdaniem, najłatwiejszą ścieżkę odrzucając je zupełnie. Jest to, zdaniem autora *The Humanistic Science of Man*, bardzo niebezpieczne zaniedbanie ze strony

nauk humanistycznych, gdyż utrata poczucia wartości stawia pod znakiem zapytania naszą zdolność do konstruktywnego korzystania z dorobku nauk przyrodniczych. Wykazanie, że fundamentalne wartości nie są po prostu kwestią gustu, uznaje za jeden z podstawowych celów nauki humanistycznej (Fromm 1998b).

Poniżej dokonamy prezentacji poglądów Ericha Fromma na religię, posługując się kluczem *współczynnika humanistycznego*.

Jak każde naukowe wartościowanie świata przyrody, zastosowanie współczynnika humanistycznego do religii zawierać winno trzy składniki: 1) naukowo uproszczone, a więc mniej lub bardziej jednostronne ujęcie przyrody, w naszym przypadku religii, 2) naukowo uproszczone ujęcie struktury osobowości biopsychicznej człowieka wyznającego religię, 3) naukowo uproszczone ujęcie zależności wzajemnych między religią a osobowością biopsychiczną ludzi (Kozyr-Kowalski 1997:137).

Te trzy momenty określać będą trzy główne rozdziały naszej pracy, w których przedstawimy kolejno: ujęcie osobowości człowieka, ogólną teorię religii oraz koncepcję wpływu, jaki posiada na człowieka wyznawanie takiej czy innej religii, zdaniem Ericha Fromma.

Musimy jeszcze wyjaśnić użyte przez nas sformułowanie *naukowo uproszczone* ujęcie religii, człowieka, ich wzajemnych relacji. Owo uproszczenie ma swe uzasadnienie w tym, że nie interesuje nas wszystko, co dotyczy religii, ale tylko to, co ma realny wpływ na człowieka. Dalej, nie interesuje nas wszystko, co składa się na złożoną rzeczywistość bytu biopsychicznego, czy jak kto woli duchowo-cielesnego człowieka, nie interesuje nas, np. genetyczne uwarunkowanie koloru włosów, skład enzymów trawiennych, oddziaływanie hormonów wzrostu etc., ale tylko to, na co oddziałuje religia, a co jest istotne dla jego bytu. Oba te uproszczenia prowadzą do trzeciego: interesuje nas takie oddziaływanie religii na człowieka, które prowadzi do jego dobra i szczęścia albo nieszczęścia, zła, cierpienia i nędzy. Uproszczeń tych naturalnie nie można dokonywać w sposób arbitralny, ale w sposób uzasadniony naukowo. Tak skonstruowane narzędzie wartościowania religii łączy w sobie zalety relatywizmu (uniwersalność, obiektywność pły-

nąca ze stosowania zasady *sine ira et studio*) oraz wartościowania teologicznego (o ile każde wartościowanie różnicujące wśród zróżnicowanej rzeczywistości jest bliższe prawdzie niż wartościowanie nie różnicujące).



Prawo naturalne

„Przepięknej urody niewiasta ... Maluje się ją przecudnej urody, gdyż na samym początku Bóg całe swoje stworzenie uczynił od razu pięknym i doskonałym ...

Cyrklem kreśli linie równoległe z mottem AEQUA · LANCE ponad nimi mającym znaczyć „każdemu równą miarką ...”

Cesare Ripa: *Ikonologia*, s. 467-468

PSYCHOANALITYCZNA ANTROPOLOGIA

Naszą prezentację poglądów religioznawczych Ericha Fromma zaczniemy od przedstawienia ich antropologicznej podstawy: egzystencjalnej sytuacji człowieka, podstawowych potrzeby z niej wynikających.

Antropologia Fromma wydaje się nie podlegać zasadniczym zmianom w toku ewolucji jego myśli. W zasadzie można mówić o ciągłości, jeśli chodzi o wizję człowieka w pismach Fromma, przynajmniej w jej pozytywnym aspekcie. Konstruował on wprawdzie coraz to nowe typologie charakteru, ale zasadniczo różnią się one w opisie typów patologii, natomiast co do istoty wydają się tylko rozwijać różne aspekty z zawartych lub założonych w pozostałych ujęciach.

Przemy się na tych dziełach naszego myśliciela, które problem ten przedstawiają najbardziej kompleksowo, mianowicie *Man for Himself* oraz *Sane Society* wprowadzając ewentualne uzupełnienia z późniejszych jego prac.

CZŁOWIEK JAKO ZWIERZĘ WYRZUCONE Z NATURY - OGÓLNY OBRAZ

Fromm w pełni akceptuje naukowy światopogląd, który przyjmuje, że człowiek jest zwierzęciem, choć jak zobaczymy, wg Fromma, całkiem wyjątkowym zwierzęciem. *Człowiek należy do królestwa zwierząt – powiada – ze względu na swoje ciało i funkcje fizjologiczne* (Fromm 1996b:36).

Fromma bardziej jednak interesuje to, co człowieka od zwierzęcia odróżnia i sam fakt przejścia. W tym celu właśnie należy najpierw uchwycić istotę zwierzęcości. *Otóż zachowanie zwierząt jest determinowane instynktowo, za pomocą specyficznych wzorców zachowania, wyznaczanych z kolei dziedzicznymi struktura-*

mi (Fromm 1996b:36) *neurologicznymi*. Determinacja jest tym silniejsza, im prymitywniejsze jest zwierzę, niżej umiejscowione na drabinie ewolucji. Zwierzęta wyższe posiadają pewną zdolność wychodzenia poza instynktownie określone zachowania dzięki pewnej inteligencji, która umożliwia im osiąganie pewnych celów. Max Scheler nazywał tę zdolność *organicznie uwarunkowaną praktyczną inteligencją* i zgadzał się, że można ją przypisać niektórym wyższym ssakom, np. szympansom (Scheler 1987:74-79). Fromm, zgodnie zresztą z wnioskami Schelera, wskazuje na szereg różnic między człowiekiem a królestwem zwierząt. U tych ostatnich nie występuje jego zdaniem zjawisko moralnego sumienia, świadomość siebie, rozum (pojmowany *jako zdolność przenikania powierzchni uchwytnej zmysłami oraz rozumienia istoty pod tą powierzchnią*), a zatem także pojęcie prawdy. Przede wszystkim zaś, według Fromma *zwierzę «jest żyte» wedle biologicznych praw przyrody; stanowi część świata przyrody i nigdy go nie przekracza* (Fromm 1996b:36).

Między zwierzęciem a naturą, której jest ono częścią, zachodzi związek harmonijny. Chociaż musi ono stale toczyć walkę o swój dalszy byt, to jednak walczy z naturalnymi przeciwnościami instrumentami dostarczonymi mu przez naturę, jako część natury. Zwierzę jest więc relatywnie doskonale przystosowane do własnej sytuacji, do swego świata, zgodnie z mechanizmami ewolucji.

W ewolucji tej nastąpił w pewnym jednak momencie przełom, który dla Fromma porównywalny jest z pojawieniem się po raz pierwszy materii i z wyłonieniem się po raz pierwszy życia w zwierzęcej postaci. Nastąpiło to, gdy dwie tendencje ewolucyjne osiągnęły swoje ekstrema: po pierwsze, u coraz doskonalszych gatunków instynkty w coraz mniejszym stopniu określały zachowania. Drugą tendencją jest rozwój centralnego układu nerwowego, który u żadnego innego gatunku nie uzyskał takiego stopnia rozwoju.

Zejsięcie się tych dwóch tendencji miało doniosłe konsekwencje: skoro tylko instynkty przestały być zasadniczym determinan-tem zachowania, przystosowanie się do warunków przyrodniczych utraciło swój charakter przymusowy, a *zależność od dziedzicznych mechanizmów stała się bardziej elastyczna*. Z jednej strony, zwie-

rzę przekracza naturę, z drugiej strony, z perspektywy biologicznej staje się najbardziej bezradnym zwierzęciem. Rodzi się człowiek. *Te narodziny człowieka – powiada Fromm – mogły trwać setki tysięcy lat, ale liczy się to, że powstał nowy gatunek, który przekroczył przyrodę, że życie zyskało samoświadomość* (Fromm 1996b: 37).

Jednocześnie, konsekwencją uzyskania owej samoświadomości, a także wyposażenia w rozum i wyobraźnię jest zburzenie pierwotnej harmonii, w której żyło z naturą zwierzę. Zdolności te uczyniły z człowieka *anomalię, kaprys wszechświata* (Fromm 1996b:37; por. 1999c:39). Fromm jednak nie redukuje ludzkiej sytuacji do owej anomalii, jak czynią to wyznawcy antropologii filozoficznej, którą Max Scheler określił jako *koncepcję dekadencji*. Koncepcję tę Theodor Lessing sprowadził do formuły: *człowiek jest gatunkiem drapieżnej małpy, która na punkcie swojego tzw. «ducha» powoli zachorowała na manię wielkości* (cyt. za Scheler 1984:175). Owego *ducha*, czyli rozum i wolną wolę zdaniem tej koncepcji, można pojmować jako chorobę życia biologicznego. Dlaczego człowiek myśli? *Myślisz, ponieważ ani instynkt, ani popędowo określona inteligencja techniczna, pozostająca w ramach twoich naturalnych zadań stawianych przez popęd, nie podszeptuje ci w bezpośredni sposób, co masz uczynić albo czego zaniechać. (...) A co nazywasz «swobodnym wyborem» - zapytuje Scheler w imieniu tej koncepcji antropologicznej – Nazywasz w ten sposób fakt, że często wahasz się, tzn. nie wiesz, dokąd i po co – co zwierzę zawsze wie bezpośrednio i jednoznacznie, a więc lepiej!* (Scheler 1987:177).

Fromm, podobnie jak Scheler, dostrzega relatywną słuszość takiego pesymistycznego ujęcia. Powiada, że: *z ontologicznego i z filogenetycznego punktu widzenia narodziny człowieka to zdarzenie zasadniczo negatywne* (Fromm 1996b:38). W swojej książce *Man for Himself* poświęca temu aspektowi podrozdział pt. *Biologiczna słabość człowieka*. Powiada w nim, że pierwszym, negatywnym elementem odróżniającym *ludzką egzystencję od egzystencji zwierzęcej* jest *względna nieobecność* – właściwej zwierzętom – *regulacji instynktowej w procesie adaptacji człowieka do otaczającego świata*. Jednocześnie *atawistyczny instynkt*

czyni ze zwierzęcia stałą i niezmienną część jego świata, a ściślej, zwierzę może zmieniać siebie dostosowując się do zmiennych warunków, ale nie może zmieniać swego środowiska. W tym znaczeniu właśnie, a nie w znaczeniu braku walki, zachowuje ono harmonię z przyrodą (Fromm 1999c:39). W przypadku człowieka ta adaptacja instynktowa osiągnęła minimum, dlatego właśnie jest człowiek zwierzęciem najbardziej bezradnym biologicznie ze wszystkich zwierząt, co objawia się także w tym, że *znacznie dłużej niż którekolwiek z nich potrzebuje opieki*. Tracąc instynkt człowiek nie uzyskał w zamian równie pewnych środków, by wieść egzystencję poza przyrodą. Z punktu widzenia adaptacji do otoczenia rozum nie stanowi środka równie pewnego i niezawodnego *ma tylko bardzo podstawowe możliwości i nie dostarcza mu wiedzy o procesach przyrodniczych ani narzędzi, które zastąpiłyby utracone instynkty* (Fromm 1996b:38).

Fromm nie poprzestaje na tym negatywnym aspekcie ludzkiej egzystencji, ale twierdzenie o *dekadencji* przekształca w bardziej złożony obraz: rozdarcia w ludzkiej egzystencji, które nazywa także dychotomiami.

Słabość biologiczna człowieka stanowi bowiem – zdaniem Fromma – podstawę jego siły, pierwszorzędną motywację do rozwinięcia cech specyficznie ludzkich (Fromm 1999c:39). Te specyficznie ludzkie zdolności to *świadomość siebie samego jako odrębnej jednostki, zdolność do zapamiętywania przeszłości, zdolność wyobrażania przyszłości, zdolność do symbolicznego denotowania przedmiotów i czynów, a także wyobrażenia, która wykracza daleko poza zasięg zmysłów* (Fromm 1999c:39). Można powiedzieć, że proces życia ulega tu swoistemu odwróceniu, tutaj już nie tyle istota żywa jest *żyta* (domyślnym podmiotem procesu jest życie, mówiąc językiem późnej antropologii Schelera), to człowiek żyje swoje życie, on jest podmiotem (jak powiedziałby z kolei Hegel – życie dochodzi tu do samoświadomości). W następstwie tego człowiek ma jednak problem ze swoim własnym istnieniem.

ZASADNICZE DYCHOTOMIE EGZYSTENCJALNE

Fromm następującymi słowy przedstawia sytuację człowieka: z jednej strony *stanowi część przyrody*, i podlega jej przyrodniczym prawom, chociaż, z drugiej strony *przekracza resztę przyrody*. *Został odseparowany, chociaż stanowi część; jest bezdomny, choć łańcuchy wiążą go z domem, który dzieli z wszystkimi stworzeniami. Wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie, zostaje zmuszony do opuszczenia go - znów całkiem przypadkowo. Świadom sam siebie zdaje sobie sprawę ze swojej bezsilności i granic swojego istnienia. Wyobraża sobie swój koniec: śmierć* (Fromm 1996b:37).

Podstawowym dla niego instrumentem, najtrafniej opisującym ludzką egzystencję, jest ujęcie dychotomiczne.

1. Najbardziej pierwotną dychotomią człowieka jest rozdarcie między jego ciałem, poprzez które przynależy do świata natury, a jego umysłem, poprzez który naturę transcenduje. *Nie może, powiada Fromm, nawet gdyby chciał, wyzbyć się swojego umysłu; dopóki żyje, nie może się wyzbyć swojego ciała - a jego ciało sprawia, że chce żyć. Rozum, błogosławieństwo człowieka, to zarazem jego przekleństwo; zmusza go do wiecznego borykania się z zadaniem rozwiązania nierozwiązywalnej dychotomii* (Fromm 1996b: 38). Rozum jest jednocześnie tym dynamizmem, który każe człowiekowi się rozwijać. Człowiek bowiem potrafi się nudzić, być niezadowolony, przy tym niezadowolenie to rodzi się w końcu przy okazji każdego kolejnego osiągnięcia.

Z tej fundamentalnej dychotomii, najpierwotniejszego rozdarcia w ludzkiej naturze wynikają poniekąd pozostałe dychotomie, które nazywa Fromm egzystencjalnymi.

2. Niejako zewnętrznym odwzorowaniem tej, rozgrywającej się we wnętrzu człowieka dychotomii jest jego oderwanie od natury. Człowiek nie ma własnego świata, jaki ma zwierzę, jest w świecie obcym, musi dopiero stworzyć dla siebie świat, ludzki a nie zwierzęcy świat.

3. Fakt, że musi umrzeć, i fakt, że jest tego świadomy posiadają głęboki wpływ na życie człowieka. Przeciwnieństwo między

życiem a śmiercią nazywa Fromm najbardziej fundamentalną dychotomią. Śmierć jest czymś nie tylko przeciwnym życiu, mu obcym *i nie do pogodzenia z doświadczeniem życia*. Jego zdaniem, śmierci nie da się ująć jako sensownej częścią życia, oznacza to, że *w odniesieniu do życia musimy ponieść klęskę* (Fromm 1999c:41).

4. Z poprzedniej, wynika kolejna dychotomia egzystencjalna. Człowiek dysponuje wszystkimi ludzkimi możliwościami, których, z racji dramatycznej krótkości jego życia, nie może zrealizować. Zdaniem Fromma, tylko długość życia odpowiadająca *długości życia gatunku ludzkiego*, pozwoliłaby w pełni rozwinąć wszystkie potencjały w człowieku obecne. *Dlatego też życie człowieka, które zaczyna się w przypadkowym punkcie procesu ewolucji jego gatunku, pozostaje w ostrym, tragicznym konflikcie z dążeniami jednostki do realizacji wszystkich jej możliwości* (Fromm 1999c:41).

5. Kolejną dychotomią egzystencjalną człowieka jest rozdarcie między głęboko zakorzenionym pragnieniem więzi z innymi a jego faktyczną samotnością. Nie chodzi tutaj Frommowi o zjawisko zwane *samotnym tłumem*, typowe (mniej lub bardziej) dla *późnej nowoczesności*, ale o podstawowy fakt, że w gruncie rzeczy człowiek swe decyzje podejmuje sam, także samotnie musi dokonywać ocen, że, w swej najgłębszej istocie, jest bytem odrębnym od innych (Fromm 1999c:42).

Widzimy więc, że życie człowieka zbudowane jest na fundamencie sprzeczności, które sprawiają, że człowiek wie, że życie w stanie *ciągłej i nieuchronnej nierównowagi* (Fromm 1996b:38). Umysł człowieka jednak, zdaniem Fromma, posiada taką specyficzną właściwość, że *kiedy napotyka on sprzeczność, nie może pozostać bierny* (Fromm 1999c:43). *W człowieku nie ma czegoś takiego jak wrodzony «pęd do postępu», to wewnętrzna sprzeczność tkwiąca w jego egzystencji wie, że go w tym kierunku* (Fromm 1999c:40).

NARODZINY CZŁOWIEKA

To, co powiedzieliśmy o rozwoju człowieka jako gatunku, stosuje się do każdej ludzkiej biografii. Wynika to z tego, że zdaniem

Fromma, zachodzi swoista odpowiedniość między gatunkiem ludzkim a każdą jednostką. *Jednostka* – jak powiada Fromm – *reprezentuje rodzaj ludzki. (...) Jest jednostką ze swoistymi właściwościami, które stanowią o jej wyjątkowości, a zarazem jest ona reprezentantem wszystkich cech rodzaju ludzkiego* (Fromm 1999c:38; por. 1996b:40). Ujęcie takie posiada doniosłe znaczenie dla psychoterapii – warunkuje specyficzne zrozumienie między terapeutą a pacjentem, zrozumienie bazujące na wspólnocie w ludzkiej naturze. Według Fromma bowiem każdy z nas jest potencjalnie mordercą i świętym, najciemniejsze i najjaśniejsze strony człowieczeństwa są w każdym obecne, choć w różnym natężeniu.

Kluczem w analizie sytuacji człowieka zarówno jako istoty gatunkowej, jak i jako jednostki jest u Fromma termin *narodziny* (Fromm 1981a:7). Nie należy go jednak rozumieć w sposób konwencjonalny, jako akt fizjologiczny następujący mniej więcej w dziewiątym miesiącu po poczęciu. Jest to tylko pewien istotny moment w procesie narodzin: niemowlę, w wyniku przecięcia pępowiny zaczyna samodzielnie oddychać, jednak zdaniem Fromma moment ten jest przeceniany. *Pod wieloma względami noworodek po urodzeniu niczym się nie różni od noworodka przed narodzinami; nie potrafi postrzegać rzeczy zewnętrznych względem niego, nie może się sam żywić; jest kompletnie zależny od matki i bez niej by zginął* (Fromm 1996b:40).

Prawdziwe narodziny nie są aktem, są procesem. Przez narodziny rozumie on stawanie się w pełni ludzkimi istotami, wylania się ze świata natury i znajdowanie nowego, ludzkiego świata. Moment narodzin, a dotyczy to także narodzin jako procesu, jest momentem wyrzucenia człowieka z sytuacji, która była określona, w sytuację, która jest ze wszech miar niepewna, nieokreślona, otwarta. Tylko jedna rzecz jest absolutnie pewna: śmierć, która jest dla Fromma powrotem do przeszłości, *do stanu materii nieorganicznej* (Fromm 1999c:39).

Narodziny trwają nadal, po przecięciu pępowiny, obejmują cały rozwój dziecka, w którym uczy się ono rozpoznawać przedmioty, chwycić je, reagować emocjonalnie, koordynować ruchy i samodzielnie się przemieszczać, chodzić. Dalsze rodzenie się wiąże

się z nauką mowy, rozpoznawaniem przeznaczenia i funkcji rzeczy, nauką relacji z innymi ludźmi, unikaniem kary, zyskiwaniem pochwały i sympatii. *Powoli rozwijająca się osoba uczy się kochać, rozwijać władze rozumowe, patrzeć na świat obiektywnie. Zaczyna rozwijać swoje zdolności; nabywa poczucia tożsamości, zaczyna przezwyciężać pokusy zmysłowe w imię zintegrowanego życia* (Fromm 1996b:40).

Rodzenie się w zasadzie winno trwać przez całe życie, gdyż, jak powiada autor, *żyć, to rodzić się w każdej minucie. Śmierć się wydarza, kiedy ustają narodziny* (Fromm 2000:125; por. 1974:94). Jednak większość ludzi w pewnym momencie przestaje się rodzić psychologicznie. Inni zaś próbują żyć, rodzić się, ale nie udaje im się to do końca. Często wiąże się to z niemożnością całkowitego odcięcia emocjonalnej pępowiny, która łączy ich z matką, ojcem, rodziną, narodem, państwem, pieniędzmi, dobrami. Tragycznym ich losem jest to, *że umierają, zanim zdążą się narodzić* (Fromm 1996b:40). Niektórzy rodzą się już martwi. Tkwią stale na fizjologicznym poziomie życia, a ich *wewnętrznym pragnieniem jest powrót do łona, do ziemi, ciemności, śmierci* (Fromm 2000:125). Są to ludzie obłąkani, lub prawie obłąkani. Powrót bowiem do pierwotnej jedności jest już nieodwołalnie niemożliwy i, jak jeszcze zobaczymy, wszelkie ludzkie próby regresji do stanu przedludzkiego są skazane na niepowodzenie.

Naturalnym jest, że narodziny człowieka, jako że są aktem negatywnym, wyrzucenia z pierwotnej jedności z przyrodą, a zatem wiążą się także z utratą poczucia bezpieczeństwa, nie są procesem łatwym. *Każdy krok ku nowemu ludzkiemu istnieniu budzi strach. Oznacza zawsze porzucenie stanu bezpiecznego, względnie znanego, dla czegoś nowego, czego jeszcze się nie opanowało* (Fromm 1996b:41).

Życie ludzkie można zatem opisać jako walkę dwóch sprzecznych tendencji: jedna zmierza do *opuszczenia łona, do przejścia od egzystencji zwierzęcej do bardziej ludzkiej, od więzów do wolności*, druga zaś skłania nas, *żeby wrócić do łona, do przyrody, do pewności i bezpieczeństwa* (Fromm 1996b:41). U większości ludzi, a możemy to powiedzieć także o społeczeństwach, zwycięża pier-

wsza tendencja. Druga jednak nigdy nie zanika, a wielu ludzi i niektóre społeczeństwa jej ulegają.

Tak więc podsumowując, *problem, jaki ma do rozwiązania zarówno cała ludzkość, jak i każda jednostka, to problem narodzin* (Fromm 1996b:39).

GRZECH PIERWORODNY CZŁOWIEKA

Jednym z najczęściej przywoływanych przez Fromma obrazów ilustrujących egzystencję człowieka jest biblijny mit raju (por. Fromm 2000d:85,225; 1999h:13; 2000b:118-119, 1997:193, i in.). Jak wspomina w swych wypowiedziach autobiograficznych, był to jeden z tych fragmentów Biblii, które wywarły na niego największy wpływ (Fromm 2000d:21).

Jego rozumienie tej opowieści znacznie jednak odbiega od interpretacji przyjętej w Kościele katolickim. Stan, który teologowie nazywali *pierwotną szczęśliwością* Fromm identyfikuje z przedludzkiem etapem rozwoju naszego gatunku. Człowiek był szczęśliwy w raju, dlatego, że nie był jeszcze człowiekiem, mógł stanowić jedno z naturą i z innymi. Nie wykształcił jeszcze świadomości siebie, swej odrębności od innych ludzi. Świadomość tą uzyskuje, zdaniem Fromma, *przez akt nieposłuszeństwa*, a konsekwencją tego jest, że *świat wyobcowuje się od niego* (Fromm 2000d:85). Jest to symboliczny obraz narodzin gatunku ludzkiego, ale i każdego człowieka: *Adam i Ewa, żyjąc w rajskim ogrodzie, wciąż byli częścią natury, podobnie jak jest nią płód w łonie matki* (Fromm 2000d:225). Człowiek zatem nie dysponując jeszcze rozumem, był wewnątrznie zintegrowany, ale była to wewnętrzna jedność zwierzęcia. Jako zwierzę, i jako jeszcze tylko zwierzę, posiadał naturalną jedność z naturą.

Podobnie, człowiek czuł się jednością z drugim człowiekiem. W tym sensie interpretuje Fromm zdanie o nagości obojga i nieodczuwaniu względem siebie wstydu. Sprzeciwia się on potocznej interpretacji tego fragmentu *w terminach konwencjonalnej moralności seksualnej*. Jego zdaniem interpretacja ta jest nie do utrzymania, gdy dokładniej wczytać się w tekst. Fromm uważa, że fra-

gment ten wyraża myśl, iż *mężczyzna i kobieta (...) nie czuli się, ani nawet nie mogli się czuć zawstydzeni, gdyż nie byli dla siebie obcy, nie stanowili odrębnych jednostek, lecz «jedno»* (Fromm 1997: 193-194; 1971:21).

Los człowieka, przed owym przełomowym aktem nieposłuszeństwa, jest całkowicie określony, w pełni zabezpieczony. *Brakuje mu wiedzy na temat dobra i zła* (Fromm 2000b:119), pozbawiony jest zatem rozumu. Jak to zauważa Fromm, w całej późniejszej tradycji wiedza na temat dobra i zła jest wartościowana pozytywnie.

Akt nieposłuszeństwa jest pierwszym aktem wolności, świadczy o tym, że człowiek właśnie przestał być tylko zwierzęciem, że dysponuje już zdolnością decydowania innego niż narzucają mu jego instynkty, że dysponuje już rozumem, co biblijny mit ujmuje pod kategorią *drzewa wiadomości dobra i zła*.

Przed wszystkim, czyn Adama i Ewy jest więc przez Fromma wartościowany pozytywnie, z aktu nieposłuszeństwa nie wynika jego zdaniem w Starym Testamencie żadne *pierwotne zepsucie człowieka*. Czyn ten, *nieposłuszeństwo Adama i Ewy wobec Boga*, nie został nawet nazwany grzechem. Trudno byłoby zrozumieć, dla czego grzechem miałyby być coś, co stanowi fundamentalny warunek rozwoju ludzkiej samoświadomości i wolności. *Wydaje się, pisze Fromm, iż nieposłuszeństwo to leżało nawet w planach Boga, gdyż według myśli profetycznej człowiek właśnie dzięki temu, iż został wygnany z raju może tworzyć swą własną historię, rozwijać swoje ludzkie zdolności i osiągać nową harmonię z innymi i z naturą, już jako w pełni rozwinięta jednostka, zamiast harmonii uprzedniej, kiedy taką jednostką jeszcze nie był* (Fromm 1999h:13-14). Afirmacja nieposłuszeństwa jest istotnym wątkiem w twórczości Fromma, jedna z ksiąg zawierająca jego eseje z lat sześćdziesiątych nosi nawet tytuł *On Disobedience* (O nieposłuszeństwie).

Akt tego pierwotnego nieposłuszeństwa posiada jednak również negatywne konsekwencje: człowiek zyskując świadomość samego siebie, zyskuje jednocześnie świadomość swojej odrębności, swojej bezradności. Pierwotna jedność wewnętrzna zostaje rozbita,

człowiek uświadamia sobie pierwszą dychotomię egzystencjalną. Nieodwołalnie traci swój wewnętrzny spokój i harmonię zarówno z samym sobą, jak i ze światem. Właśnie tę świadomość wyraża, jako duch subiektywny, ludzki autor biblijnej opowieści.

Rozłam następuje także w relacjach międzyludzkich. Świadomość siebie jako odrębnej istoty, uzyskana w następstwie pierwotnego aktu nieposłuszeństwa łączy się ze świadomością własnej odrębności w stosunku do bliźniego, z którym pierwotna jedność została zniszczona, Adam i Ewa *dalej są sobie bliscy, lecz jednocześnie czują obcość i dystans. Odczuwają najgłębsze zawstydzienie, jakie istnieje — zawstydzienie oglądania «nago» towarzysza ludzkiej doli, a jednocześnie przeżywają wzajemne wyobcowanie, niewypowiadalną przepaść, która oddziela jedno od drugiego* (Fromm 1997:194). W następstwie sporządzają sobie przepaski, aby złagodzić poczucie wstydu, płynące z niemożności, czy raczej nieumiejętności w pełni ludzkiego spotkania z drugim.

Dopiero tutaj pojawia się zdaniem Fromma wina i grzech. Polega ona na tym, że *nie dosięgnęli się miłości (...), nie kochali się* (Fromm 1997:194). Ich brak miłości przejawia się wyraźnie w ich zachowaniu: wzajemne oskarżenia i denuncjacje zamiast wysiłku obrony drugiego, stanięcia po jego stronie. Tutaj Fromm formułuje niejako swą definicję grzechu pierwotnego: *Na czym polega grzech, który popełnili? Na tym, że spotkali się wzajem jako oddzielone, odizolowane, egoistyczne istoty ludzkie, które nie są w stanie przezwyciężyć separacji w akcie miłosnej jedności. Ten grzech zakorzeniony jest w samej naszej ludzkiej egzystencji* (Fromm 1997:194).

Grzech ten prowadzi do *piekła*, jak za katolicką teologią Fromm definiuje stan *charakteryzowany przez całkowite oddzielenie i wyobcowanie, których nie przezwycięża miłość* (Fromm 1997:195). Grzechem jest więc przede wszystkim życie bez miłości (Fromm 2000b:85), gdyż tylko ona jest zdolna przezwyciężyć wzajemne wyobcowanie.

Stan piekła jest dla człowieka w najwyższym stopniu nieznośny, popycha go to do różnych prób przezwyciężenia. Zupełne niepowodzenie w tym przedsięwzięciu prowadzić może tylko do obłą-

du (Fromm 1971:22). Nie jest możliwe na mocy fizycznego pożądania, które, jeśli nie jest zespolone z prawdziwie ludzką miłością, jest w gruncie rzeczy rozwiązaniem zwierzęcym, a dla człowieka regresem w niższe formy. Podobnie regresem są wszelkie sposoby uciszenia rozumu i świadomości, rezygnacji z własnej wolności. Są one chwilowo skuteczne, ale *zamykają drogę prawdziwego rozwiązania problemu* (Fromm 1997:195). Inną drogą, na której ludzie podejmują próbę przewyciężenia tego nieznośnego stanu, jest twórcza praca, w której człowiek zespala się z częścią świata – tworzywem i przetwarza go na obraz i podobieństwo idei, którą wcześniej stworzył w swym umyśle. Ale ten sposób zespolenia nie jednoczy człowieka z drugim, z bliźnim, a tylko ze światem rzeczy (Fromm 1971:30). *Istnieje bowiem tylko jedna droga ucieczki z piekła — porzucenie więzienia własnego egocentryzmu, sięgnięcie poza siebie i pojednanie ze światem* (Fromm 1997:195).

To właśnie w *egoistycznej separacji tkwi kardynalny grzech*, który możliwy jest do przewyciężenia poprzez miłość. Przewyciężenie takie jest zarazem prawdziwą pokutą. W języku angielskim słowo to (*atonement*) pochodzi od wyrazu *pojednanie*, co znajduje zresztą odpowiednik w dzisiejszym określeniu sakramentu pokuty, jako sakramentu pojednania. Grzech, który popełnili Adam i Ewa, jako, że nie polega na nieposłuszeństwie, ale na braku miłości, potrzebuje nie tyle kary, co uleczenia. Tym leczniczym czynnikiem jest właśnie miłość (por. Fromm 1997:195; 1971:31).

Fromm odrzuca zdecydowanie rozumienie grzechu pierwotnego w kategoriach nieposłuszeństwa, kary, przebaczenia, czy skazania, które przyjęło się w Kościele katolickim (Fromm 1999h: 14). Nie można powiedzieć, że gdyby pierwsi rodzice nie zgrzeszyli, ludzie trwaliby nadal w raju, gdyż, w ujęciu Fromma, nie byłiby to ludzie, ale zwierzęta, nawet, gdyby od człowieka różnili się genetycznie znacznie mniej niż szympanse. *Grzech* człowieka polega na jego byciu człowiekiem. Jeśli mamy zaś mówić o grzechu bez cudzysłowu, to jest nim egotyzm, brak miłości.

Inną pozytywną interpretację mitu raju znajdujemy w książce *Psychoanaliza a religia*, a powraca ona jeszcze w *Zdrowym społeczeństwie*. Tym razem wydobywa Fromm aspekt normatywny,

tkwiący w tej opowieści: posługuje się przy tym kategorią kazirodztwa, którą wprawdzie zaczerpnął od Freuda, ale przekształcił ją nie do poznania. Przede wszystkim nie rozumie go już w kategoriach li tylko seksualnych, ale znacznie szerzej: przez kazirodztwo rozumie pierwotne więzi: z matką, rodziną, klanem, narodem, które to więzi stanowczo domagają się zerwania, aby człowiek mógł uzyskać pełnię dojrzałości. Człowiek musi się narodzić, jako byt odrębny, jednostkowy, nie tylko biologicznie, ale również uczuciowo. Dotyczy to również całego rodzaju ludzkiego, który zrywał swe więzi z ziemią, z przyrodą. Proces narodzin trwa nieustannie – w przypadku jednostki – aż do śmierci.

Na całej ziemi, nawet u najprymitywniejszych ludów znajdujemy obowiązujące tabu kazirodztwa. Jest to zdaniem Fromma konieczny warunek rozwoju ludzkości, przede wszystkim *nie ze względu na seksualny aspekt tego zakazu, lecz z uwagi na jego aspekt uczuciowy*. Rozluźnienie uczuciowych związków z matką jest konieczne dla uzyskania pewnej dojrzałości. *Człowiek musi zerwać pępowinę, żeby się urodzić i iść naprzód; (...) tabu kazirodztwa, to nic innego, jak dwa cherubiny z ognistymi mieczami, które strzegą wejścia do raju i uniemożliwiają człowiekowi powrót do egzystencji w jedności z przyrodą, bez wyodrębnienia* (Fromm 1996b:54). Możemy dodać, wychodząc nieco poza Fromma, że innym społecznym urzeczywistnieniem tej mądrości jest rytuał *przejścia z domu matki do domu ojca*, który stanowił istotę inicjacji młodych chłopców w tradycyjnych społecznościach. Znaczenie tego rytuału i jego braku na chrześcijańskim Zachodzie w przenikliwy i głęboki sposób analizuje Robert Bly w swej książce *Żelazny Jan* (Bly 1993:103-108).

Wraz ze swym pierwszym aktem nieposłuszeństwa, w którym człowiek objawił posiadanie rozumu i woli musiał zrezygnować z rajskiego bezpieczeństwa, co stało się początkiem jego dalszego rozwoju (por. Fromm 2000b:119).

Ludzką egzystencję ujmuje też Fromm jako wieczną wędrówkę po utracie raju (jedności z naturą). Kondycję tę wyrażają takie postacie jak Odyseusz, Edyp, Abraham, Faust. *Musi iść niestrudzenie naprzód, ponieważ pcha go nieustający pęd do poznania, uczy-*

nienia znanymi rzeczy nieznanymi, by zapłacić puste przestrzenie swej wiedzy. Podstawowym przy tym przedmiotem poznania dla człowieka jest ona sama, co wyraża się w słynnym napisie na świątyni w Delfach Γνωθι σεαυτον. Musi przybliżyć siebie sobie samemu i wyjaśnić sens swojej egzystencji. Jest do tego skłaniany przez wewnętrzne rozdarcie, które sprawia, że jest dręczony tęsknotą do «absolutu», do harmonii nowego rodzaju, mogącej zdjąć klątwę, która go oddzieliła od natury, od współbratymców i od siebie samego (Fromm 1999c:40).

POTRZEBY WYNIKAJĄCE Z LUDZKIEJ KONDYCJI

Zdaniem Fromma, to nie fizjologiczne, zakorzenione w ciele, dążenia są najsilniejszymi siłami kształtującymi ludzką osobowość, ale te, które są zakorzenione w wyjątkowym charakterze istnienia człowieka (Fromm 1996b:42). Człowiek zaspokoiwszy swe zwierzęce potrzeby odczuwa presję ze strony potrzeb ludzkich. *Podczas gdy ciało mówi mu, co ma jeść, a czego unikać, sumienie powinno mu powiedzieć, jakie potrzeby ma kultywować i zaspakajać, a jakie stłumić i pokonać.* Funkcje cielesne, są dane człowiekowi od urodzenia – sumienie zaś, chociaż potencjalnie obecne, wymaga przewodnictwa ludzi i zasad, które rozwijają się tylko wraz z rozwojem kultury (Fromm 1996b:42). To kultura właśnie podsuwa człowiekowi rozwiązania jego podstawowego problemu a ludzka egzystencja stawia w związku z tym określone wymagania kulturowym systemom rozwiązywania problemu ludzkiego istnienia.

Więź z innymi przeciwko narcyzmowi

Człowiek pozbawiony instynktownych związków ze światem i z innymi ludźmi musi odnaleźć z nimi nowe więzi, jako istota już od niego i od nich odrębna. Poczucie własnej jednostkowości, gdy towarzyszy mu samotność, jest stanem odbieranym przez danego człowieka jako więzienie (Fromm 1981a:1). Niepowodzenie w nawiązaniu nowych relacji z innymi ludźmi prowadzi do choroby psychicznej: *konieczność połączenia się z innymi istotami żyjącymi, nawiązania z nimi jakiejś relacji to potrzeba imperatywne,*

a od jej spełnienia zależy zdrowie psychiczne jednostki (Fromm 1996b:44).

Nawiązanie relacji z innymi i ze światem może dokonać się na kilka sposobów (Fromm 1981a:2-3). Dwa z nich są w istocie regresywne. Fromm określa je mianem zjednoczenia symbiotycznego (*Symbiotic union*): ich modelem jest relacja między ciężarną kobietą a jej płodem: *Stanowią dwie istoty, a jednak są jednym. Żyją razem (sym-biosis), potrzebują się nawzajem. Płód jest częścią matki, otrzymuje od niej wszystko, czego potrzebuje; matka jest jak gdyby jego światem: żywi go, ochrania, ale również jej własne życie bije żywszym tętnem* (Fromm 1971:32).

Fromm dostrzega ten sam rodzaj więzi w psychicznym zjednoczeniu symbiotycznym, mimo, iż tutaj dwa ciała są od już siebie niezależne.

a) Zjednoczenie może dokonać się w formie biernej, poprzez podporządkowanie temu, z kim się chcemy zjednoczyć, czy to będzie osoba, grupa, instytucja czy Bóg. Podporządkowując się drugiemu, człowiek uznaje jego wolę za swoją, staje się jego narzędziem i częścią. Ta bierna forma więzi symbiotyczna może być także opisana przy pomocy klinicznej kategorii masochizmu. Podobnie jak w przypadku kazirodztwa koncepcja Fromma odbiega od potocznych seksualnych konotacji.

Masochista próbuje rozwiązać problem izolacji i wyobcowania, rezygnując z własnej integralności czyni z siebie nierozdzieloną część składową drugiego człowieka. Masochista pozwala mu sobie rozkazywać, kierować sobą, znajduje w nim ochronę. Ów drugi człowiek staje się jego życiem, czy też czynnikiem dla niego równie niezbędnym jak tlen. Masochista ma przy tym skłonność do wyolbrzymiania siły, której się poddaje, a siłą tą może być nie tylko człowiek, ale i Bóg; wobec tej siły, która jest wszystkim, on sam jest niczym, gdyż istnieje tylko o tyle, o ile stanowi jej część. Będąc częścią owej niezmiernej potęgi masochista może czerpać dla siebie poczucie pewności. Bycie częścią zwalnia również masochistę z konieczności podejmowania decyzji, brania na siebie ryzyka. Problem izolacji jest jednak rozwiązany – masochista nigdy nie jest sam. Kosztem takiego rozwiązania jest jednak to, że nie

jest również niezależny, nie posiada integralności, gdyż nie narodził się jeszcze w pełni. Mechanizm miłości masochistycznej określa Fromm mianem mechanizmu bałwochwalstwa. Może ono przejawiać się nie tylko w wymiarze religijnym, ale i świeckim. Masochistyczne podporządkowanie może prócz umysłu obejmować także ciało, wtedy mianowicie, gdy stosunek masochistyczny łączy się z fizycznym pożądaniem.

Fromm wylicza wiele przykładów masochistycznego podporządkowania, którego obiektem może być los, choroba, rytmiczna muzyka, stan pod wpływem narkotyku czy hipnozy. *We wszystkich tych wypadkach człowiek wyrzeka się swojej integralności, staje się narzędziem kogoś lub czegoś, co istnieje poza nim; nie musi rozwiązywać problemu bytowania przez produktywną działalność* (Fromm 1971:32-33).

b) Drugą regresywną drogą do zjednoczenia jest dominacja nad bliźnim i uczynienie z niego części siebie. Ta czynna forma zjednoczenia symbiotycznego jest podobna w gruncie rzeczy do poprzedniej, gdyż obie wyrażają zjednoczenie bez integralności. W kategoriach klinicznych formę tę można określić jako sadyzm.

Jest on formą ucieczki przed samotnością i uczuciem uwięzienia polegającym na czynieniu z drugiego człowieka nieodłącznej części samego siebie. Sadysta *wchłonał w siebie drugiego człowieka, który go uwielbia, wyolbrzymia sam siebie i podnosi swą własną wartość* (Fromm 1971:33).

Obie osoby żyją we wzajemnej głębokiej zależności od siebie – w języku potocznym mówi się *nie mogą bez siebie żyć*. Nie tylko ten, który podporządkowuje się, osoba pozwalająca sobą komenderować, doznająca cierpień i poniżeń jest zależna od drugiego ale też osoba rozkazująca, która wyzyskuje, zadaje cierpienia, upokarza jest uzależniona od podporządkowanej.

Wewnętrzne pokrewieństwo obu form jedności symbiotycznej uwidacznia się także w tym, że zazwyczaj jeden i ten sam człowiek może manifestować obie postawy wobec różnych obiektów (Fromm 1971:33-34).

c) Przeciwnością jedności symbiotycznej jest, zdaniem

Fromma, dojrzała miłość. Jej warunkiem jest zachowanie integralności człowieka, jego indywidualności. Fromm pojmuje miłość nie jako stan, który człowieka ogarnia, a tym mniej, coś, co człowiek może posiadać. Miłość stanowi według niego aktywną siłę działającą w człowieku, która jako jedyna naprawdę może przebić *mury oddzielające człowieka od jego bliźnich*. Jest też miłość *siłą jednoczącą z innymi*, umożliwia więc przezwycięzenie uczucia izolacji i osamotnienia, a jednocześnie pozwala pozostać sobą, zachować swą integralność. *W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami* (Fromm 1971:34).

Na miłość składają się takie postawy jak troska, odpowiedzialność, szacunek, wiedza.

I) troska, miłość jest czynnym zainteresowaniem się życiem i rozwojem tego, co kochamy (Fromm 1971:39-40).

II) poczucie odpowiedzialności – akt prawdziwie dobrowolny; jest moją potrzebą zaspokojenie wyrażonych i niewyrażonych potrzeb drugiej osoby (Fromm 1971:41). Aby nie wyrodzić się w chęć posiadania i panowania musi towarzyszyć mu kolejny element:

III) poszanowanie - zdolność przyjmowania człowieka takim, jaki jest, zdawania sobie sprawy z jego niepowtarzalnej indywidualności. Pragnienie, aby drugi człowiek mógł się rozwijać i rosnąć taki, jaki jest. Oznacza również rezygnację z jakiegokolwiek chęci wyzysku. Towarzyszy temu pamięć, że miłość jest dzieckiem wolności (Fromm 1971:41-52).

IV) poznanie. Jego motywem jest zainteresowanie, przez które Fromm rozumie silne zaangażowanie całej osoby. Jest wielowarstwowe, miłości winno bowiem towarzyszyć poznanie przenikające do głębi a nie tylko peryferyjne. Drugi człowiek jawi się nam jako wielka niezgłębiona tajemnica. Sposobem na to jest czynne przeniknięcie drugiej osoby, czyli miłość. Akt ten wykracza poza myśl – podobnie jak mistyczne poznanie Boga wykracza poza teologię. Jest jeszcze inna – rozpaczliwa – jak ją Fromm nazywa droga – poznanie poprzez całkowite zawładnięcie i zniszczenie drugiego (Fromm 1971:42-46).

Najważniejszymi rodzajami miłości są dla Fromma

I) miłość rodzicielska: macierzyńska – bezwarunkowa i ojcowska – warunkowa i wychowująca (odnosi się do dziecka i tych, którzy potrzebują pomocy, strony nie są sobie równe), (Fromm 1996b:47; 1971:62-65).

II) miłość braterska (kierująca się ku równym nam ludziom, całej ludzkości) (Fromm 1971:60-62; 1996b:47).

III) miłość erotyczna (kierująca się do jednej osoby, przeciwnej płci, z którą pragniemy się połączyć i zjednoczyć). O ile miłość macierzyńska dąży do stopniowego zerwania więzi, a przynajmniej jej znaczącego rozluźnienia (tak, aby umożliwić dziecku rozwój indywidualności), to miłość erotyczna ma tę odrębność i indywidualność za punkt wyjścia, a sama dąży do jedności (Fromm 1971:66-70; 1996b:47-48).

IV) miłość własna. Nie jest ona egoizmem. Gdyż egoizm nie jest prawdziwą miłością siebie, jest ukrytą nienawiścią, dokonuje tylko bezowocnych prób, aby ukryć i jakoś zrekompensować niepowodzenia w pielęgnacji prawdziwego ja. Miłość własna natomiast jest nierozzerwalnie związana z miłością do każdego innego człowieka, co zostało trafnie wyrażone w biblijnym przykazaniu miłości ...*jak siebie samego*. Nie jest to alternatywa – nastawienie, by kochać siebie samego, występuje u wszystkich, którzy są zdolni kochać innych. Miłość w zasadzie jest niepodzielna w zakresie związku pomiędzy obiektami a czymś własnym ja (Fromm 1971: 71-77).

V) miłość Boga – podobnie jak miłość do człowieka, religijna forma miłości, określana jako miłość Boga, wypływa z potrzeby przezwyciężenia samotności i osiągnięcia zespolenia. Posiada ona zdaniem Fromma *tylko różnych właściwości i aspektów, ile ma ich miłość człowieka; odnajdujemy tu również w znacznej mierze podobne zróżnicowanie*. Jako, że Bóg we wszelkich religiach reprezentuje wartość najwyższą to, co uważa się za najbardziej upragnione dobro, jego znaczenie psychologiczne wypływać będzie z tego, co stanowi dla człowieka danej religii to najwyższe dobro. Różne dobra najwyższe uznawane w różnych epokach dają w re-

zultacie różne fazy rozwoju religii aż do stanu absolutnego mono-teizmu, który od teologii negatywnej przechodzi do koncepcji nie-teistycznej. Generalnie prawdziwa miłość Boga nie jest ani poznaniem Boga myślą, ani myślą o miłości do Boga, lecz aktem odczucia jedności z Bogiem. Prowadzi to do podkreślenia wagi odpowiedniego sposobu życia. Wszystko w życiu, każda blaha i każda ważka czynność poświęcona jest poznaniu Boga, ale poznaniu nie słuszną myślą, lecz słusznym działaniem (Fromm 1971:77,91-95). Widzimy, że Fromm precystawia dominującej w religiach Zachodnich dążności do ortodoksji – charakterystyczny zwłaszcza dla religii orientalnych nacisk na ortopraksję.

Wypowiedzi o miłości Boga Fromm zaopatruje w ważną uwagę socjologiczną: sposób w jaki człowiek miłuje Boga odpowiada sposobowi w jaki miłuje człowieka; sposób ten nie zawsze jest w pełni uświadamiany. Co więcej miłość człowieka (i Boga) jest uwarunkowana przez stosunki rodzinne, a także przez strukturę społeczeństwa, w którym dany człowiek żyje. *Jeżeli struktura społeczna jest taka, że podporządkowuje się władzy — władzy jawnej lub anonimowej, władzy rynku czy opinii publicznej — pojęcie Boga musi być infantylne i dalekie od dojrzałego pojęcia, którego załączki można odnaleźć w historii religii* (Fromm 1971:95).

d) Z psychologicznego punktu widzenia przeciwieństwem miłości, a jednocześnie najgłębszą patologią jest odmowa lub nieumiejętność w ogóle nawiązania więzi z drugimi, przejawiająca się w postawie określanej przez Fromma jako narcyzm. Człowiek taki dostrzega wyłącznie swoje własne uczucia, myśli, swoją własną osobę i przez jej pryzmat ewentualnie ocenia innych. Narcyzm jest postawą naturalną i normalną dla okresu wczesnego dzieciństwa, gdy jednak pojawia się w wieku późniejszym (narcyzm wtórny) uniemożliwia obiektywne postrzeganie zewnętrznego świata i nawiązanie z nim jakichkolwiek więzi. Narcyzm stanowi zdaniem Fromm istotę wszelkiej poważnej patologii psychicznej, jest on przeciwieństwem obiektywności, rozumu i miłości (Fromm 1996b: 48-49).

Transcendencja - tworzenie przeciwko niszczeniu

W człowieku, zdaniem Fromma, tkwi głębokie pragnienie (zakorzenione w jego rozumie i wyobraźni) przekroczenia statusu biernego stworzenia, jakim jest jego zdaniem chociażby zwierzę (Fromm 1981a:3-5). Człowiek może wykroczyć poza siebie na dwa sposoby: niszcząc albo tworząc. W obu przypadkach człowiek umieszcza siebie ponad życiem (Fromm 1996b:50).

Człowiek, tak jak i inne żywe stworzenia posiada zdolność tworzenia życia, co staje się doświadczeniem zwłaszcza kobiety. Ludzie potrwają tworzyć sterując procesami natury, uprawiając rośliny i hodując zwierzęta, potrafią wytwarzać przedmioty i dzieła sztuki. Tworząc to wszystko, a także tworząc idee ludzie wykraczają poza swój status biernego stworzenia. Zdaniem Ericha Fromma, ludzkie pragnienie tworzenia jest jednym ze źródeł takich dziedzin ludzkiego ducha jak miłość, sztuka, religia, a także twórczość materialna (Fromm 1996b:50).

Człowiek w ujęciu Fromma nie jest istotą z gruntu złą czy dobrą, nie posiada jakiegoś wrodzonego popędu do dobra czy zła, ale istnieje w nim stała alternatywa: tworzenie czy niszczenie. Tworzenie zaś wymaga miłości, troski i aktywności. Kto nie jest do tego zdolny – wybiera destrukcję. Tworzenie daje poczucie szczęścia, niszczenie zaś rodzi cierpienie, którego głównym podmiotem jest niszczyciel – destrukcyjna osoba (Fromm 1996b:51). Naturalnie destruktywność nie jest zjawiskiem tak prostym jak mogłoby się to wydawać. Fromm poświęcił mu najobszerniejszą ze swych książek (Fromm 1999e).

Zakorzenienie - braterstwo przeciw kazirodztwu

Akt narodzin człowieka (nie tylko biologicznych, ale i psychologicznych) można określić jako akt zerwania. Zostaje przecięta pępowina, człowiek staje się osobą odrębną od innych. Zerwanie to jednak wywołuje przerażenie, lęk przed izolacją. Więzy pierwotne są więzami przyrodniczymi. Człowiek musi je zerwać, aby je odbudować na nowym, wyższym, ludzkim poziomie (Fromm 1981a:5-7). Jest to trudne, dlatego istnieje stale wielkie niebezpieczeństwo regresu, chęci cofnięcia się do więzi przedludzkich.

Takimi przyrodniczymi więzami są najpierw więzy z matką, stąd też we wszystkich kulturach istniało bardzo silne tabu przeciw kazirodztwu, zmuszające do oderwania się od matki i do stania się dorosłym człowiekiem. Człowiek musi się wyrzec poczucia bezpieczeństwa i zacząć żyć własnym życiem. A jednak każdy dorosły również potrzebuje pomocy, ciepła, ochrony, bezpieczeństwa i zakorzenienia jakie dawała mu więź z matką. Może odbudować podobne kazirodcze więzi zastępując matkę grupą społeczną: rodziną, klanem, narodem.

Jak już pisałem, przez kazirodztwo rozumie Fromm nie tyle relacje seksualne, co więzi uczuciowe, wykracza więc poza zbyt wąskie freudowskie rozumienie tego zjawiska nawiązując do teorii matriarchatu Bachofena. Fiksacja ta może mieć różne natężenie: najbardziej patologiczną formą jest odmowa narodzenia, skryte pragnienie powrotu do matczynego łona (Fromm 1996b:53). W innej pracy określa ją jako nekrofilie, gdyż przejawia się ona w lęku przed życiem i fascynacją śmiercią (Fromm 1999h). Łagodniejszą formą jest niechęć do oderwania się od matczynej piersi. Osoba taka pragnie mieć przy sobie matkującą postać, która będzie się nią opiekować, troszczyć, chronić (Fromm 1996b:53).

Nacjonalizm, czyli stawianie własnego narodu ponad ludzkością uważa Fromm za współczesną formę kazirodczej fiksacji. Siłę jego irracjonalności widać zwłaszcza w chronieniu przez niego narodowych symboli i emblematów. Ktoś, kto je znieważa, uważany jest nie tylko za zwykłego przestępcę, ale wręcz za świętokradcę (Fromm 1996b:70).

Zdrową formą zakorzenienia, którą wprowadziło chrześcijaństwo jest ponadnarodowe, ogólnoludzkie braterstwo oparte na rozumie, sprawiedliwości i miłości. Jest nią także troska o materialny i duchowy dobrobyt własnego narodu, który jest kochany jako część ludzkości i dlatego nie może być przeciwstawiany innym narodom (Fromm 1996b:71).

Poczucie tożsamości- indywidualizm przeciw konformizmowi stadnemu

Następstwem zrywania kazirodczych więzi z matką, przyrodą i klanem jest narastające świadomość siebie, jako odrębnego *ja*. Człowiek odczuwa w następstwie potrzebę poczucia tożsamości, wykształcenia sobie pojęcia samego siebie. Zdrowy człowiek musi postrzegać siebie jako podmiot myśli, uczucia, woli, aktywności twórczej. Mówić o sobie *ja*, a nie *my* (Fromm 1981a:7-10). Potrzeba ta jest równie niezbędna dla psychicznego zdrowia jak poprzednie.

Poczucie odrębności musi ogarniać całość osoby: człowiek myśli oddzielnie (ten aspekt wyraził Kartezjusz w swym słynnym *cogito ergo sum*), ale też oddzielnie działa (dążenie to wyraziło się w tendencjach zmierzających do urzeczywistnienia politycznej i ekonomicznej wolności w cywilizacji zachodniej).

Współczesny indywidualizm w rzeczywistości pozostaje tylko ideologią i jest wcielany w życie przez bardzo niewielu ludzi. Wykształciły się liczne substytuty poczucia tożsamości, z których najważniejszymi są różne formy konformizmu i stadnego pędu. Człowiek współczesny, nie mający silnego poczucia własnej tożsamości często stosuje w zamian etykiety: *jestem Polakiem, jestem członkiem klasy robotniczej, jestem chrześcijaninem, jestem komunistą*. W rezultacie tworzy się nowa postindywidualistyczna tożsamość stadna – postrzegam siebie, jako członka określonych grup, jako przynależącego do tłumu. Prowadzi to do daleko posuniętej uniformizacji i konformizmu. Grupy oczekują takich czy innych zachowań i w wypadku nie respektowania ich oczekiwań grożą członkowi różnymi negatywnymi sankcjami do wykluczenia właściwie. Jednostka zaś boi się wykluczenia, gdyż pociąga to za sobą samotność, dlatego dostosowuje się do grupowych wymagań. Czynie to tym chętniej, że uzyskuje w zamian od grupy jakieś (w gruncie rzeczy pozorne) poczucie własnej tożsamości, tożsamości grupowej.

Tymczasem każdy człowiek jest inny, posiada tylko sobie właściwą i niepowtarzalną historię, zbiór talentów i zdolności. Sprowadzając siebie do etykiety, człowiek rezygnuje z rozwoju własnej osoby, tego dzięki czemu się wyróżnia od innych i co stanowi o jego wyjątkowej wartości (Fromm 1996b:71-74).

Potrzeba układu orientacji i oddania - rozum przeciw irracjonalności

Nie będąc określony przez czysto przyrodnicze instynkty, a wyposażony w zamiar w rozum, człowiek musi przy jego pomocy uzyskać orientację w świecie. Nadaje dlatego sens różnym zjawiskom, stara się je zrozumieć. W rezultacie tworzy sobie jakiś układ orientacji (Fromm 1981a:10-12). Układy orientacji nie są naturalnie dziełem jednostki. Człowiek znaczną jego część przejmuje od swych przodków, a resztę współtworzy ze swymi towarzyszami. Z biegiem czasu i w miarę rozwoju własnego rozumu obraz świata jaki sobie kształtuje jest coraz bardziej adekwatny i obiektywny. Rozwój rozumu Fromm ujmuje przez podobieństwo do miłości – tak jak ona jest niepodzielna (kocha się wszystkich albo nie kocha się nikogo), tak i rozum – jego działania nie można ograniczyć do jakiejś jednej sfery. Dla harmonijnego rozwoju musi on obejmować całość doświadczenia życiowego człowieka.

Są to dwa poziomy tej potrzeby: pierwszy najbardziej elementarny i intensywny – by mieć jakiś układ orientacji, drugi, by układ ten był obiektywny. Ta druga potrzeba nie jest już tak nagląca.

Ale człowiek nie jest samym rozumem, jest także bytem chcącym, czującym i działającym, dlatego nie starczy mu posiadać układ orientacji, potrzebuje jeszcze przedmiotu czci. Przedmiot czci wyznacza system wartości człowieka, w odniesieniu do niego określa się coś jako dobre, pożyteczne bądź złe. Przedmiot czci nadaje sens ludzkiej egzystencji w świecie.

Systemami, które starały się dać odpowiedź na tą ludzką potrzebę, są różnego rodzaju religie i filozofie – od najprymitywniejszych, do najbardziej rozwiniętych. Dostarczają one wszystkie pewnego systemu myślowego i systemu aksjologicznego określającego działanie człowieka. Potrzeba ta jest więc potrzebą najbardziej religijną w wąskim znaczeniu pojęcia „religia” (Fromm 1996b: 74-77).



Modlitwa

„Stara kobieta o pokornym obliczu, ubrana skromnie, na biało, klęcząca z rozwartymi ramionami, w prawej dłoni wskazującą trzymającą dymiący trybularz, którego łańcuszkami są różańce.

Twarz ma uniesioną, jakby wpatrywała się w jakiś blask ...
Odziewa się na biało, gdyż ... modlitwa powinna być czysta ...
Dymiący trybularz jest symbolem modlitwy ...”

Cesare Ripa: Ikonologia, s. 289-290

SOCJOPSYCHOLOGICZNE UJĘCIE RELIGII

CO TO JEST RELIGIA

Z tego, co powiedzieliśmy o wynikającej z ludzkiej sytuacji egzystencjalnej potrzebie układu orientacji i czci, wpływa definicja religii Fromma.

Religia, według określenia z książki *Psychoanaliza a religia*, jest każdym *systemem poglądów określających myślenie i działanie, wspólnym dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji i przedmiotu czci* (Fromm 2000b:55n). Definicja ta pokrywa się w zasadzie z późniejszą z *Mieć czy być?* (Fromm 1997:208; por. 1999c:46).

W kontekście antropologii Fromma, którą zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale, definicja ta staje się w pełni zrozumiała. To oparcie jej na koncepcji potrzeb skłania wielu do określania tej definicji jako funkcjonalnej, to jest określającej nie tyle, czym coś jest ile, co coś czyni (por. Dietrich). Religia w pewnym sensie zastępuje człowiekowi sterowanie instynktowe, jest tym, co pełni w człowieku funkcję instynktów. To biologiczne zakorzenienie tłumaczy niezwykłą trwałość i powszechność religii. Zdaniem Fromma praktycznie nie istnieją *ludzkie* społeczeństwa bez religii. Pytanie więc, czy ktoś jest, czy nie jest religijny jest pytaniem źle postawionym. Sensowniejszym jest pytanie – jaką religię ktoś wyznaje (Fromm 1997:208).

Ale Fromm, będący przecież także psychoanalitykiem, nie zamierza nikomu wierzyć na słowo. Wie bowiem, że deklaracje mogą daleko odbiegać od rzeczywistych motywów ludzkiego postępowania. Istotnym bowiem elementem powyższej definicji jest podkreślenie przez Fromma, że religia określa *myślenie i działanie*. Oznacza Fromm zatem terminem religia nie wszelki system przekonań, ale faktycznie skuteczny, nawet, jeśli nie jest uświadamiany. Wynika z tego, że człowiek może werbalnie wyznawać jedną

religię, ale faktycznie praktykować zupełnie przeciwną (Fromm 1997:209; 2000b:139). Ujęcie takie dopuszcza także sytuację, gdy w pewnych warunkach, w określonej sytuacji ktoś wyznaje jedną religię, a w innych drugą.

Koncepcja dwóch, jednocześnie współistniejących religii została przez Fromma zaczerpnięta, choć sam o tym nie pisze, od Herberta Spencera, który zawarł ją w swych pracach *The Study of Sociology, Man vs. State, Inductions of Sociology* oraz w *Political Institutions*. Spencer, zwłaszcza w pierwszej z wymienionych prac, analizuje dwa typy religii: religię miłości (*amity*) i religię wrogości (*enmity*) (1896: 161-185), która to koncepcja posłużyła także Frommowi za punkt wyjścia w jego konstrukcji religii humanistycznej i autorytarnej.

Przy okazji omawiania tych zagadnień Spencer stwierdza, że wielu, jeśli nie większość jego rodaków choć nominalnie uznaje się za chrześcijan – wyznawców religii miłości, to część chrześcijańskiemu Bogu i wypływającym z Biblii zasadom moralnym oddają tylko jeden dzień w tygodniu, podczas, gdy w pozostałe sześć dni praktykują religię wrogości, której kodeks zaczerpnięty został z greckich eposów. Współegzystowanie różnych religii w jednym podmiocie możliwe jest dlatego, że funkcjonują one na różnych poziomach: *jedne wyznawane są nominalnie, inne, wywierają nieznacznym wpływ na postępowanie, inne zaś wywierają na działanie wpływ przemożny, we wszystkich okolicznościach* (Spencer 1886: 111). Podobnie wyraża się w *Study of Sociology*, gdzie zastrzega, że to, co uważa za religię nie musi być za nią uznawane przez samych wyznawców, ale jak powiada *Here I am not speaking of names; I am speaking simply of things* (Spencer 1896a:162). Spencer odróżnia więc, ze względu na stopień wpływu przekonań na działania, religię wyznawaną nominalnie od rzeczywiście kierującej postępowaniem. Poza tym, zaznacza, że religia efektywniejsza wcale nie musi być uświadamiana przez tego, czyimi działaniami kieruje.

U Fromma ta sama koncepcja zawarta została w pracy pt. *Mieć czy być?* (Fromm 1997:214-219), pojawia się ona tam przy okazji podjęcia kwestii rzekomo chrześcijańskiego charakteru

świata zachodniego. Zdaniem Fromma, jedynie o okresie pomiędzy XII a XVI wiekiem, można mówić jako o czasie ograniczonej konwersji. Poza nim nawrócenie Europy na chrześcijaństwo było pozorne, w gruncie rzeczy polegało na przyjęciu pewnej ideologii i podporządkowaniu się (mniej, lub bardziej poważnym) władzy Kościoła. Jego zdaniem nie potrzeba specjalnie dowodzić, że dzieje cywilizacji Zachodu to historia podbojów, wyzysku, przemocy, dominacji. Na dowód Fromm przytacza wiele przykładów zupełnie sprzecznego z chrześcijańską etyką postępowania nominalnie chrześcijańskich narodów (począwszy od niewolnictwa, rasizmu, po wojny opiumowe) (Fromm 1997:214-218). Nie jest to tylko rezultat działalności zdechryścianizowanych, pogańskich przywódców, gdyż żaden przywódca nie działa bez poparcia ludzi, którzy za nim stoją. Szaleństwa wszystkich wojen, światowych i lokalnych, gdzie zwykli ludzie mordowali, grabili i gwałcili innych pokazują, że szary człowiek w sprzyjających okolicznościach zapomina o swoim chrześcijaństwie (Fromm 1997:218; 1999h:12; 1995c:97nn).

Fromm, dochodzi do wniosku, że mieszkańcy Zachodu, w gruncie rzeczy są wyznawcami pogańskiego kultu herosów, mimo, iż deklarują, że są wyznawcami chrześcijaństwa. Wyznają, posługując się kategorią Spencera, religię wrogości (*enmity*), którą, jak za Spencerem zauważa Fromm, zaczerpnęli z greckiego eposu. Głównymi wartościami tej religii jest siła, honor, zwycięstwo, podbój, zdobycie łupów, czy też mówiąc językiem współczesnej popularnej socjologii: prestiż, władza i bogactwo (Fromm 1997: 218). Chrześcijaństwo stanowi w gruncie rzeczy tylko cienką powłokę pokrywającą głębokie pokłady dawnych wierzeń, często są to przy tym kultury prymitywne, takie jak manizm, totemizm etc., o czym jeszcze powiemy, jest to bowiem ciekawa próba zastosowania terminów związanych ze społeczeństwami prymitywnymi do współczesnych, która pokazuje, że prace pionierów socjologii religii (Spencera, Durkheima, i in.) przy odpowiednim podejściu nie tracą na aktualności.

Odnosnie nominalnych wyznawców danej religii, Fromm zadaje pytanie, co płynie z werbalnego uznania takiego czy innego

dogmatu, gdy traktuje się go jako tezę o rzeczywistości? Otóż nie. Na przykład deklaracja wiary w Boga. Jak powiada Fromm: *większość z nas wierzy w Boga, traktuje jego istnienie jak coś oczywistego. Reszta, która w Boga nie wierzy, przyjmuje za oczywistość, że Bóg nie istnieje. Tak czy tak, Boga traktuje się jak oczywistość. Ani wiara, ani niewiara nie przygotowują nikogo o bezsenne noce ani nie przysparzają mu poważnych trosk. W rzeczywistość to, czy człowiek w naszej kulturze wierzy w Boga, czy nie, ledwie ma jakiegokolwiek znaczenie z psychologicznego bądź z religijnego punktu widzenia. Jakkolwiek by było, nie obchodzi go ani Bóg, ani odpowiedź na problemy jego własnej egzystencji* (Fromm 1996b:181; por. 2000B: 41). Możemy zaznaczyć, że poglądy Fromma zgadzają się z poglądami św. Jakuba Apostoła, który zapytuje: *Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz - lecz także i złe duchy wierzą i drżą (...) Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz ludząc serce swoje nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata* (BT Jk 2:19, 1:26n).

Skoro nie jest najistotniejsze, co ludzie twierdzą, że wyznają to co jest istotne? Otóż zdaniem Fromma należy szukać prawdziwej struktury religijnej głębiej, obserwując nie tylko faktyczne postępowanie ludzi, ale również badając świat, w jakim ludzie ci żyją. Religia bowiem jest uwarunkowana zarówno przez strukturę społeczeństwa jak i przez charakter społeczny (Fromm 1997:213).

RELIGIA, STRUKTURA SPOŁECZEŃSTWA A CHARAKTER SPOŁECZNY

O ile pogląd idealistyczny postrzegał zamianę rzeczywistości społecznej jako konsekwencję zmiany ludzkiego myślenia a pogląd materialistyczny odwrotnie – zmiany ludzkiego myślenia jako uwarunkowane przez przemiany historyczne (społeczno – ekonomiczne), to cechą charakterystyczną ujęcia Fromma jest próba zastosowania metod analitycznej psychologii społecznej w celu precyzyjniejszego, dialektycznego ujęcia wzajemnych zależności między

bazą a nadbudową. Widzimy to szczególnie w jego idiograficznych teoriach z religioznawstwa takich jak *Dogmat Chrystusa*, czy we fragmentach *Ucieczki od wolności*. Na poglądach Fromma zaciążyły poglądy trzech klasyków socjologii: przede wszystkim Marksa, którego uważał za jednego z najwybitniejszych uczonych nowożytności (cenił go bardziej nawet niż Freuda), Maxa Webera, oraz Herberta Spencera. Jak wiadomo Karol Marks zapoczątkował badania nad społecznym uwarunkowaniem ludzkiej wiedzy, a także religii (perspektywę tę rozwinął później Max Scheler, Karl Mannheim i György Lukács), Weber zajął się przypadkami oddziaływania o przeciwnym kierunku: badał, np. wpływ etyki gospodarczej protestantyzmu (także innych religii) na życie gospodarcze. Spencer kładł zaś nacisk na odpowiedniość między charakterem jednostek żyjących w danym społeczeństwie a jego strukturą, co sprawia, że jakiegokolwiek reformy pozostaną bezskuteczne, jeśli instytucje przez nie budowane będą niedostosowane do charakteru danego ludu. Charakter społeczny jest dla niego jednym z głównych czynników warunkujących rozwój instytucji społecznych, a sam kształtowany jest pod wpływem dominującej w danym społeczeństwie działalności (por. Spencer 1883, §566 s.592; §560 s.602; §574:628, 635, 639; §579 i in; 1896, §618, s.85-86). To właśnie koncepcja Spencera posłużyła Frommowi do wypracowania teorii, która stanowi u niego swoisty zwornik między psychoanalizą a socjologią, teorii kształtowania struktur charakterologicznych ludzi przez społeczeństwo, w którym żyją (Fromm 1999c:161; 1966: 198-199).

Zdaniem Fromma bowiem relacja między religią a społeczeństwem zapośredniczona jest przez element trzeci, jakim jest *charakter społeczny*. W najwcześniejszych swych pracach stosował takie terminy jak *struktura popędów* (Fromm 1995b:187nn), *społeczna struktura libido* (Fromm 1995b: 193; 1995:219nn), a czasami nawet pojęcie *ducha* danego społeczeństwa czy klasy (Fromm 1995:220nn) potem jednak, wraz z odchodzeniem od „ortodoksyjnego” freudyzmu i krytyką teorii libido, zaczął stosować wspomniany termin *charakter społeczny*. Nie wywarło to jednak wpływu na zasadniczą teorię (Fromm 1995a:201). Rozumie on pod tym terminem *tylko wyselekcjonowane rysy, zasadnicze jądro struktury*

charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie (Fromm 1978:257; por. 2000d:113). Nie chodzi tu przy tym o czysto statystyczną sumę najczęściej spotykanych cech, ale o pewną strukturę, którą bliżej możemy określić funkcjonalnie: charakter społeczny ma tak kształtować energię danej klasy społecznej, aby wykonywali oni to, co jest niezbędne dla funkcjonowania społeczeństwa, a przy tym, aby znajdowali w społeczeństwie taką gratyfikację, żeby chcieli działać tak, jak muszą (Fromm 1996b:90; 1995b:187-193). Innymi słowy, funkcją charakteru społecznego jest *ukierunkowywanie i dystrybucja energii ludzkiej danego społeczeństwa dla celów niezakłóconego funkcjonowania tegoż społeczeństwa* (Fromm 2000d:114). W tym ostatnim określeniu dostrzec można wyraźne nawiązanie nie tylko do Spencera, ale też do Freuda. Dynamiczna koncepcja charakteru jest, zdaniem Fromma, jednym z ważniejszych odkryć Freuda. Koncepcja charakteru społecznego Fromma jest próbą zastosowania do społeczeństwa dynamicznej koncepcji twórcy psychoanalizy. O ile u Spencera charakter społeczny był przede wszystkim zespołem ukształtowanych społecznie i doniosłych dla społeczeństwa cech moralnych i intelektualnych konkretnych jednostek, to Fromm ujmuje go przede wszystkim jako wiązkę specyficznie ukształtowanych energii (Funk 1998).

Dalej autor *Zdrowego społeczeństwa* zastanawia się, jak powstaje charakter społeczny. Otóż struktura charakteru przeciętnej jednostki jest kształtowana przez strukturę socjoekonomiczną społeczeństwa, w którym jednostka żyje. Czynniki ekonomiczne trudniej poddają się zmianie, dlatego oddziałują silniej. Nie oznacza to, że motywacje materialistyczne są najsilniejszymi siłami działającymi w człowieku, ale, że są siłami podstawowymi, warunkującymi zaspakajanie wyższych, a nawet silniejszych potrzeb. Struktura ekonomiczna, czyli sposób, w jaki ludzie wchodząc we wzajemne relacje przystosowują przyrodę do swych potrzeb materialnych, określa zdaniem Fromma *sposób i praktykę życia* (Fromm 1996b:91). Nie można jednak twierdzić, że charakter społeczny jest prostym wynikiem struktury socjoekonomicznej społeczeń-

stwa. Oba elementy znajdują się w dynamicznej, wzajemnej zależności. Zmiana struktury społecznej prowadzi do zmian w charakterze społecznym i odwrotnie. Gdy nie zajdzie zmiana charakteru, a będzie się usiłowało wprowadzić zmiany w strukturze społecznej, ludzie motywowani starym charakterem odtworzą starą strukturę w nowej szacie. Za przykład może posłużyć Rosja, która odtworzyła carski autorytaryzm w postaci stalinizmu. Generalnie charakter społeczny, jako elastyczniejszy łatwiej przystosowuje się do struktury społecznej niż odwrotnie, ale elastyczność ta ma pewne granice – naturę ludzką. Innymi słowy, choć ludzie wykazują niezmiernie duże zdolności przystosowawcze, to przystosowanie to zawsze pociąga za sobą określone skutki. Życie w patologicznych warunkach, choć możliwe, będzie rodzić cały szereg negatywnych i obserwowalnych konsekwencji.

Struktura społeczna nie jest jedynym czynnikiem kształtującym charakter społeczny. Drugim jest religia, czy szerzej, rozmaitego typu przekonanie ideologiczne (religijne, filozoficzne i polityczne) – ona określa jak człowiek postrzega świat, a przede wszystkim, poprzez określanie rzeczywistych wartości człowieka, określa cele jego dążeń i działań. I znowu, między religią a charakterem społecznym musi zachodzić zgodność, inaczej dochodzi albo do przekształcenia charakteru społecznego, albo do zmiany religii (Fromm 1992:38).

Jeśli zapytać, który z tych trzech elementów uznaje Fromm za najistotniejszy, warunkujący zmianę pozostałych, to odpowiedź nie może być jednoznaczna. Snując swe utopijne rozważania nad reformami potrzebnymi w zachodniej cywilizacji, podkreślał zawsze, że ani droga marksistów pragnących poprzez zmianę struktury społecznej zmienić ludzi, ani też droga, którą głosi Kościół, czyli nacisk, aby przede wszystkim zmienić serce człowieka – nie są skuteczne w oderwaniu od siebie (Fromm 1996b:269n).

Z drugiej strony, w swych wcześniejszych badaniach nad rozwojem dogmatu chrystologicznego (Fromm 1992) oraz protestantyzmu (Fromm 1978) sprowadza rolę religii do wyrażania i, przez to, do wzmacniania charakteru społecznego. W obu zaś wypadkach zasadniczym czynnikiem wywołującym przemianę jest zmiana sy-

tuacji społeczno-ekonomicznej. *Religia* - powiada w innej swej pracy - *nieustannie odtwarza i umacnia strukturę popędów, która jest niezbędna w każdym konkretnym społeczeństwie* (Fromm 1999j:51). Należy jednak podkreślić, że nie jest czystym wtórnym systemem projekcyjnym. Systemy ideologiczne, w tym religijne *zakorzenione w charakterze społecznym, same z kolei określają go, systematyzują i stabilizują* (Fromm 1996b:91).

Tutaj Fromm zdaje się zbliżać w swym pojmowaniu roli idei do Maxa Schelera i jego koncepcji *bezsilnego ducha*. Duch, zdaniem niemieckiego fenomenologa, może tylko odblokowywać i przyhamowywać rzeczywiste siły społeczne jakimi są ludzkie namiętności i interesy. Podobnie religia u Fromma pełni funkcje wzmacniającą lub tłumiającą pewne tendencje tkwiące w charakterze społecznym. W *Rewolucji nadziei* pisał: *wszelkie religie są przejawami ducha w konkretnym historycznym procesie oraz specyficznych, społecznych i kulturowych warunkach określonego społeczeństwa* (Fromm 1996a:173).

Fromm już w *Ucieczce od wolności* uzupełnił Weberowską analizę wyłonienia się *ducha kapitalizmu* z etyki gospodarczej ascetycznego protestantyzmu o socjopsychologiczną analizę tendencji odwrotnej – jak przemiany w strukturze społecznej poprzez przekształcenie charakteru społecznego wpłynęły na reformatorów. Jego zdaniem teologia reformatorów w gruncie rzeczy wyrażała i wzmacniała psychologiczny nastrój klas średnich społeczeństwa niemieckiego (Fromm 1978:83,95). Można więc jego podejście, jak zresztą sam czyni, rozumieć, jako uzupełnienie metody marksowskiej o freudowskie odkrycia.

Silniejsze podkreślanie w późniejszych pracach wpływu religii na charakter społeczny może wiązać się z charakterem tych publikacji. Poniekąd Fromm występował w nich z przestaniem profetycznym, zatem jako reprezentant religii (naturalnie w szerokim, Frommowskim sensie) wykazywał większą wiarę w moc idei w dziele przemiany charakteru społecznego. I tak na przykład ciekawą analizę poświęcił potędze idei w *Rewolucji nadziei*. Najpierw jednak dokonał odróżnienia idei od ideologii. Ta ostatnia, jego zdaniem, jest fabrykowana dla masowej konsumpcji, służy uspie-

niu ludzi, usprawiedliwieniu istniejącego stanu rzeczy, lub konieczności takich czy innych działań. Idea natomiast odwołuje się do rzeczywistości, wymaga przy tym od ludzi, aby myśleli i byli aktywni. Fromm powiada, że *gdy idea dociera do ludzi, staje się jedną z najpotężniejszych broni, ponieważ rodzi entuzjazm i poświęcenie, potęguje i ukierunkowuje ludzką energię* (Fromm 1996a:181). Jej siła płynie właśnie z adekwatności w relacji do rzeczywistości i, właśnie dlatego, do ludzkich potrzeb, gdyż jest szczegółowa, konkretna, a nie ogólnikowa i mglista. Największą siłę idee wykazują w sytuacji, gdy grupa broniąca istniejącego stanu rzeczy nie dysponuje własnymi ideami, a jej ideologie są już przebrzmiałe (Fromm 1996a:181). Ale z drugiej strony, idee tylko wtedy stają się potężne, gdy zostają ucieleśnione – gdy przeradzają się w czyn jednostek i grup ludzkich. W przeciwnym razie, idea *pozostaje akapitem, lub odnośnikiem w książce – pod warunkiem, że jest oryginalna i związana z tematem* (Fromm 1996a:183).

Tak więc struktura charakteru ludzi nie jest tylko *odbiciem* struktury socjoekonomicznej, nie jest ona jedynym czynnikiem warunkującym. Drugim czynnikiem jest natura ludzka, która niesie z sobą potrzeby takie jak: dążenie do szczęścia, poczucia przynależności, miłości i wolności. Te potrzeby stanowią, zdaniem Fromma, *dynamiczne czynniki procesu dziejowego* (Fromm 2000d:117). Tolerancja ludzkiej natury posiada określone granice, których przekroczenie może prowadzić albo do zmiany porządku społecznego, albo, gdy zmiana jest niemożliwa, do upadku danego społeczeństwa. Gdy społeczeństwo nie potrafi zaspokoić potrzeb natury, rozwija to jego destrukcyjność, a jednocześnie niszczy jego własną witalność (Fromm 2000d:117-118).

Idee, takie jak religia, czerpią więc swą siłę i atrakcyjność z dwóch źródeł – po pierwsze wyrażają adekwatnie charakter społeczny tej grupy, która jest jej najważniejszym nosicielem społecznym. Religia wyraża więc, i ta funkcja zbliża ją do ideologii, pewne żywotne interesy grup społecznych, uwarunkowane historycznie. Z drugiej strony jednak wyraża ponadczasowe potrzeby tkwiące w naturze ludzkiej i w ten sposób współkształtuje charakter społeczny, a pośrednio także socjoekonomiczną bazę (Fromm 2000d:124). Jednak, jak podkreśla, religijne, polityczne czy filozo-

ficzne idee nie są tylko „projekcyjnymi systemami” (Fromm 2000c).

Musimy dodać, że Fromm uwzględnia w swej koncepcji jeszcze jeden czynnik – społeczną nieświadomość, czyli zespół tych treści, których społeczeństwo nie pozwala uświadomić sobie jednostkom. Wyparcie ze świadomości pewnych treści prowadzi jednak do luk w obrazie rzeczywistości, które to luki muszą być jakoś zapełnione. Jednostka w tym celu wytwarza dla siebie racjonalizacje (opisane przez Freuda), społeczeństwa zaś ideologię. W swej koncepcji ideologii nawiązuje Fromm do Marksa. Jednak ostatecznie wskazuje też, że idee żyją swoim własnym życiem. Ich siłą jest wspomniana wyżej adekwatność idei do rzeczywistych potrzeb ludzkich. Przykładem takiej ideologii jest dla Fromma chrześcijaństwo. Powiada on, że nauki głoszone przez Chrystusa, takie jak ideał pokory, miłości braterskiej, sprawiedliwości, miłosierdzia etc. kiedyś stanowiły *ideały najzupełniej realne, które poruszały ludzkie serca do takiego stopnia, że w ich imię wielu gotowych było oddać swe życie. Ale w trybie historii ideały te zostały wykorzystane, aby służyć jako racjonalizacje dla celów, które stanowiły całkowite przeciwieństwo ich natury. Ludzi niezależnego i buntowniczego ducha mordowano, chłopów wyzyskiwano i ciemniono, błogosławiono wojny, zachęcano do nienawiści do wrogów – wszystko w imię tychże ideałów* (Fromm 2000d:178-179). Z drugiej strony jednak mimo tak instrumentalnego traktowania *słowa Chrystusa (...) wciąż pozostawały żywe, trwały w ludzkiej pamięci i za każdym razem na nowo brane były na poważnie i przekształcane, by tak rzec, z ideologii z powrotem w ideały* (Fromm 2000 d:179). Takiej ideologizacji (której mechanizmami się jeszcze zajmujemy) ulegały poza nauką Chrystusa idee Buddy, Hegla i Marksa.

Widzimy ostatecznie, że daleki jest Fromm od przypisywania religii roli głównego czynnika sprawczego. Pozostając w zgodzie z duchem socjologii humanistycznej, uważa, że podstawowymi podmiotami działającymi i zaprowadzającymi zmianę są ludzie, których postępowanie określone jest przez charakter społeczny. To przecież również ludzie, konkretne ich grupy są odpowiedzialne za przemiany struktury społecznej. To, że może zdarzyć się sytuacja,

gdy struktura socjoekonomiczna pozostaje w sprzeczności z charakterem społecznym większości grup społecznych wynika z tego, że nie wszystkie klasy społeczne mają równie duży wpływ na strukturę socjoekonomiczną (pomijając już ten aspekt, że przemiany takie nie dokonują się zazwyczaj intencjonalnie). Wiąże się to ze zjawiskiem społecznej nierówności.

RELIGIA A NIERÓWNOŚĆ SPOŁECZNA

Ważnym według Fromma wymiarem analizy religii, jako faktu socjoekonomicznego, jest *współczynnik nieegalitaryzmu* (termin Stanisława Kozyra-Kowalskiego), czyli elementarny fakt wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa, przede wszystkim ze względu na pozycję klasową. Charakter społeczny różnych klas może się bowiem między sobą znacznie różnić, gdyż każda żyje w innych warunkach socjoekonomicznych. Wprawdzie Fromm w teoretycznych rozważaniach uznaje, że charakter społeczny klasy posiada rolę drugorzędną względem kształtującego go charakteru społecznego społeczeństwa jako całości (Fromm 1995b:197), to jednak w pracach empirycznych (Fromm 1992 i 1978) różnice w charakterach poszczególnych klas okazują się czynnikiem decydującym. W związku z tym, zróżnicowanie społeczne okazuje się jednym z najistotniejszych czynników oddziałujących na religię.

Fromm w różnych swych pracach postrzega zróżnicowanie społeczne jako wypływające z dwóch powiązanych ze sobą zjawisk socjologicznych: z nierównego dostępu do władzy oraz z nierównego dostępu do własności. W pierwszym wypadku społeczeństwo dzieli się na rządzącą mniejszość i rządzoną większość. Pojawia się pytanie, w jaki sposób owa mniejszość może utrzymać władzę. Zdaniem Fromma władza jest oparta zasadniczo na dwóch czynnikach – z jednej strony, co oczywiste, na sile. Ale jest także drugi, pozytywny aspekt dominacji – *związki libido* takie jak lęk, miłość, ufność, które wiążą klasę rządzącą z rządzoną. Owe związki libidalne, stanowiące psychologiczną podstawę społeczeństwa, kształtują się w trakcie przystosowywania się libido jednostek do sytuacji ekonomicznej. Pod terminem *związki libidalne* rozpoznajemy zatem ponownie charakter społeczny, którego kolejną

funkcją okazuje się stabilizowanie stosunków między klasami (Fromm 1995b:190n).

Jak wspomnieliśmy, drugim istotnym wymiarem zróżnicowania społecznego, jest pozycja w strukturze ekonomicznej związana z własnością. To, czy człowiek jest najemnym pracownikiem oszczędzającym, aby przetrwać do kolejnej wypłaty, czy też właścicielem niewielkiego zakładu zmuszonym do rywalizacji ze znacznie silniejszymi od siebie konkurentami, czy też właścicielem olbrzymiej fortuny, która daje mu władzę nad losem innych (obecnie nawet całych narodów) i pozwala nie kłopotać się o środki do przeżycia, wpływa znacząco na postrzeganie świata. Człowiek, aby zaspokoić swoje najbardziej elementarne potrzeby pokarmu, schronienia etc. musi pracować. *Jednakże pojęcie pracy – powiada Fromm – nie jest ani uogólnieniem, ani abstrakcją. Praca jest zawsze pracą konkretną, tj. specyficznym rodzajem pracy w określonym systemie ekonomicznym. Człowiek może pracować jako niewolnik w systemie feudalnym, jako wyrobnik rolny w indiańskim pueblo, jako niezależny biznesmen w społeczeństwie kapitalistycznym, jako robotnik przy taśmie w wielkiej fabryce. Każdy z tych rodzajów pracy wymaga zupełnie odmiennych cech osobowości i odmiennych powiązań z innymi osobami* (Fromm 1978: 34).

Fromm stosuje zazwyczaj uproszczoną koncepcję klas dzielącą społeczeństwo na klasę wyższą, niższą oraz średnią. Czasem także tę ostatnią na średnią wyższą i niższą. Dla jego celów wydaje się to wystarczające. Ludzie ci dzielą bowiem podobną perspektywę uwarunkowaną przez podobną sytuacją socjoekonomiczną. Przede wszystkim, zdaniem Fromma, odmienne usytuowanie w strukturze socjoekonomicznej daje w rezultacie zupełnie odmienne rodzaje charakteru społecznego (Fromm 1999j:45). Na przykład, jego zdaniem, nieporozumieniem jest łączenie z sobą renesansu i reformacji jako pokrewnych nurtów umysłowych. Zdaniem autora *Ucieczki od wolności* oba prądy wyrażają zupełnie przeciwne nastroje i charakteru społeczne – renesans wyrażał nastrój klasy wyższej, arystokracji politycznej i finansowej, a także stosunkowo niezależnego od wahań rynku Kościoła katolickiego. Reformacja odzwierciedlała natomiast nastrój niepewności klas średnich, zwłaszcza

średnich - niższych (Fromm 1978:74,106n). Fromm w swych pracach idiograficznych kładzie na ten element silny nacisk, zawsze stara się dociec, kto, członkowie jakich klas społecznych wyznają daną formę religii. Wykazuje przy tym, że zmiana społecznej bazy religii, czyli struktury społecznej jej wyznawców, prowadzi do przekształcenia treści samej religii.

Ujmując ten problem w innych kategoriach, bliskich Spenserowi, Fromm podkreśla, że nasz sposób myślenia jest silnie warunkowany przez nasze działanie. *Na to co myślimy i czujemy, oddziaływa to, co czynimy* (Fromm 1977:48). Podaje tutaj przykład lasu – postrzeganie go przez malarza pejzażystę, właściciela lasu dokonującego przeglądu swej własności, turysty przemierzającego las wzdłuż szlaku, oficera planującego akcję militarną, etc. są znacząco odmienne (Fromm 1977:46).

Zdaniem Fromma fundamentalnym faktem warunkującym przebieg dziejów ludzkich jest to, że *produkcja materialna nie wystarcza do zaspokojenia prawowitych potrzeb wszystkich ludzi*. Stosując biblijną metaforykę powiada: *Stół nakrywa się jedynie dla garstki spośród tych wielu, którzy chcieli zasiąść przy nim i jeść. Ci, którzy byli mocniejsi, usiłowali zapewnić sobie nakrycia, a znaczyło to, że musieli uniemożliwić innym zdobycie miejsc* (Fromm 1977:52). Niezbędna do tego była władza, zazwyczaj oparta na fizycznej sile i przymusie. Jednak, jak zauważa Fromm, nie zawsze władza ta wystarczała i była dostępna – konieczne było zatem zdobycie również władzy nad umysłami ludzi, aby uniemożliwić im stosowanie przemocy przeciw władzy (Fromm 1977:53).

W związku ze zróżnicowaniem społecznym religia pełni zdaniem wczesnego Fromma (Fromm 1992), trzy zasadnicze funkcje socjopsychologiczne. Widać w tej koncepcji silny jeszcze wpływ poglądów Freuda i Marksa, których zalicza się w socjologii religii do zwolenników tzw. tezy kompensacyjnej.

Po pierwsze, religia daje ludziom pocieszenie wobec niedostatków życia. Fromm przyjmuje tu marksowską tezę o religii jako opium ludu. Należy zaznaczyć jednak, że opium funkcjonowało w czasach Marksa jako środek znieczulający, uśmierający cierpienie a nie źródło fałszywych doznań.

Drugą funkcją religii jest zachęcanie ludzi do akceptacji ich klasowej pozycji. Dokonuje się to z jednej strony poprzez odwołanie ludzi od prób zmiany swej pozycji, z drugiej poprzez zapewnianie im pewnej, nierzeczywistej gratyfikacji za posłuszeństwo.

Ale religia pełni także funkcję opium rządzących (jest to trzecia funkcja wyróżniona przez Fromma) – daje im mianowicie ulgę w poczuciu winy wywołanym przez cierpienie tych, których uciskają (Fromm 1992:15).

Mówiąc językiem socjologii Maxa Webera i Petera Bergera, religia dostarcza rządzącym teodycei tłumaczącej ich powodzenie i uprzywilejowanie a rządzonym ich zależność. Teodyceę rozumie się tu jako religijne wytłumaczenie takich zjawisk jak cierpienie, nędza, choroba, śmierć etc. (Berger 1997:89-101).

Z drugiej strony Fromm dostrzega przecież także aspekt odwrotny: funkcję, którą możemy określić jako delegitymizacyjną. Religia może wyrażać także ducha buntu przeciw zastanej rzeczywistości społecznej. Widzimy to nie tylko w przypadku wczesnego, przedkonstantyńskiego chrześcijaństwa (Fromm 1992:42), ale i w radykalnym humanizmie, który Fromm również zalicza do ruchów religijnych. Tę delegitymizacyjną funkcję przypisuje zwłaszcza różnego typu sektom, które jako społecznie zakorzenione w prześladowanej mniejszości są organizacjami religijnymi, które, jego zdaniem, reprezentują religię humanistyczną w przeciwieństwie do religii większościowej, panującej – autorytarnej.

CZTERY ASPEKTY RELIGII

Fromm wyróżnia w religii *cztery wymiary*: wymiar doświadczenia, naukowo-magiczny, rytualny oraz wymiar semantyczny (Fromm 2000b:135-155).

Aspekt doświadczenia

Wymiar doświadczenia Fromm określa jako *uczuciowość religijną i pobożność*, a ściślej, zdaje się mieć na myśli praktyczną tro-

skę religii o człowieka, o jego rozwój duchowy (zarówno rozumu jak i zdolności do miłowania); do tego wymiaru zdaje się też zaliczać nauki etyczne religii, a także życie ascetyczno-mistyczne. Na tym poziomie, jego zdaniem, nie powinno być konfliktu między religią (humanistyczną, która troszczy się o zbawienie, czyli szczęście człowieka) a rzetelnie uprawianą nauką; możliwy jest nawet sojusz (Fromm 2000b:135n). Wydaje się, że sformułowanie *uczuciowość* nie oddaje dobrze sensu Frommowskiej koncepcji. Podkreśla on, że nie chodzi o coś powierzchownego, co sugeruje to słowo, ale o głęboką przemianę postawy i działania człowieka jako troskę religii (Fromm 2000b:139).

Uwidacznia się to wyraźnie, gdy uwzględnimy strukturę doświadczenia religijnego: Fromm uważa, że doświadczenie religijne obejmuje przynajmniej trzy wymiary: Po pierwsze, doświadczenie *zadziwienia, zachwytu, poczucia świadomości życia i własnego istnienia oraz zagadkowości własnej relacji ze światem* (Fromm 2000b:129) (nadmienimy, że Herbert Spencer uważał, że jest to istota doświadczenia religijnego; Spencer 1896a:175). Drugim wymiarem jest *troska ostateczna*, czyli troska *o sens życia, o samo-realizację człowieka, o wypełnienie zadania, które postawiło nam życie* (Fromm 2000b:129). Kategorię *ostatecznej troski* zaczerpnął Fromm od Paula Tillicha (por. Tillich 1987). Trzecim elementem, na który Fromm zwrócił uwagę, to opisywane zwłaszcza przez mistyków przeżycie jedności nie tylko wewnętrznej czy międzyludzkiej, ale jedności z życiem, a nawet całym wszechświatem. To doświadczenie nie znosi jednak poczucia odrębności. Doświadczenie religijne wypływa w tym wymiarze z napięcia między przeżyciem jednostkowości i jego przeciwieństwa (Fromm 2000b:130). Wydaje się, że ten wymiar religijnego doświadczenia znał Fromm głównie ze swej buddyjskiej praktyki.

Aspekt rytualny

Rytuły definiuje Fromm jako działania utrwalone we wspólnocie, czy szerzej, wspólne działania stanowiące wyraz powszechnych dążeń zakorzenionych w ponadindywidualnych wartościach. Wyróżnia Fromm rytuał racjonalny i irracjonalny. Ten pier-

wszy wyraża dążenia człowieka, które uznaje on za wartościowe (Fromm 2000b:145). Rytuály określa te¿ Fromm jako jeden z tych przejawów życia, które wykraczają poza samą konieczność przetrwania (Fromm 1996a:102). Jako sposób *reagowania na świat wszystkimi zmysłami w sposób znaczący, umiejętnie, produktywnie, aktywnie i wspólnie* (Fromm 1996b:340), przy czym kluczowym określeniem jest *wspólnie*. Jedną z podstawowych funkcji obrzędu i rytuału religijnego i świeckiego jest integrowanie ludzi we wspólnym działaniu w imię podzielanych wartości.

Bywają jednak także rytuały irracjonalne, na których skupiała się często psychoanaliza zaintrygowana ich podobieństwem do prywatnych rytuałów psychotyków. Generalnie irracjonalny rytuał służy nie tyle wyrażaniu, co tłumieniu destrukcyjnych popędów. Rytuály te z jednej strony chronią psychotyka przed poczuciem winy, z drugiej strony jednak wzmacniają destruktywne popędy, które to poczucie wywołały, wzmacniają poprzez to, że pozwalają je znosić bez rzeczywistego przewyciężenia. Rytuał irracjonalny można rozpoznać zdaniem autora po intensywnym lęku, jaki wzbudza wszelkie naruszenie rytualnego wzorca. Odstąpienie od ceremonii racjonalnej może wywołać co najwyżej żal, ale nie lęk (Fromm 2000b:142-145).

Fromm broni religijnych rytuałów przed zbyt łatwym klasyfikowaniem do typu zachowań irracjonalnych. Są zachowaniami całkowicie sensownymi, jeśli wyrażają system wartości osób je wykonujących (Fromm 2000b:145).

W człowieku tkwi nie tylko pragnienie, aby posiadać jakiś system myślowy i aksjologiczny, ale także, aby wyrażać swe przywiązanie do niego w działaniu. Problemem dla kościołów pozostaje fakt, że uczestnictwo w praktykach rytualnych nie zawsze oznacza rzeczywiste podzielanie systemu wartości przez te rytuały wyrażanych. Z drugiej strony w świeckim życiu nie ma zbyt wielu rytuałów, które mogłyby zaspokoić tę potrzebę, nowe także zdają się nie powstawać. Rytuałów bowiem nie można sfabrykować, muszą posiadać silną podstawę w rzeczywistości wspólnie wyznawanym systemie wartości (Fromm 2000b:146n; por. 1996a:174n).

Aspekt semantyczny

Cechą specyficzną religii jest jej posługiwanie się w swych mitach językiem symbolicznym. Podobnie jak Hegel, Fromm rozumie pod tym terminem wyrażanie się za pomocą zmysłowych obrazów, jednak podkreśla, że jest to język najbardziej adekwatny do przekazania wewnętrznych doświadczeń duchowych (Fromm 2000b: 148). Fromm wyróżnia trzy typy symboli: symbole *konwencjonalne*, ustanawiane przez pewnych ludzi i tylko przez nich zrozumiane. Takimi symbolami mogą być np. flagi narodowe, znaki drogowe. Symbole *akcydentalne* zaś to symbole związane z pewnymi konkretnymi przeżyciami. Symbole takie są czytelne tylko dla tych, którzy dzielą te przeżycia. Tak symbolem ucisku dla Żydów był Egipt. Najszerszym typem symbolu, najczęściej występującym w mitologiach, są symbole *uniwersalne*. Odwołują się one do zasobu doświadczenia, jeśli nie wszystkich, to zdecydowanej większości ludzi. Ze względu jednak na konkretne uwarunkowania geograficzne i historyczne symbole te mogą zyskiwać pewne specyficzne odcienie w niektórych kontekstach. Tak, symbol wody będzie znaczył co innego dla ludu pustyni i dla ludu morza (Fromm 1977:33-37).

Największą wartość języka symbolicznego Fromm zdaje się upatrywać właśnie w tym, że stanowi on jedyny uniwersalny język całej ludzkości, a jednocześnie jedyny zdolny do wyrażania najistotniejszych ludzkich doświadczeń. Religia w związku z tym przekazała ludzkości olbrzymi zasób mądrości, zapisany językiem symboli (Fromm 2000b:149).

Jednak język symboliczny występuje nie tylko w religii, ale też w snach. Sny poniekąd również są dla człowieka źródłem bezcennej wiedzy, mianowicie wiedzy o nim samym. Fromm zajmował w kwestii interpretacji snów stanowisko pośrednie między Freudem, który twierdził, że są one ekspresją tego, co w człowieku niskie, irracjonalnych i infantylnych pragnień a Jungiem, widzącym w snach źródło samej tylko mądrości. Autor *Zapomnianego języka* stwierdza, że tym, co istotne dla snu, jest brak w nim ograniczeń typowych dla świadomej działalności. Człowiek jest w śnie bardziej bezradny wobec rzeczywistości, ale też bardziej wolny. Wol-

ny przede wszystkim od ograniczeń społeczeństwa. Jako, że wpływ społeczeństwa Fromm postrzega jako ambiwalentny – z jednej strony humanizujący, z drugiej również tłumiący to, co w człowieku wartościowe (Fromm 1977:51n), to w konsekwencji ta działalność człowieka, która od wpływu społecznego jest wolna – musi uwalniać zarówno to, co jest najniższe i irracjonalne, ale także to, co w człowieku najwznioślejsze (Fromm 1977:55).

Aspekt naukowo-magiczny

Głównym terenem konfliktu między nauką a religią jest płaszczyna, którą autor *Psychoanalizy a religii* określa jako naukowo-magiczny aspekt religii. Zdaniem Fromma, choć to w religii miały miejsce pierwsze próby zrozumienia świata, to jednak gdy już filozofia i nauka wyodrębniły się jako autonomiczne dziedziny ludzkiej działalności poznawczej, religia powinna zrezygnować z wszelkich pretensji do *wyjaśniania* świata. Wymiar naukowo-magiczny nie przynależy zdaniem autora do istoty religii, choć tak się wydaje obserwując religie Zachodu. Natomiast wielkie systemy religijne Wschodu programowo (zwłaszcza pierwotnie, jak to widzimy w nauczaniu Buddy) odcinały się od teoretycznych spekulacji nad przyrodą, a przynajmniej wyraźnie je oddzielały od nauki o człowieku i o jego duchowych potrzebach (Fromm 2000b:141). Nie inaczej zresztą, jak się wydaje, rzecz miała się z chrystianizmem: w nauczaniu Jezusa nacisk kładziony był na człowieka a nie na jego świat. Dążenie do wyjaśnienia świata jest dla ludzi naturalne. W każdym momencie rozwoju cywilizacji posługiwali się w tym celu takimi narzędziami poznawczymi jakie były dostępne. Część tych kulturowo uwarunkowanych wypowiedzi weszła w skład świętych tekstów różnych religii, o których to tekstach głoszono, że posiadają nadprzyrodzone pochodzenie. Pojawia się więc możliwość traktowania wypowiedzi teologicznych jako autoritatywnych w sferze, która z czasem stała się domeną nauk pozytywnych. Takie roszczenia w materii nauk przyrodniczych czy społecznych, są obecnie, zdaniem Fromma, skazane na niepowodzenie (symptomatyczne są tu najnowsze wypowiedzi papieża w kwestii Galileusza czy ewolucji) (Fromm 2000b:139-142). Teologia winna więc, w sobie właściwym sposobie wyjaśniania świata, tak jak to

czynili autorzy świętych tekstów, opierać się na aktualnie dostępnej w kulturze wiedzy opisowej.

TYPY RELIGII

Jak widzieliśmy, u Fromma występuje szerokie rozumienie religii. Umożliwia mu ono rozpoznawanie zupełnie nowych jej form, a także zaliczenia do religii ideologii, które potocznie się jako religie nie określa. Naturalnie chodzi nie tyle o religie tylko deklarowane, ale o takie, które rzeczywiście określają ludzkie postępowanie. Fromm, podobnie jak wcześniej Spencer, nie twierdził, żeby taka religia była przez człowieka uświadamiana jako religia. Fromm powiada: *sposób, w jaki jednostki świadomie myślą o swoich osobistych orientacjach, nie ma żadnego znaczenia. Mogą być istotami religijnymi nie zdając sobie nawet z tego sprawy, mogą być również całkowicie areligijne, choć same siebie uważają za chrześcijan* (Fromm 1997:213).

Podobnie Spencer powiadał, omawiając problem współwystępowania dwóch religii w jednym podmiocie: *Rozumie się samo przez się, iż nie utrzymuję, jakoby obu nadawano nazwę religii; nie mówię tu bowiem o nazwach, ale o rzeczach. Dziś ludzie nie składają w słowach tak wielkiego hołdu kodeksowi nienawiści jak kodeksowi miłości; on to zajmuje obecnie miejsce honorowe. Ale rzeczywistym kierownikiem postępów ludzkich pozostał w znacznej części, jeśli nie przeważnie, kodeks nienawiści. Faktycznie wyznają religię nienawiści prawie wszyscy ludzie. I wielu wmawia w siebie tylko, iż wyznaje religię miłości* (Spencer 1896a:184).

Religie archaiczne

Fromm w swych wypowiedziach na temat sytuacji duchowo-religijnej współczesnego człowieka często posługuje się terminami, które wypracowało religioznawstwo dla opisu religii ludów prymitywnych. W religiach prymitywnych dostrzega regresywną próbę rozwiązania problemów ludzkiej egzystencji. Sposoby dla nich typowe dominowały, jego zdaniem, we wcześniejszych etapach rozwoju ludzkości, ale i dzisiaj zupełnie nie zanikły, funkcjonują tylko w formie mniej jawnej, najczęściej nie będąc identyfikowane z religią.

Najprymitywniejszą formą religijności archaicznej są różnego rodzaju *kulty orgiastyczne*, stawiające sobie za cel eliminację racjonalnej świadomości i w ten sposób wyparcie egzystencjalnych dychotomii z nią związanych, a zwłaszcza nieznośnego poczucia odrębności od świata i osamotnienia. Stany orgiastyczne mogą być osiągnęte drogą transu, w który człowiek się wprowadza sam albo też przy pomocy narkotyków. Gdy uprawiane są grupowo uzyskuje się jeszcze dalej idący rezultat – stopienie z grupą. Dotyczy to również orgii seksualnych, jako że orgazm może wytworzyć stany zbliżone do transu czy ekstazy. Religie orgiastyczne pozwalają funkcjonować bez nieznośnego poczucie wyalienowania przez dłuższe okresy, ale wymagają naturalnie systematycznego powtarzania. Współcześnie na zakres występowania tej formy religijności wskazują statystyki narkomanii i alkoholizmu. Również seks staje się współcześnie środkiem orgiastycznym uzależniającym osobę traktującą ją jako główny środek rozwiązywania problemu egzystencjalnego (Fromm 1971:23n).

Fromm wylicza trzy cechy orgiastycznego zespolenia: a) intensywność: przeżycie to jest silne, często wręcz gwałtowne, b) totalność: obejmuje ono całą osobowość, zarówno psychikę jak i ciało, c) okresowość – jest ono przemijające, dlatego domaga się systematycznego powtarzania, często, zwłaszcza we współczesnych formach, ze wzmoczoną intensywnością (Fromm 1971:25).

Powszechnie występującą w społeczeństwach nowożytnych formą religii prymitywnej jest *totemizm*. Fromm znał dokonania w tym względzie francuskiej szkoły socjologicznej (Fromm 1999g: 91) i w zasadzie przyjmuje z pewnymi uproszczeniami jej rozumienie tego zjawiska. O ile ta jednak absolutyzowała swą koncepcję, czyniąc z niej klucz do zrozumienia wszelkich zjawisk religijnych, Fromm ją wyraźnie zrelatywizował. Zdaniem Durkheima, założyciela i głównego przedstawiciela szkoły skupionej wokół *l'Année Sociologique* religia jest w gruncie rzeczy kultem grupy społecznej, a siła sakralna sposobem, w jaki ludzie uświadamiają sobie siłę moralną społeczeństwa (Durkheim 1991). Fromm nie twierdzi, że wszelka religia to kult grupy społecznej, ale nie może zaprzeczyć, że kult taki występuje. Jest on dla niego tożsamy z nacjonaliz-

zmem, z wyznawaniem maksymy: *my country, right or wrong* (czy ma rację, czy się myli, to moja ojczyzna). Podobnie jak totemizm, nacjonalizm otacza własne emblematy grupowe czcią, która cechuje się wręcz religijnym fanatyzmem. Własną grupę społeczną wynosi ponad wszystkie inne, również ich kosztem. Towarzyszą temu różnego typu irracjonalne mitologie, mające to usprawiedliwić. Przedmiotem czci we współczesnej formie totemizmu jest nie tyle archaiczny klan czy plemię, ale naród, partia. Fromm podkreśla, że bez uwzględnienia religijnego, totemistycznego charakteru takich ruchów społecznych jak faszyzm czy stalinizm, nie sposób ich zrozumieć (Fromm 2000b:65n).

U ludów prymitywnych totemizm wiązał się często z kultem zwierząt, a ściślej, z poczuciem pokrewieństwa między zwierzętami a ludźmi. Wynikało to, zdaniem Fromma, z faktu, że pierwotne więzi człowieka z przyrodą zostały zerwane stosunkowo niedawno albo też nie zostały zerwane do końca. Człowiek powracając do świata przyrody odnajduje poczucie bezpieczeństwa (Fromm 1971: 77; por. 2000:132, 1996b:350).

Inną formą religii prymitywnej, najpowszechniej, zdaniem Fromma, występującą dzisiaj, jest *kult przodków*. Ponownie uwidacznia się wpływ na Fromma Herberta Spencera, który był twórcą teorii głoszącej, że kult przodków (*manizm*) jest zaczątkiem religii. Podobnie jak po nim Fromm dostrzegał jednak obecność tego kultu w nowoczesnych społeczeństwach. Spencer powiada: *o nieboszczykach myślimy często, jako o pochwalających albo ganiących nasze postępowanie. Umysłem swych krewnych przedstawiają się oni tak, jak gdyby wiedzieli o ich postępkach i mogli obrażać się za nieuwzględnianie swych nakazów. Niekiedy wyobraża się sobie, że portret patrzy z wyrzutem na potomka, który dopuszcza się jakiegoś wykroczenia; na koniec, obawa niewypełnienia życzeń umierającego działa niewątpliwie, jako czynnik powściągający — tak że, jakkolwiek nieokreśloną stała się już ich forma, pierwotne owe pojęcia posłuszeństwa i przejednywania nie znikły jeszcze zupełnie* (Spencer 1889:274 §152).

Podobna analizę współczesnego występowania tej formy religii archaicznej znajdziemy u Fromma. Powiada on nawet, że *kult*

przodków stanowi najbardziej rozpowszechnioną postać manifestacji religii pierwotnych w naszym społeczeństwie i niczego nie zmienimy, jeśli określać go będziemy, jak to czynią psychiatrzy, terminem «fiksacja na związku z matką lub ojcem» (Fromm 2000b:63).

Manizm w ujęciu psychoanalitycznym definiuje jako taki sposób skoncentrowania własnego życia wokół przodka — który powoduje wydatkowanie większości własnej energii na czynności kultowe. Ta zakapturzona forma nie różni się szczególnie od czyisto religijnej postaci kultu przodków. Ludzie wyznający tę formę religii, wykazują tak dalekie przywiązanie do swego ojca lub matki, że nie pozwala to im na żadne bliższe kontakty z rówieśnikami; cały wolny czas spędzają w towarzystwie rodzica. Niewiele lub nic ich nie interesuje — liczy się tylko rodzic. Sposób, w jaki opowiadają o nim, groteskowo odbiega od rzeczywistości. To rodzic podejmuje wszystkie ważne decyzje w ich życiu, a w łagodniejszych formach manizmu — przed podjęciem decyzji rozpatrują ją pod kątem ewentualnej aprobaty ojca czy matki. W psychologicznym manizmie zależność od ojca czy matki posiada cechę trwałości: trwa z nie słabnącą intensywnością wiele lat po jego śmierci (Fromm 2000b:64).

Manizm posiada, zdaniem Fromma, następujące konsekwencje dla wyznawcy: a) osłabia zdolność osądu, b) czyni niezdolnym do miłości, c) sprawia, że wyznawca czuje się jak dziecko, stale pozabawione poczucia bezpieczeństwa i przerażone.

Manizmu, jako *układu odniesienia i ujednoczonej zasady czci* (jak Fromm określa religię) nie można tak łatwo wyleczyć *wskazując mu zwyczajnie irracjonalność jego zachowania oraz krzywdę, jaką sobie samemu wyrządza*. Intelktualna świadomość błędności swego postępowania nie chroni, zdaniem Fromma, człowieka przed kontynuowaniem tego postępowania, gdy na poziomie emocjonalnym *jest całkowicie oddany swemu kultowi*. Niezbędna jest tu głęboka przemiana, można powiedzieć konwersja religijna, która wyposaży go w odmienny układ odniesienia i czci, wtedy dopiero *zdobędzie wolność, aby myśleć, aby kochać, wolność realizacji nowego układu orientacji i czci, może on uwolnić się od*

niewolniczej zależności względem rodzica — jedynie wtedy, gdy przyswoi sobie wyższą postać religijności, będzie się mógł uwolnić od jej postaci niższej (Fromm 2000b:65).

Inną formą religijności prymitywnej jest *bałwochwalstwo*, czyli kult rzeczy wytworzonych przez człowieka. Formie tej poświęca Fromm bardzo wiele miejsca w wielu swych pracach, dostrzegając ogromną jej rolę, również w dzisiejszych społeczeństwach. Koncepcja bałwochwalstwa jest dla niego jednym z najczęściej stosowanych narzędzi krytyki zachodniej kultury.

Powstanie tej formy religijności wiąże się z rozwojem (względem wcześniejszych etapów) rzemieślniczych zdolności człowieka, i w związku z tym zwiększeniem jego niezależności od przyrody. Istotą bałwochwalstwa stanowi przeniesienie przez człowieka swoich własnych sił i umiejętności na przedmioty, jakie tworzy, i oddawanie w ten wyalienowany sposób czci swej dzielności i dobrom (Fromm 1971:78).

Zdaniem autora *Zdrowego społeczeństwa* krytyka bałwochwalstwa przez starotestamentalnych proroków nie uderzała przede wszystkim w tę cechę pogaństwa, jaką było czczenie wielu bogów, ale właśnie w występującą w pogaństwie samoalienację człowieka. Bożek powstał przeciw w wyniku działalności artysty, jest dziełem jego rąk. *Sily życiowe człowieka — powiada Fromm — przepłynęły w «rzecz», a rzecz ta, stawszy się bożkiem, nie jest już doświadczana jako rezultat własnego wysiłku, lecz jako coś wobec człowieka zewnętrznego, co wielbi i czemu się poddaje* (Fromm 1996b: 129). Bałwochwalstwo sprowadza zatem człowieka do rzeczy, gdy wyprojektowuje na zewnątrz jedną jego cechę i obdarza ją czcią w postaci rzeczy. Sam siebie nie doświadczając jako centrum działań, miłości, rozumu.

Dla Fromma pojęcie bałwochwalstwa jest poniekąd tożsame z pojęciem alienacji. Ta ostatnia bowiem również oznacza sytuację, gdy własne siły człowieka usamodzielniały się od niego, a teraz mogą mu się nawet przeciwstawić. W tym też sensie mówi o bałwochwalstwie miłości, gdy obdarza się ukochaną osobą uwielbieniem, któremu towarzyszy wyzbycie się własnej mocy i przerwienie jej na ukochaną. Czci ją jako najwyższe dobro, jedyne źródło

jego szczęścia, sprawczynią miłości i światła. Cechą takiej miłości jest nagłość, która wynika w gruncie rzeczy z głodu i rozpaczliwej ubóstwiającego (Fromm 1996b:131; 1971:113).

Pojęcie bałwochwalstwa występuje w tym znaczeniu w piśmiach Fromma, gdy mówi o zwyrodniałych formach wyższej religijności. Bałwochwalstwo może więc przejawiać się także w monoteizmie. Fromm jest bardzo sceptyczny w stosunku do obserwowanego w latach 60. renesansu religijności. Dostrzega za nią renesans bałwochwalczego pojmowania Boga (Fromm 1971:117; 2000:114). Bałwochwalczą wizję Boga, jest to koncepcja powstała w wyniku projektowania na Boga własnych sił, miłości, rozumu. W wyniku tego aktu projekcji, człowiek sam czuje się ich pozbawiony i w rezultacie musi o nie błagać. Tę bałwochwalczą strukturę dostrzega Fromm zwłaszcza w kalwinizmie, który wręcz domaga się od wiernych, aby taka pustkę w sobie odczuwali (Fromm 1996b:130). Jednocześnie bałwochwalczemu pojmowaniu Boga towarzyszy przenoszenie na Niego odczuć dotąd związanych z matką i ojcem. Sprzyja to utrwalaniu postawy infantylnego zależności, a nie dojrzałej samodzielności. Ale w dzisiejszym świecie sytuacja jest w gruncie rzeczy jeszcze gorsza – poza tym, że podobnie jak w średniowieczu większość osób doświadcza Boga ukształtowanego na swe podobieństwo, a raczej na podobieństwo swych rodziców, to dzisiaj na dodatek nikt Go poważnie nie traktuje. W średniowieczu życie zgodnie z przykazaniami Boga, choćby nawet pojmowanego antropomorficznie było naczelną troską, celem życia zaś było zbawienie. Dzisiaj życie codzienne pozbawione jest już treści religijnych, a w religii poszukuje się zaspokojenia jakichś drugorzędnych potrzeb emocjonalnych. Pod tym względem, jak zauważa autor *O sztuce miłości*, jesteśmy bliżsi pierwotnemu bałwochwalstwu niż ludzie średniowiecza (Fromm 1971:118).

W najszerszym sensie aktem bałwochwalstwa jest, zdaniem Fromma, każdy akt poddańczej czci, niezależnie, czy przedmiotem tej czci jest wytwór z gliny, srebra czy złota, drugi człowiek, czy idolatryczne pojęcie Boga (Fromm 1996b:130). We Frommowskiej koncepcji bałwochwalstwa dostrzegamy wpływ jego lektury Marksa, a pośrednio także Feuerbacha. Co jednak istotnie go od

tamtych odróżnia to inspiracja myślą mistyczną. Z jednej strony musimy tutaj wymienić żydowski chasydyzm oraz myśl Talmudu, a z drugiej chrześcijanina – Mistrza Eckharta. Mistycyzm, czyli zjednoczenie z Bogiem przez akt miłości, jest, zdaniem Fromma, jedyną drogą do *poznania* Boga. Teoria alienacji zjednoczyła się ostatecznie w pismach Fromma ze swoistą radykalną wersją teologii negatywnej.

Innymi typami religii prymitywnych, o których wspomina Fromm są *fetysyzm*, *rytualizm* i *kult czystości*. Tutaj mamy już bezpośrednio do czynienia z konkretnymi jednostkami chorobowymi: rytualizm, zdaniem Fromma, to nic innego jak nerwica natręctw płynąca z nadmiernego skoncentrowania wokół poczucia winy (Fromm 2000b:65). Kult czystości zmusza ludzi do oceniania innych ze względu na zdolność do utrzymania porządku i czystości (Fromm 2000b:66). W tym miejscu nie omawia Fromm fetysyzmu, stąd nie wiemy jak miałyby się on przejawiać w kulturze współczesnej. Możemy postawić hipotezę, że taką nowoczesną formą fetysyzmu jest religia cybernetyczna, o której powiemy niżej.

Religia patriarchalna i religia matriarchalna

Typologia dzieląca religie na patriarchalne i matriarchalne, którą Fromm zaczerpnął od Bachofena, jest rzadziej kojarzona z autorem *Mieć czy być?* Wydaje się jednak, że on sam stosował ją częściej i z lepszym efektem nawet niż własną typologię religii humanistycznych i autorytarnych. Nie czujemy się kompetentni, aby rozstrzygać, co Fromm zaczerpnął od Bachofena, a co jest owocem jego własnej pracy. Ograniczymy się do przedstawienia tej typologii, taką jaką ona występuje w jego pismach.

Teoria religii matriarchalnej i patriarchalnej jest ściśle powiązana z ogólną teorią kultury. Zwłaszcza, gdy mówimy o ludach neolitycznych, ich religia, na tyle na ile udało się ją zrekonstruować, jest silnie uwarunkowana sposobem życia.

Teoria ta jest częściowo oparta na skrupulatnej analizie mitów śródziemnomorskich (Grecji, Egiptu i Rzymu), częściowo na dedukcji, gdzie punktem wyjścia jest postać matki i jej specyficzna rola.

Dalszych potwierdzeń dostarcza archeologia, której dane są wprowadzić bardzo fragmentaryczne, ale stosunkowo dobrze pasują do obrazu zarysowanego przez dziewiętnastowiecznych uczonych Bachofena i Morgana, oraz późniejszych Briffaulta, czy Gravesa.

Jak sama nazwa wskazuje kultura i religia matriarchalna czy, jak woli wyrażać się Fromm, matrycentryczna jest skupiona wokół matki. Inaczej mówiąc zbudowana jest wokół podstawowej więzi międzyludzkiej, jaką jest więź między matką a dzieckiem (Fromm 1971:78). Początkowo bowiem nie znano związku między spółkowaniem a rodzeniem się dzieci, stąd więzi z ojcem były słabsze (Fromm 1999b:60).

Kobieca zdolność tworzenia życia musiała jawić się jako coś w najwyższym stopniu nadprzyrodzonego, magicznego i cudownego (Fromm 1999g:89).

Wiele cech kultury i religii matrocentrycznej wynika ze specyfiki matczynej miłości względem dziecka. Otóż miłość matczyzna cechuje się bezwarunkowością, co oznacza dla dziecka pewność miłości. Jednocześnie na miłość matki dziecko nie ma wpływu, nie może jej zdobyć (Fromm 1971: 80; Fromm 1999j:48), ale nie można jej też utracić grzesząc (Fromm 1997:221), jest jak łaska - gdy istnieje jest błogosławieństwem, ale nie można jej stworzyć (Fromm 1996b:59). Jak powiada Fromm: *jej obecność daje ukochanej osobie poczucie błogości, brak wytwarza uczucie zagubienia i krańcowej rozpacz* (Fromm 1971:79).

Z tej cechy macierzyńskiej miłości wypływa także idea równości – matka kocha swe dzieci, dlatego że są jej dziećmi, *nie dlatego, że są «dobre», posłuszne czy że spełniają jej życzenia i rozkazy* (Fromm 1971:79; 1999:22). Ostatecznie zaś matka rozciąga swą bezwarunkową miłość także na dzieci innych, gdyż wszyscy ludzie są dziećmi Matki Ziemi, wszyscy są równi. Rodzi to uczucie powszechnego braterstwa i atmosferę swobody (Fromm 1999:17n; 1999a:92; 1997:221; 1977:199).

Miłość matki jest wszechopiekunczą, matka troszczy się o swe dzieci, o ich potrzeby materialne. Ta matczyna troska o dobrobyt dziecka została przeniesiona na całą kulturę matrycentryczną.

Oznaczało to staranie o zaspokojenie wszystkich cielesnych potrzeb jej członków, troskę o ich szczęśliwość doczesną. Cechą tej kultury jest więc gospodarka nakierowana na zaspokojenie konkretnych doczesnych potrzeb, wiąże się z tym swoisty materializm (Fromm 1999j:32,37,43).

Generalnie miłość matczyzna jest źródłem wszelkich humanitarnych uczuć, troski o innych, odpowiedzialności, altruizmu (Fromm 1999:17; 1999j:54; 1999g:86; 1999a:92). Jest litością i miłosierdziem (Fromm 1997:221).

Pewność matczynej miłości, której towarzyszy pewność zaspokojenia wszelkich potrzeb daje w rezultacie nastrój spokoju, pogodnego zadowolenia. Konsekwencją tego była stabilność kultury matrycentrycznej. Była ona zarazem bezpieczna i pasywna. Cechowało ją bierne podporządkowanie tradycji, autorytetowi matki i naturze (Fromm 1999j:33; 1977:198). Przykładem mogą być tu kultury miejskie doliny Indusu: Harappa i Mohendžo Daro (szczyt ok. 2500 p.n.e.), które cechowały się zadziwiająco stagnacją. Na przestrzeni tysiącletnich dziejów cywilizacji Harappy nie zauważono żadnej zmiany, żadnej innowacji (Eliade 1997:I, 82nn).

Wyższość kobiety wyżywała w tej kulturze przede wszystkim z jej tajemniczej zdolności rodzenia, którą dzieliła ona z naturą – drugim wielkim przedmiotem czci (Fromm 1999b:60). Zrodzenie ustanawiało więzi krwi, które stanowiły zasadnicze więzi spajające społeczeństwo.

Te naturalne więzy sięgały poza grób. Bardzo rozwinięty był w tej religii kult przodków (Fromm 1999j:31). Człowiek stanowił bowiem ogniwo w przekazie krwi, oraz tradycji, był elementem pewnej organicznej całości, której korzenie nikną w mrokach dziejów. Jest to więc kultura skierowana na przeszłość (Fromm 1999j: 32).

Władza matki była zatem oparta na obyczaju, tradycji, co się wiązało z szacunkiem dla przodków. Władza ta zasadniczo cechowała się pobłażliwością. Jedynym wyjątkiem były przestępstwa przeciw zasadzie krwi. Wtedy zemsta była nadzwyczaj okrutna, bezlitosna, nieproporcjonalna do zbrodni. Kara była czymś instyn-

ktownym. Żona zabijająca męża nie popełnia tak wielkiej zbrodni jak syn godzący w matkę, czy brat uderzający w brata. Są oni bowiem związani krwią, żona zaś z mężem nie (Fromm 1999j:34; 1977:197).

Poza tym, krzywda wyrządzona bliźniemu była uznawana za jeden z najwyższych grzechów (Fromm 1999j:38,54). Kontrola społeczna jednak była słabo rozwinięta, postępowanie cechowała spontaniczność, dążenie do uprzyjemniania sobie życia. Przymus nie był więc zasadą organizującą, ale była nią raczej miłość do matki i braci wynikająca z naturalnych więzów (Fromm 1999j:38).

Kolejną cechą kultury matrycentrycznej jest wspólnotowość, by nie rzec kolektywizm. Prowadzi ona do tłumienia indywidualności, osobowości członków na rzecz społeczności i ustalonych tradycji. Rodzi to w następstwie silną tendencję konserwatywną. Dewizą jest: *świat który istnieje, jest najlepszym z możliwych*. Towarzyszył temu niewielki rozwój własności prywatnej, która sprowadzała się wówczas właściwie do własności osobistej (Fromm 1999j:38).

Kultura matrycentryczna afirmowała naturę, płodność i życie (Fromm 1999j:33). Odzwierciedla się to zwłaszcza w stosunku do seksualności. Kultura matrycentryczna afirmowała seksualność, jako źródło naturalnej przyjemności, sposób zwiększania radości życia i intensywności jego przeżywania, jego szczęśliwości, pogody. Moralność nie nakładała na seksualność jakiś szczególnych zakazów (poza tabu stosunków seksualnych w trakcie menstruacji). Panowała generalnie względna swoboda w tej dziedzinie. W niektórych plemionach, które do dziś zachowały znaczne ślady tego porządku (matrylokalność, matrylinearność), a które badał Malinowski panuje pełna swoboda kontaktów seksualnych przed ślubem (dzieci, które by się wtedy poczęły są wychowywane i tak przez brata dziewczyny). Potem zawierane jest monogamiczne małżeństwo, w ramach którego przestrzega się już wierności. Wynika ona jednak bardziej z wzajemnej miłości niż z nakazów. W wypadku, gdy miłość wygaśnie, małżonkowie po prostu rozstają się i zawierają nowy związek (Fromm 1999j:43n).

Kultura matriarchalna wiąże się z określoną formą gospodarki – oparta jest głównie na mało stechnicyzowanym rolnictwie. Życie ludzi zależało więc bardziej od natury niż od ludzkich zabiegów, zwłaszcza, gdy procesy wzrostu roślin nie były jeszcze dobrze rozpoznane i jawiły się, podobnie jak kobieca płodność jako zjawiska cudowne. Mała rola techniki sprawia, że główną rolę pełniła w gospodarce żywa siła robocza – co dodatkowo umacniało pozycję kobiety-rodzicielki (Fromm 1999b:59). Relacja neolitycznych (a także późniejszych) chłopów do przyrody nie miała nic wspólnego z zaborczą wrogością (zdobywaniem ziemi, czynieniem jej sobie poddanej), w istocie była oparta na współpracy (Fromm 1997: 222).

Fromm za Bachofenem podkreśla, że kompleks matriarchalny (i jak zobaczymy także patriarchalny) posiada nie tylko takie pozytywne strony jak afirmacja życia, wolności i równości, ale także strony negatywne. Występujące w tym kompleksie przywiązanie do przyrody, gleby, więzi krwi kępują rozwój człowieka, zwłaszcza jego duchowości (Fromm 1996b:58,68). Cechą negatywną tej kultury jest także instynktowna irracjonalność (Fromm 1999:18).

Podstawą kultury i religii patrycentrycznej jest postać ojca i zasadnicze cechy jego relacji z dziećmi (Fromm 1999j:46; 1996b:58; 1971:79).

Miłość ojcowska w przeciwieństwie do macierzyńskiej cechuje się warunkowością. Ojciec najbardziej kocha to dziecko, a ściślej tego syna, który najbardziej spełnia jego oczekiwania, który jest najbardziej do niego podobny, który okaże się zdolny do przejęcia jego dziedzictwa i przedłużenia rodu (Fromm 1999j:47; 1996b: 59,64; 1997:221; 1971:79). Posiada to dalsze konsekwencje: otóż na miłość ojca można było zasłużyć, relację z ojcem można kontrolować. Utraciwszy ojcowską miłość można ją odzyskać poprzez ponowne podporządkowanie się jego władzy (Fromm 1997:222). Ze strony ojca płyną dwojakiego rodzaju wymagania i oczekiwania: z jednej strony, ojciec oczekuje od syna posłuszeństwa, naśladownictwa i służby, z drugiej strony pragnie też, aby dziecko dojrzało, aby wzięło odpowiedzialność, i samo zaczęło tworzyć, budować, pracować (Fromm 1996b:59).

Rodziło to afirmację odwagi, indywidualnego wysiłku. Podporządkowanie ojcu sprzyjało więc osobistej aktywności, rozwojowi, dynamizmowi. Stąd idea postępu odzwierciedla męską zasadę.

Skoro miłość ojcowska jest warunkowa, oznacza to, że wprowadza rozróżnienie wśród dzieci. Dzieci zaczynają zabiegać o miłość ojca. Rodzi to dwa istotne dla patriarchy elementy: ducha rywalizacji oraz hierarchii (Fromm 1999j:49).

Warunkowość miłości pociąga za sobą dwa istotne skutki psychologiczne: po pierwsze utratę poczucia bezpieczeństwa typowego dla relacji z matką. Z drugiej strony intensyfikuje się rola sumienia – człowiek stara się żyć tak, aby wypełniać swe obowiązki. Starania te nie sięgają jednak ideału, co rodzi typowe dla kompleksu patriarchalnego poczucie winy, towarzyszące ludziom w patriarchalnych strukturach społecznych (Fromm 1999j:44,48).

Kulturę patrycentryczną ujmuje Fromm jako swoiste przezwyciężenie kultury matrycentrycznej. Skoro władza matki była pierwotniejszą, późniejszy kompleks musiał jej przeciwstawić własny system wartości (Fromm 1999b:60). Tym, co mężczyzna mógł przeciwstawić tajemniczej biologicznej kreatywności kobiety, jest siła, w tym siła jego umysłu, twórczość jego ducha, która w porównaniu z kobiecą płodnością jawi się jako sztuczna. W gospodarce coraz większą rolę zaczynają odgrywać narzędzia, rzemiosło, sztuczna wytwórczość (Fromm 1999b:61). Wytwarzanie dóbr materialnych przestaje już być podporządkowane w pierwszym rzędzie zaspakajaniu potrzeb, pojawia się dążność do bogactwa jako cel samoistny. Stanowi ono bowiem manifestację i źródło siły męczyzny, dowód jego kreatywności. Towarzyszy temu rywalizacja i egoizm między mężczyznami, nie zważanie na potrzeby innych, gdyż ideałem jest tutaj samodzielność, zdolność zaspakajania swych potrzeb samemu (Fromm 1999j:33).

Szanuje się więc odwagę, zdolność do wychodzenia poza ustalone granice, dokonywanie rzeczy nowych. O ile dla religii matriarchalnej charakterystyczny był intensywny kult zmarłych przodków, jako wyraz wiary w trwanie życia, w odwieczne prawo przyrody – odrodzenia, to dla religii patriarchalnej charakterystyczny jest kult bohaterów, wodzów, jednostek wybitnych. Cechą chara-

kterystyczną zarówno bohatera jak i świętego jest to, że w pewnym momencie są oni zdolni do opuszczenia wszystkiego co dotąd posiadali i do wytrwałego dążenia do celu mimo pojawiających się trudności czy cierpień. Przedmiotem kultu stają się zatem postacie przejawiające heroiczną cnotę, przy czym naturalnie w różnych kulturach cnoty te będą inne, ale Odyseusz, Budda, Mojżesz mają z sobą to wspólnego, że w pewnym momencie porzucają wszystko i wytrwale dążą naprzód przeciwstawiając się ryzyku (Fromm 1997:173).

Jak mówiliśmy, kulturę tę cechowała rywalizacja. Rezultatem walki jest pewien porządek, w którym każdy wobec siły uznaje wyższość pewnych ludzi i siłą wymusza posłuszeństwo innych, słabszych (Fromm 1999j:43). Każdy jest czymś tyranem i każdy jest czymś niewolnikiem. Zasada ta rozciąga się na życie domowe i prowadzi do ujarznienia kobiety i dzieci zwłaszcza u mężczyzn o najniższej pozycji, którzy nie mieli już władzy nad innymi mężczyznami. Więź krwi zostaje zastąpiona przez polityczną lojalność wobec silniejszego, posłuszeństwo władzy wodzowskiej i ustanowionemu prawu jako zasadom organizującym. Kultura ta poprzez afirmację dokonań niezwykłych, łamiących zastane zasady jest także zwrócona bardziej na przyszłość niż na przeszłość (Fromm 1999j:32).

Inaczej niż w matriarchacie, w kulturze patrycentrycznej władza jest oparta na uznaniu reguł, za którymi stoi siła, a nie na poszanowaniu więzów krwi i miłości. Mamy więc tutaj racjonalność oraz przymus jako podstawę systemu prawnego. Dąży się do proporcjonalności kary do zbrodni (Fromm 1999j:34).

Kulturę patriarchalną cechuje też zupełnie inny niż w matriarchacie stosunek do seksualności. Patriarchat głosi prymat ducha nad ciałem. Rozwój ducha wymaga wolności względem ciała, jego zachcianek a wolność względem ciała wymaga jako warunku dyscypliny. Od najdawniejszych już czasów odkryto, że skutecznym środkiem wzmoczenia przeżyć i mocy duchowych jest asceza, w tym również wstrzeźliwość seksualna. Zazwyczaj była to wstrzeźliwość okresowa i dotyczyła wirtuozów religijnych. W kulturze patriarchalnej jednak asceza zaczyna się upowszechniać w całym systemie moralnym (Fromm 1999g:89). Małżeń-

stwo jest tu również monogamiczne, ale z innych względów, rozumiane jest bowiem jako stosunek własnościowy - mąż jest właścicielem żony albo żon. Jest też inwestycją na przyszłość. Współżycie seksualne ma więc przede wszystkim zapewnić potomstwo (Fromm 1999j:44,47).

Towarzyszy temu naturalnie cały system zakazów moralnych dotyczących seksualności, które pierwotnie miały chronić własność mężczyzny, której przedmiotem była kobieta (Fromm 1999g:88). Wobec wartości duchowych przyjemność cielesna schodzi na plan dalszy, a nawet w skrajnych przypadkach jest poniżana (purytanie). Ta restrykcyjna polityka w stosunku do seksualności jest bardzo funkcjonalna dla patrycentrycznego porządku społecznego, którego jedną z podstawowych cech jest hierarchiczność, oparcie na przemocy i posłuszeństwie (Fromm 1999j:44). Obłożenie bowiem zakazami tak silnego popędu, jakim jest popęd seksualny, musi prowadzić do częstszych lub rzadszych, lecz raczej nieuchronnych przypadków naruszania tych zakazów. Gdy zakazy te zostały zinternalizowane, pojawia się w następstwie poczucie winy. Są z tego dwa zasadnicze wyjścia: albo ponowne podporządkowanie władzy, albo uznanie własnej nieuleczalnej nędzy. Oba te wyjścia są naturalnie korzystne dla władzy. Ktoś kto czuje się winnym, nie pomyśli o buncie. Aktywność seksualna tymczasem, gdy łączy się z poczuciem winy przestaje dostarczać przyjemności, staje się sposobem odreagowania tego poczucia. Wpadamy więc w błędne koło. Zakaz – wykroczenie – poczucie winy – konieczność odreagowania – ponowne wykroczenie etc. Towarzyszy temu naturalnie upadek kultury pożycia seksualnego, które sprowadza się do *erectio, penetratio, ejaculatio*. Akt seksualny jako kompulsywne odreagowanie napięcia staje się z konieczności coraz krótszy, przez co nie może dostarczać żadnej przyjemności kobiecie, której droga do rozkoszy jest dłuższa. Sama ulga płynąca z odreagowania też nie może być nazwana właściwą rozkoszą seksualną. A zatem seksualność nie jest źródłem radości i szczęścia dla nikogo, często natomiast bywa środkiem przemocy, odreagowania. To dodatkowo zabezpiecza hierarchię: otóż, jak mówiliśmy, przyjemność seksualna jest najłatwiej dostępnym źródłem uszczęśliwienia człowieka. Tymczasem gdy ktoś jest szczęśliwy w jednej sferze życia, pragnie być także szczęśliwy w innych. Ktoś taki nie będzie chciał pozo-

stawać na swoim, np. niskim miejscu w hierarchii, będzie dążył do podwyższenia swej pozycji, co nie jest korzystne dla władzy. Kto czuje się winny, własne cierpienie będzie tłumaczył karą za grzechy a nie wadliwym systemem społecznym (Fromm 1999j:44).

Patriarchalizm więc generalnie afirmuje postęp, osiągnięcia indywidualne, sprzyja rozwojowi jednostki, wyzwala ją z przytłaczających więzów krwi i klanu. Poszukuje nowych lepszych światów, nowych rozwiązań, nawet kosztem obecnych przykrości i ofiar. Hasłem jego mogłoby więc być: *Postęp wymaga ofiar*.

Tak jak kultura matrycentryczna, tak patrycentryczna posiada pozytywne i negatywne aspekty. Do pozytywów zalicza Fromm zasadę rozumu, nauki, cywilizacji, rozwoju duchowego, dyscypliny, sumienia oraz indywidualizmu, zaś do negatywów hierarchię, ucisk, nierówność, nieludzkie traktowanie, podporządkowanie (Fromm 1996b:59).

Choć kultura patrycentryczna od czasu najazdu aryjskiego stała się dominującą formą organizacji życia społecznego oraz duchowego w cywilizacjach śródziemnomorskich, to jednak elementy matriarchalne nie znikły całkowicie. Wynika to z tego, że w każdym człowieku tkwi głęboko potrzeba zarówno matki, jak i ojca. Potrzeba ta, mimo oporów przejawiała się także w kulturze. Wyraża ją także odmienny charakter miłości Boga zabarwionej przez każdy z tych aspektów.

W kulturze matrycentrycznej główną boginią była Bogini Matka, Wielka Bogini czy Wielka Macierz. Specyficzna relacja między wiernymi a tymi boginiami przetrwała jednak upadek tych ostatnich i może występować również w stosunku do męskiego Boga. Więż taka charakteryzować się będzie dziecięcym oddaniem Bogu, całkowitym zdaniem na Jego łaskę. Przekonaniem, że wszystko zależy od Niego i tylko od Niego. Jak powiada Fromm w *matriarchalnym aspekcie religii kocham Boga jak wszechobejmującą matkę. Wierzę w jej miłość, w to, iż mimo, że jestem biedny i słaby, mimo że zgrzeszyłem, będzie mnie kochać, nie będzie wolala nade mnie żadnego spośród swoich dzieci; cokolwiek się ze mną stanie, pośpieszy mi z pomocą, ocali mnie i przebaczy* (Fromm 1971:81).

Łaska będzie tu kluczowym terminem oznaczającym relację Boga do człowieka. Ten zaś musi wierzyć w łaskę, a w związku z tym stać się małym i bezbronnym, gdyż żadne dobre uczynki nie mogą sprawić, aby Bóg go kochał (Fromm 1971:80).

Odwrotnie, imieniem boskiej miłości w aspekcie patriarchalnym jest sprawiedliwość. Człowiek kocha Boga jak ojca; zakłada, że choć jest surowy, choć karze i nagradza, to czyni to zgodnie z pewnymi zasadami, przykazaniami, sprawiedliwie karze za zło a nagradza dobro (Fromm 1971:81).

Fazy rozwoju monoteizmu

Fromm wyróżnia zasadniczo trzy fazy rozwoju monoteizmu.

Pierwsza faza charakteryzuje się daleko posuniętym antropomorfizmem. Typowymi przykładami tej formy są starsze fragmenty Biblii hebrajskiej, np. „drugi”, jahwistyczny opis stworzenia.

Bóg jawi się tutaj jako istota potężna, ale działająca arbitralnie. Przypomina despotycznego władcę patriarchalnego klanu (Fromm 2000b:76), na wzór orientalnego króla królów. Stworzył człowieka niejako kierowany zachcianką, uważa go za swoją własność, którą może dowolnie rozporządzać, w tym i zniszczyć go. Jest zazdrosny, wypędza człowieka z raju, ażeby ten zjadłszy z drzewa poznania dobra i zła nie mógł sam stać się Bogiem. Ten sam arbitralny Bóg *postanawia wygubić rodzaj ludzki przez zesłanie potopu, ponieważ nikt z ludzi nie zadowala go z wyjątkiem ulubionego syna, Noego; jest to faza, w której Bóg żąda od Abrahama, ażeby zabił swojego jedyne ukochanego syna Izaaka, by przez ten akt krańcowego posłuszeństwa wykazał swą miłość do Boga* (Fromm 1971:82).

Można powiedzieć, że w tej fazie rozwoju religii patriarchalnej Bóg uosabia raczej negatywne jej cechy niż pozytywne.

Nowa faza w rozwoju religii rozpoczyna się, zdaniem Fromma, z momentem zawarcia przez Boga z Noem przymierza, w którym przyrzeka, że nigdy już nie wygubi rodzaju ludzkiego. Bóg zaczyna uosabiać zasadę prawa, którym sam jest związany, a zatem także racjonalności. Bóg zaczyna uosabiać zasadę sprawiedliwości,

nie tylko siły. Uwidacznia się to także, gdy musi ustąpić wobec żądania Abrahama, który domaga się, aby w imię sprawiedliwości oszczędził Sodomę, jeżeli znajdzie się w niej choćby dziesięciu sprawiedliwych (Fromm 1971:82).

Rozwój ten, zdaniem Fromma, podąża dalej, prowadzi do tego, że Bóg już przestaje być pojmowany jako sprawiedliwy ojciec (a więc antropomorficznie), ale jako symbol sprawiedliwości, prawdy, miłości. Bóg nie jest rzeczą, a Fromm stwierdza nawet, że Bóg przestaje być osobą: *Bóg nie może mieć imienia. Imię zawsze określa rzecz lub osobę, coś ograniczonego, skończonego. Jak Bóg może mieć imię, jeżeli nie jest ani osobą, ani rzeczą?* (Fromm 1971:82).

Kluczowym momentem w tej przemianie jest objawienie boskiego „imienia” Mojżeszowi. Owo „imię”, którego sens Fromm oddaje przez sformułowanie *imię moje jest bezimienne* podobnie jak Mojżeszowe zakazy czynienia wizerunków Boga, wymawiania jego imienia nadaremnie, a ostatecznie nawet zakaz wymawiania go w ogóle mają uwolnić człowieka od myśli, że *Bóg jest ojcem, że jest osobą* (Fromm 1971:83).

Tak więc szczytem rozwoju religii monoteistycznej jest, zdaniem Fromma, teologia negatywna, która opiera się na zasadzie, iż *Bogu nie wolno przyznawać jakiegokolwiek nawet pozytywnego atrybutu. Mówienie o Bogu, że jest mądry, potężny, dobry — znowu wiąże się z pojęciem, że jest on osobą; wszystko, co mogę zrobić, to powiedzieć, czym Bóg nie jest, mogę ustalić negatywne atrybuty, mogę zakładać, że nie jest ograniczony, nie jest niedobry, nie jest niesprawiedliwy. Im lepiej wiem, czym Bóg nie jest, tym moja wiedza o Bogu jest większa* (Fromm 1971:83; por. 1997: 92). Znowu widzimy tu pełną zgodność z teologicznymi poglądami Herberta Spencera, które kształtowały myślenia Fromma na studiach. Spencer podkreślał, że wraz z rozwojem religii następuje stopniowa deantropomorfizacja pojęcia Absolutu, *Stwórczej Mocy*, której przestaje się przypisywać jakiegokolwiek ludzkie cechy, poczynając od niższych (mściwość, okrucieństwo, gniew etc.), a skończywszy na wyższych (miłowanie, chcenie czegoś, generalnie osobowy sposób bycia) (Spencer 1896 §658:166-169; §660:171-175).

Drugim nurtem, który również osiągnął ten szczyt pojmowania Boga, jest mistycyzm, czyli poznanie Boga przez akt miłości – zdaniem Fromma jest to logiczna konsekwencja teologii negatywnej, a także jedyne możliwe poznanie Boga. Szczególnie Mistrz Eckhart wydaje się mu postacią godną zainteresowania, ze względu na swe częste odwołania do Majmonidesa – jednego z głównych przedstawicieli negatywnej teologii w ramach judaizmu (Fromm 1999d).

Ujmując ten problem bardziej abstrakcyjnie, najczystsza idea religijną jest idea JEDNOŚCI, regulująca zasady poznania i doświadczenia siebie. Idea ta wykształciła się w wyniku dwojakiej potrzeby: poznawczej i etycznej.

Otóż, zdaniem Fromma, człowiek w pewnym momencie swego rozwoju, gdy zerwał już najpierwotniejsze więzi z ziemią i plemieniem, uświadomił sobie siebie samego jako byt indywidualny skonfrontowany z całą wielością zjawisk go otaczających, które jednakowoż nim nie były, były «nie-Ja», stały w opozycji do niego. *W konsekwencji rozwinęła się logiczna potrzeba, mianowicie by rozróżnić zjawiskowy świat, świat wielości od innej zasady, która stoi w opozycji do zjawiskowego świata, zasady jedności, albo Nie-rzeczy, w tym celu, aby nie być przygniety przez zwodniczy pozór wielorakości rzeczy* (Fromm 1999d).

Z drugiej strony, na tym etapie dotychczas obowiązujące plebienne normy przestały wystarczać, aby pozwolić człowiekowi ostać się wobec wielości i różnorodności budzących się w nim pragnień i żądz. *Człowiek został przygniety przez wielość swych pragnień i życzeń; im więcej przedmiotów stwarzał, tym więcej pragnień było budzonych; stałby się bezsilną więzką pragnień, gdyby nie mógł zbudować idei Jedności w sobie, doświadczenia siebie jako podmiotu pragnień i działań, sformułować pojęcie siebie lub Ja* (Fromm 1999d).

Ten etap rozwoju religii został osiągnięty także w myśli Wschodniej. We wczesnych partiach Upaniszad idea Jedności została wyrażona poprzez parę pojęć – Brahman (zasada jednocząca doświadczenie zewnętrzne) i Atman (zasada integrująca przeżywa-

nie siebie samego). W buddyzmie idea ta uzyskała postać tzw. *pu-stki*, czyli w istocie niczego (no-thing). Buddyzm zen większość swych wysiłków skupia właśnie na oczyszczeniu umysłu z tych fałszywych wyobrażeń. Podobnie w taoizmie, Tao jest określone w pierwszych wersach *Tao te cing* jako to, czego nie można określić ani nazwać żadną sensowną nazwą, jako *Nienazwane* (dào kě dào, fēi ch áng dào).

Ideę tę odnajduje w Zachodnim mistycyzmie (Plotyn, Boecjusz, Dionizy, także u Rumiego, słynnego perskiego mistyka sufickiego) (Fromm 1999d).

Idea ta, wyrażona została w Starym Testamencie w zakazach sporządzania wizerunków, a zwłaszcza w zakazie wymawiania pozornego imienia Boga. Uległa jednak, zdaniem Fromma, zafałszowaniu w Zachodnim chrześcijaństwie, co było spowodowane jego społecznym zakorzenieniem. Idea Boga sprowadzona została do antropomorficznego wyobrażenia Króla-królów, który panuje nad wszystkimi panującymi (cesarzami, panami, papieżami). Generalnie antropomorfizm i idolizacja to największe niebezpieczeństwa dla monoteizmu, przeciw którym występowali od czasów ST prorocy, a później mistycy i różnego typu ruchy heretyckie (Fromm 1999d).

Warto tu zaznaczyć, że analogiczne były jego poglądy na możliwość poznania człowieka, jego duszy. W gruncie rzeczy delfickie *poznaj samego siebie* oznacza dla niego poznanie i przezwyciężenie złudzeń, co do własnej osoby. Człowiek jako istota na podobieństwo Boga, a zatem, tak jak i Bóg nieskończona nie może zostać spenetrowana i opisana jak rzecz. Można człowieka poznać tylko w akcie miłości. W rezultacie skłonny byłby Fromm mówić o psychologii negatywnej (Fromm 1974:93-94), z czym wiązał się jego negatywny stosunek do bardziej pozytywnych kierunków w psychoanalizie, takich jak np. psychologia ego (Fromm 1995a:31).

Religia industrialna i cybernetyczna

Dzięki szerokiemu ujęciu zjawiska religijności Fromm uchwycił i opisał w swej książce *Mieć czy być?* dwie nowe, nieuświadomione, acz praktykowane religie. Pierwszą z nich jest religia, którą nazwał *industrialną*.

Zdaniem Fromma, pierwszym krokiem dla wprowadzenia religii industrialnej była patriarchalizacja chrześcijaństwa dokonana przez Lutera. Protestantyzm wprowadził w Europie nową, czysto patriarchalną postać chrześcijaństwa. Bóg utracił cechy kochającego ojca, a stał się, zwłaszcza u Kalwina, tyranem, który wedle własnych zachcianek skazuje ludzi na wieczne potępienie lub, zupełnie niezależnie od zasług, na zbawienie. Najważniejsze jest jednak to, że rdzeniem nowej postawy religijnej było bezwarunkowe podporządkowanie się irracjonalnemu autorytetowi. Gdy człowiek raz został tak pogiębiony i sprowadzony do bezwartościowego służy łatwo mu było podporządkować się rynkowi i maszynierii, co jak się wydaje, stanowi istotę religii industrialnej według Fromma.

Jak w przypadku każdej religii, podstawą religii industrialnej jest określony typ charakteru społecznego. W omawianym przypadku z psychoanalitycznego punktu widzenia centrum jego wyznacza strach i podporządkowanie potężnemu patriarchalnemu autorytetowi, czemu towarzyszy trwanie w poczuciu winy wywołanym nieposłuszeństwem. Konsekwencją dominacji uczucia strachu jest rozluźnienie więzi międzyludzkiej solidarności. W sytuacji, gdy ważne jest jedynie przypodobanie i podporządkowanie się autorytetowi własny interes zaczyna dominować, inni jawią się jako rywale, co prowadzi do wzajemnego antagonizmu – konkurencji o ojcowską łaskę. Tak przedstawia się głęboka, charakterologiczna struktura religii industrialnej. W odniesieniu do typologii charakterów sformułowanej przez Fromma w *Man for Himself*, ludzi praktykujących tę religię możemy określić jako autorytarno-obsesyjno-ciulaczy typ charakteru. Dominował on w dziewiętnastym wieku. Charakteryzował się dużą wewnętrzną dyscypliną ukierunkowaną na zarabianie coraz to większej ilości pieniędzy (Fromm 1999c:59nn).

Fromm wskazuje sferę sacrum, rzeczy świętych dla wyznawców religii industrialnej. Są to *praca, własność, zysk, władza, chociaż nawet wśród naczelnych zasad wymienia się indywidualizm i ograniczoną wolność* (Fromm 1997:223).

Pod terminem religii industrialnej możemy w zasadzie odnieść, Weberowskiego „ducha kapitalizmu” (Weber 1994:36).

Również drugi opisany przez Fromma typ religii: religia cybernetyczna jest ściśle powiązana z określonym typem charakteru, mianowicie z *charakterem merkantylnym*. Człowiek o takim typie charakteru traktuje samego siebie jako towar, dostosowuje się zatem do aktualnych wymagań *ryнку osobowości*, nie posiadając własnego i trwałego *rdzenia* (w terminologii Reismana to charakter zewnętrzny-sterowny).

Sam opis tej religii nie jest niestety u Fromma zbyt klarowny, zauważa on zresztą, że religia ta, którą określa jako pogańską, sprawia duże trudności w opisaniu. Badacz nie może bowiem odwołać się do tego, co ludzie o religii sądzą w sposób uświadomiony (gdyż nie jest ona uświadamiana jako religia), nie może analizować oficjalnego credo tej religii ani jej struktur organizacyjnych. Może opierać się tylko na tym, *co ludzie robią (i czego nie robią)* (Fromm 1997: 231).

Bogiem religii cybernetycznej jest maszyna, nauka i technika. Człowiekowi, który sam postrzega siebie jako istotę pogrążoną *w stanie wielkiej realnej niemożności*, wydaje się, że służąc maszynie upodabnia się do swego bóstwa, zyskuje siłę i moc, że w połączeniu z nauką i techniką staje się wszechmocny.

Można więc powiedzieć, że przez religię cybernetyczną Fromm rozumie kult techniki, podporządkowanie swego życia technice, zafascynowanie technicznymi możliwościami przy zagubieniu zdolności emocjonalnej reakcji na świat. Ludzie nie rozwijają swych własnych możliwości, ale zadowolają się sztucznymi, dostarczonymi przez technikę, protezami. Sami stali się słabymi i przerażonymi możliwością utraty tego, co posiadają. Nie potrafią nawiązywać ze światem relacji bardziej emocjonalnych, w związku z czym pozostają w izolacji. Ludzie stali się w rezultacie niewolnikami maszyn.

Analizy obu typów religii przeprowadzone przez Fromma są niestety bardzo nieprecyzyjne, wymagałyby pogłębienia. Wskazują jednak nowe możliwości przed socjologią, które płyną z szerszego rozumienia religii.

AUTORYTETY RELIGIJNE A PROCES DEGENERACJI RUCHU RELIGIJNEGO

W pismach Ericha Fromma znajdujemy wiele fragmentów mówiących o degeneracji ruchów ideowych, którym towarzyszy przekształcanie idei w ideologię. Proces ten dotknął jego zdaniem zarówno pierwotne chrześcijaństwo jak i marksizm i psychoanalizę.

Pierwszym etapem, poprzedzającym powstanie ruchu ideowego jest naturalnie pojawienie się idei. A jednak nie wystarczy samo jej sformułowanie, gdyż wówczas idea pozostałaby tylko ideą, co najwyżej zmieniałaby inne idee. Zdaniem Fromma jest rzeczą niezwykle trudną, aby sama idea wywarła na człowieka wpływ i otworzyła mu oczy na prawdę (Fromm 1981:41). Przeciwdziałają temu takie energie, jak siła inercji, strach przed zbłądzeniem i strach przed samotnością, które skłaniają do konformizmu.

Stąd też nie wystarczy zdaniem autora *Prophets and Priests*, aby idea się pojawiła, musi jeszcze *pojawić się w ciele*. Fromm rozumie pod tym sformułowaniem konkretne urzeczywistnienie idei w życiu tego, który ją głosi: *Jeśli człowiek wyraża ideę pokory i sam jest pokorny wtedy ci, co go słuchają, zrozumieją czym jest pokora. Oni nie tylko będą rozumieć, ale także uwierzą, że mówi o rzeczywistości, a nie tylko wymawia słowa. Tak samo ma się prawda o wszystkich ideach, które człowiek, filozof czy religijny nauczyciel może próbować przekazać* (Fromm 1981:42). Ludzi takich, którzy jednocześnie ogłaszają idee (niekoniecznie nowe) i żyją nimi, określa jako *proroków*. Termin ten zaczerpnął ze Starego Testamentu, a prorocy izraelscy są dla niego wzorcowym przykładem tego typu autorytetu religijnego, choć obejmuje nim także wiele innych postaci, które pojawiły się w różnych kulturach, nie tylko żydowskiej. Zbliży się w tym do nauki Koranu, wedle którego do każdego narodu został wysłany prorok (Koran 13,8;35,25). *Wiele narodów miało swych proroków. Budda żył swym naucza-*

nim; Chrystus pojawił się w ciele; Sokrates umarł za swe idee; Spinoza żył nimi. I oni wszyscy głęboko zapisali się w ludzkiej rasie, właśnie dlatego, że ich idee zmanifestowały się w ciele każdego z nich (Fromm 1981:43; por. 2000b:51,111).

Jak wspomnieliśmy, najchętniej stosowaną przez Fromma ilustracją instytucji proroków są prorocy Starego Testamentu, na ich przykładzie analizuje poszczególne cechy tego typu autorytetu religijnego. Przede wszystkim prorokiem nie zostaje się dlatego, że odczuło się pragnienie zostania prorokiem. W religiach teistycznych rozpoczęcie misji formułowano w kategoriach powołania czy objawienia, jak powiada Amos: *Lew zaryczał, któż się nie lekka? Bóg powiedział, któż nie stanie się prorokiem?* Fromm przekłada zwrot *Bóg powiedział* na kategorie nieteistyczne i przez to obejmujące swym zakresem również Buddę, czy Sokratesa. Moment *powołania* rozumie jako chwilę ujżenia prawdy, jaką są nieuniknione alternatywy, wobec których staje każdy człowiek. *W chwili tej wybór stał się niewątpliwie wyraźny. Nie może być więcej wątpliwości. Nie może być więcej uników. A więc człowiek, który czuje się odpowiedzialny, nie ma wyboru, - staje się prorokiem, czy jest pastuchem owiec, hodowcą winnicy, czy rozwijającym i nauczającym idee* (Fromm 1981:43).

Przesłanie proroków generalnie sprowadza się do tego, że człowiek musi znaleźć odpowiedź na problem swej egzystencji, a tą odpowiedzią jest rozwój rozumu i miłości; prorocy nauczali również pokory i sprawiedliwości, które są nierozzerwalnie związane z miłością i rozumem (Fromm 1981:42).

Kolejną charakterystyczną cechą proroków jest to, że nie stowowali oni nigdy groźby czy siły, parafrazując słowa Soboru, prawda przesłania proroków narzucała się wyłącznie siłą samej prawdy (por. DWR:1) i osobistego przykładu. Prorok posługiwał się więc zawsze językiem odwołującym się do wyboru i wolności, wzywał ludzi do decyzji. Słuchacz stawiany był przed alternatywą – potraktować ostrzeżenie poważnie, czy pozostać głuchym i ślepy, skazując się na cierpienie (Fromm 1996a:41). Musiał, jako wolny człowiek rozważyć swą sytuację i ocenić możliwe z niej wyjścia i jako wolny człowiek podjąć decyzję (Fromm 1996a:76).

Co więcej, prorocy nie tylko nie stosowali przemocy (fizycznej i psychologicznej, nie odwoływali się do strachu), ale głosili swe przesłanie, nawet wówczas, gdy prowadziło to do ich uwięzienia, gdy spotykali się z ostracyzmem czy nawet zagrażała im bezpośrednio śmierć (Fromm 1981:42).

Ważną cechą proroków, która skłaniała ich do podjęcia misji była odpowiedzialność za innych. Jak pisze Fromm: *nie byli ludźmi, którzy się odsuwają i patrzą co się wydarzy. Odpowiadali (responded) na swych bliźnich, ponieważ czuli się odpowiedzialni (responsible). Co się wydarzało innym, zdarzało się im samym. Ludzkość nie była na zewnątrz, ale w nich samych* (Fromm 1981: 42) Prorocy czuli się odpowiedzialni za prawdę, którą dojrzeli, aby ją rozgłaszać, prawdę o alternatywach, z którymi każdy człowiek jest konfrontowany.

To przynależy właśnie zdaniem Fromma do istotnej funkcji proroka *pokazywać rzeczywistość, pokazywać alternatywy i protestować; jego funkcją jest krzyczeć głośno, budzić człowieka z jego zwyczajowego pólsnu* (Fromm 1981:43). Nie zajmowali się przepowiadaniem przyszłości, ale *przekazywali ludziom głos swego sumienia i «wewnętrznej wiedzy», ostrzegając ich przed zagrożeniami i ukazując możliwość ich uniknięcia* (Fromm 1996a:41).

Choć ostatecznie prorocy umierają, to jednak pozostaje po nich przesłanie, które jest akceptowane przez wielu ludzi, którym staje się bliskie, którzy starają się według niego żyć.

Jako, że prorocy pojawiają się tylko w pewnych, niezbyt częstych, momentach historii ludzkości, ich przesłanie bywa przejmowane przez kolejną grupę autorytetów religijnych, których Fromm określa jako kapłanów. Podobnie jak termin „prorocy”, zakres terminu „kapłani” jest szerszy od potocznego rozumienia. Dla Fromma kapłan to ktoś, kto wyzyskuje oryginalną ideę proroków dla własnych celów i planów, który nią zarządza (Fromm 1981:43), prezentuje, interpretuje, ale jednocześnie czyni z niej muzealny obiekt i jako taką strzeże (Fromm 1981:44). Kapłan to jednocześnie ktoś, kto włada i kontroluje ludzi przywiązanych do idei (Fromm 1981:43).

Autor eseju *Prophets and Priests* ujmuje rolę kapłanów jednostronnie negatywnie, co czyni jego typologię „prorok – kapłan” typologią dychotomiczną. Można nadto powiedzieć, że oba typy mają charakter typów idealnych, gdyż Fromm naturalnie nie twierdzi, że wszyscy kapłani pełnią tak negatywną rolę, ale większość, zwłaszcza ci, którzy sprawują władzę (Fromm 1981:44). Idea jest dla nich atrakcyjna dlatego, że jest popularna wśród ludzi, nad którymi chcą sprawować kontrolę.

Rodzi to jednak ważne konsekwencje dla samej idei – traci ona witalność i staje się formułą. Zarządzający ideą kapłani przykładają ogromną wagę do sformułowań, w jakich idea jest wyrażana. *Oczywiście sformułowanie staje się zawsze ważne po tym, jak umarło przeżycie (experience)* (Fromm 1981:43). Jednocześnie kładąc nacisk na poprawne sformułowanie, kapłani uzyskują ważny instrument kontrolowania ludzkich myśli. Mogą bowiem decydować, kto jest prawowiernym wyznawcą, a kto nie. Idea zatem staje się narzędziem do organizowania ludzi (Fromm 1981:43-44).

Gdy ludzie utracą już bezpośrednio doświadczenie idei, kapłani rozszerzają dalej swą władzę: *deklarują, że człowiek nie jest zdolny być przebudzonym i kierować własnym życiem, i że oni, kapłani, okazują łaskę lub nawet współczucie, kiedy spełniają funkcję kierowania ludźmi, którzy kiedy boją się wolności, pozwalają im na to sami* (Fromm 1981:43). *Podczas gdy idea ma na celu wyzwolenie i niepodległość człowieka, kapłani ogłosili tą czy inną drogą, że człowiek nie jest zdolny być wolnym, albo w ostateczności, nie mógłby jeszcze przez długi czas* (Fromm 1981:44).

Myśli Fromma wykazują w tym miejscu duże pokrewieństwo z koncepcją Dostojewskiego wyrażona w opowiadaniu *Wielki Inkwizytor* (Dostojewski 1995:I,342-362).

Pojawia się ważne pytanie: co sprawia, poza lękiem przed samą wolnością, że ludzie podążają za kapłanami. W pismach Fromma znajdujemy kilka wskazówek.

Po pierwsze, może się to wiązać z pokładaniem przesadnej wiary w dzieło proroków. Zjawisko to nazywa Fromm paradoksem nadziei, który wiąże się z nadziejami mesjańskimi. Jak pisze w li-

ście do Jana Strzeleckiego *Tu tkwi paradoks – Mesjasz może przyjść w każdej chwili, a jednocześnie nie można go zmusić do przyjścia. Tak właśnie działo się wciąż w historii – w pokoleniu po Jezusie, w czasach Marksa, w czasach Lenina – że ludzie wierzyli, iż «królestwo niebios jest blisko». Co robi człowiek, gdy zdaje sobie sprawę, że się mylił? Oczywiście większość ludzi obdarza wówczas zaufaniem kapłanów, którzy sami siebie mianują administratorami słów proroctwa. Inni wpadają w rozpacz* (Fromm 2000a).

Tak więc kapłani zwykli ogłaszać się za sukcesorów proroków. Zgłaszają ponadto roszczenia, by ludzie uznali, że kapłani żyją tak jak nauczają *choćby nawet dziecko może zobaczyć, że żyją dokładnie przeciwnie* (Fromm 1981:44). Większość ludzi jednak, którym, jak się wyraża Fromm, kapłani zmacili w głowach i którzy, wskutek tego mają wyprane mózgi tego nie dostrzega, a jeśli nawet dostrzeże, to tłumaczy sobie, *że jeśli kapłani żyją w splendorze, to czynią tak jako ofiarę, ponieważ mają reprezentować wielką ideę; lub jeśli zabijają okrutnie, to czynią tak kierowani rewolucyjną wiarą* (Fromm 1981:44).

Musimy w tym miejscu przypomnieć, że Fromm pod pojęciem kapłan umieszcza nie tylko funkcjonariuszy kościołów, ale także biurokracje partyjne, które przekształciły idee polityczne w narzędzie a nie w cel polityki, biurokracje akademickie, które kultywują idee na wzór muzealnych eksponatów, a także biurokrację, która opanowała ruch psychoanalityczny. Właśnie analizując ten ostatni przypadek czyni kilka istotnych uwag, które rzucają nam dodatkowe światło na proces degeneracji ruchu ideowego (religijnego, filozoficznego czy politycznego), czy jak on sam określa ten proces, *zbiurokratyzowania i wyalienowania myśli* (Fromm 1995a: 20).

W przypadku psychoanalizy, którą wielokrotnie określa jako ruch quasi-religijny (Fromm 1995a:9), a jej cel jako cel religijny (Fromm 2000b:51), szczególne znaczenie miał sposób doboru przez Freuda swych następców. Pozostaje kwestią otwartą, czy również w innych ruchach ideowych zachodzi zjawisko, które Fromm dostrzegł w psychoanalizie – przywódca dobiera sobie następców wśród osób nie tyle najzdolniejszych, najbardziej oryginalnych

nalnych, ale wśród najbardziej lojalnych (Fromm 1995a:16). Zjawisko takie może się wiązać nie tyle, jak sugeruje autor, z jakimiś cechami osobowości danego przywódcy, co z tym, że osoby zdolne, obdarzone talentem i przekonane o własnej wartości nie będą skłonne do podporządkowania się komuś innemu. Niezwykły autorytet charyzmatyczny, jakim zazwyczaj jest założyciel ruchu ideowego będzie skłaniał je do trzymania się na uboczu, aby nie utracić własnej niezależności. Prowadzi to do tego, że w bezpośrednim otoczeniu mistrza dominować będą osoby daleko ustępujące mu talentem i w związku z tym nie odczuwające oporów przy całkowitym podporządkowaniu się mu. Podobne zjawisko, jak się wydaje, miało miejsce w przypadku pierwotnego chrześcijaństwa, na co może wskazywać fakt, że największa indywidualność wśród apostołów, jaką był niewątpliwie Paweł, pojawiła się dopiero po śmierci Jezusa.

Wracając do ruchu psychoanalitycznego, po śmierci Freuda jego najbliżsi uczniowie zaprowadzili ścisłą kontrolę podczas, gdy pozostali pozwalali się kontrolować, a przynajmniej zapewniali na głos o swej ortodoksyjności. Dostrzegali w pierwotnej idei to, czego się po nich spodziewano, że będą dostrzegać, a na pozostałe kwestie nakładali swoistą autocenzurę (Fromm 1995a:17).

Jakie były mechanizmy skłaniające do tak dalece posuniętego konformizmu wobec organizacji, które to mechanizmy działają także w przypadku innych ruchów ideowych?

Po pierwsze wiąże się to z sytuacją samej idei, jako idei nowej. Naturalnie jako nowa i radykalna nie będzie wzbudzać masowego poparcia panujących dotąd autorytetów, których pozycja jest przez nią kwestionowana. *Wrogość otoczenia sprawiała, że psychoanalityk działający w pojedynkę nie czuł się bezpiecznie. Można więc zrozumieć, że szukał oparcia w przynależności do organizacji, co upewniało go, że nie jest osamotniony, że jest członkiem sekty toczącej walkę i że skrupulatne przestrzegane posłuszeństwo wobec organizacji sprawi, że będzie ona go chronić, kiedy już psychoanalityk zostanie przez nią należycie «namaszczone»* (Fromm 1995a:19).

Drugim powodem konformizmu jest stopień rozwoju samej idei. Zazwyczaj jej twórcy utrzymują, że rozwiązała ona ostatecznie problem ludzkiej egzystencji. Tymczasem w rzeczywistości daje tylko pewne odpowiedzi na istotne ludzkie pytania, a ściślej, co do pewnego aspektu ludzkiej sytuacji. Głosiciele idei więc, w swej gorliwości i profetycznym zaangażowaniu zwykli przypisywać jej dużo większą moc, niż ona pierwotnie posiadała. *Jeśli jakiś psychoanalityk zdawał sobie sprawę z fragmentaryczności własnej wiedzy – teoretycznej czy terapeutycznej – to musiał czuć się bardzo niepewnie w sytuacji, w której nawet to, co wie, jest ośmieszane i odrzucane. Czy wobec tego nie było czymś naturalnym, że podtrzymywał iluzję, jakoby Freud posiadał – w zasadzie – całą prawdę i wobec tego on sam, w magiczny sposób, jako członek organizacji, dzieli z Freudem tę właściwość?* (Fromm 1995a:20)

Może istnieć jednak także inny, doniosły czynnik socjologiczny powodujący przekształcenia charakteru, a nawet przemianę samej idei, mianowicie zmiana struktury społecznej wyznawców. Rolę takiego czynnika dostrzega Fromm w pierwotnym chrześcijaństwie, a także w ruchu, który obserwował osobiście – psychoanalizie. Przemianom dogmatu chrystologicznego poświęcił Fromm jedną z najwcześniejszych swych prac *Dogmat Chrystusa*.

Jego zdaniem właśnie czynnik społeczny odegrał kluczową rolę w przeobrażeniu początkowego adopcjonistycznego wyznania wiary w dogmat współistotności ogłoszony w trakcie Soboru Nicejskiego. Obraz ubogiego, niesprawiedliwie cierpiącego i zamordowanego Mesjasza, który został potem wywyższony do godności boskiej – adoptowany na Syna Bożego (por. BW Dz 10:38-40, por. też 1 Kor. 15:3-5) odpowiadał potrzebom psychicznym zrodzonym przez beznadziejną sytuację klas najniższych, z których pierwotne chrześcijaństwo rekrutowało swych członków. Gdy do gmin zaczęli przenikać członkowie klas średnich, a nawet wyższych, nie mogli oni zaakceptować obrazu wywyższonego człowieka z ludu (Am Haarec), którym to ludem pogardzali. Dla członka klas wyższych kluczowym pytaniem (jeśli już uwierzył w opowieść o zmartwychwstaniu) będzie: *kim* był ten człowiek. Pierwszym, który podjął taką refleksję z perspektywy klasy średniej, był sam Paweł z Tarsu,

faryzeusz, producent namiotów, którego ojciec najprawdopodobniej uzyskał obywatelstwo dzięki usługom, jakie świadczył szyjąc namioty dla armii rzymskiej. Refleksje te doprowadziły do odwrócenia pierwotnego credo i przeformułowania go tak, że teraz już nie tyle jeden z ludu doznaje wywyższenia wbrew przewidywaniom możliwych tego świata, ale jeden z możliwych (Syn Boży, od zawsze współlistotny Ojcu) zstępuje do ubogich i wyświadcza im łaskę. Teologów (poczynając od samego Pawła) niewiele interesuje ziemski Jezus, ale już tylko zmartwychwstały Pan. Towarzyszy temu stopniowy zanik oczekiwania i nadziei eschatologicznej na przemianę tego świata. To, co decydujące już się dokonało. Zbawienie jednocześnie stało się sprawą wewnętrzną. Świat zewnętrzny natomiast pozostał po staremu – zarówno cesarz, gospodarka, ubodzy i bogaci. Z socjologicznego punktu widzenia był to zwrot o 180 stopni: z ruchu uciskanych i ubogich stało się chrześcijaństwo Kościołem możliwych i panujących oraz ich posłusznych poddanych, dawniej było egalitarną i demokratyczną wspólnotą, teraz zaczynało w coraz większym stopniu odtwarzać hierarchię Imperium, od etycznego rygoryzmu nastąpiło przejście do, mówiąc brzydko, „dystrybucji sakramentów” (Fromm 1992:39-41).

Nowa chrystologia nie jest już wroga autorytetem, jak pierwotna, stawia Chrystusa jako jeszcze jeden (naturalnie o niebo bardziej przyjazny człowiekowi) autorytet. Oznacza to także przyjazne ustosunkowanie do pozostałych autorytetów – kapłanów, władców, etc. Jednocześnie zmienił się przedmiot agresji – w pierwotnym credo stanowiły go klasy wyższe z ich wyobrażeniem Boga – teraz winnymi okazali się poddani: koncepcja grzechu pierwotnego, obca judaizmowi wpoila to poczucie winy masom chrześcijańskim na dwa tysiąclecia. Skoro władców należało kochać, to nie było już na kogo zrzucić winy za swą beznadziejną sytuację, tylko na siebie samego. Koncepcja ta trwale umożliwiła podporządkowanie rządzonych rządzącym (Fromm 1992:41-44; 1996b:66).

Pojawiały się naturalnie co jakiś czas próby przywrócenia dawnego charakteru idei chrześcijańskich – rygorystycznej etyki, koncepcji wrogich państwu i oczekiwań eschatologicznych. Większość jednak zdecydowała inaczej.

Podobny proces nastąpił w wypadku psychoanalizy, tutaj jednak nie tyle zmieniła się pozycja klasowa zwolenników idei, co zmieniła się pozycja tej klasy, a wraz z nią jej charakter społeczny, co w istotny sposób wpłynęło na ideę. O ile z początkiem XX wieku mieszczaństwo było nosicielem idei radykalnych i postępowych, to cały szereg zmian cywilizacyjnych (jak automatyzacja, ograniczenie indywidualności, totalitaryzmy, groźba wojny nuklearnej i in.) sprawiło, że klasa średnia znalazła się w odwrocie ogarnięta różnorodnymi lękami. Ostrożność i defensywność stały się jej dominującymi cechami (Fromm 1995a:20). Doprowadziło to do rewizji w ramach ruchu psychoanalitycznego – idea utraciła swój radykalizm i bezkompromisowość. Jak powiada Fromm – uczniowie Freuda *wyprzedali tę aurę radykalizmu, która przed pierwszą wojną światową spowijała psychoanalizę, kiedy rzeczą śmiałą i rewolucyjną było demaskowanie hipokryzji seksualnej* (Fromm 1995a:15). Potem zaś psychoanalitycy wyrażający te same lęki, co ich pacjenci, zawierali z nimi niepisany układ, który czynił obie strony zadowolonymi (jedni otrzymywali tymczasową ulgę a drudzy gotówkę), sprowadzający terapię do wprowadzania drobnych korekt nie wymagających radykalnej przemiany charakteru (Fromm 1995a:10; 2000d:184-188).

Analogiczny proces, choć może nawet na większą skalę, dotknął koncepcji Marksa, która mając na celu emancypację człowieka z dławiących go ekonomicznych sił, stała się swym przeciwieństwem doprowadzona do totalitaryzmu (Fromm 1996b:270). W najlepszym wypadku, jak w zachodnich socjaldemokracjach, pozbawiono marksizm jego radykalizmu i dążono do jego pogodzenia z panującym powszechnie ustrojem kapitalistycznym. Nawet Stalin, mimo werbalnego opierania się na Marksie i Engelsie dążył do zbudowania w Rosji kapitalizmu państwowego (Fromm 2000d:193-200; 1997:238).

Wspomnianą wyżej dychotomiczną typologię autorytetów religijnych należy jeszcze uzupełnić o trzeci typ, który łączy pewne cechy zarówno kapłana jak i proroka. Podobnie jak kapłan (a w odróżnieniu od proroka) wchodzi on w bliskie i osobiste relacje z podopiecznym. Podobnie jednak jak prorok, a w przeciwień-

stwie do kapłana, celem jego jest rozwój człowieka a nie władza nad nim.

Typ ten możemy określić terminem „mistrz”, gdyż Fromm, choć sam mu takiej nazwy nie nadał, to przykład najbliższy temu typowi widział w mistrzu zen. Typ ten reprezentuje także, a raczej powinien reprezentować, według ujęcia Fromma, psychoanalityk w relacji do pacjenta. W obu tych sytuacjach niezbędny jest pewien autorytet, *przewodnictwo kogoś, kto sam przeszedł przez doświadczenie, którego ma doznać pod jego opieką pacjent (uczeń)* (Fromm 2000:174).

Mistrz powinien być nie tylko nauczycielem czy modelem dla podopiecznego, ale winna go z nim wiązać relacja oparta – mówiąc słowami Freuda – na miłości prawdy, a w związku z tym na szczerości wolnej od *wstydu czy oszustwa* (Fromm 2000:118). Zdaniem Fromma autorytet mistrza opiera się wyłącznie na jego osobistym doświadczeniu – uczeń wie, że mistrz wie to, czego on nie wie, a chce wiedzieć. Mistrz nie ogranicza ucznia, nie przyzywa go, ale o ile ten chce się uczyć, musi uznać autorytet (Fromm 2000:169). Uznanie to jest całkowicie wolne od irracjonalności, gdyż opiera się na kompetencjach mistrza a nie na irracjonalnych atrybutach władzy. Mistrz nie może niczego zrobić za ucznia, może tylko pełnić rolę przewodnika po obszarach, które sam przebył lub też rolę akuszerki (Fromm 2000:174).

Inną istotną cechą relacji między mistrzem a uczniem jest założona tymczasowość. W przeciwieństwie do kapłana, który dąży do tego, aby uzależnić od siebie „owieczki”, mistrz dąży do osiągnięcia przez ucznia stanu niezależności, czyli w gruncie rzeczy rozwiązania relacji mistrz-uczeń (Fromm 2000:174). Uczeń ma stać się swoim własnym mistrzem.

Mistrz nie posiada nad uczniem żadnej władzy, ten może w każdej chwili odejść i w gruncie rzeczy wszystkiego musi dokonać sam. Mistrz nie może wkraczać w życie ucznia, jego rola sprowadza się do pomocy płynącej z braterskiej miłości, jaką żywi do ucznia, miłości jednak wolnej od wszelkich sentymentów i świadomej tego, że nikt nie może zbawić drugiego człowieka (Fromm 2000:175-176).



Działanie doskonałe

„Kobieta w prawej dłoni trzymająca lustro, w lewej węgielnicę i cyrkiel. Lustro, w którym widzimy obrazy nie będące rzeczywistością, może być figurą naszego umysłu rodzącego przy pomocy naturalnych dyspozycji rozliczne idee rzeczy, jakich nie widzimy, lecz jakie można realizować dzięki sztuce wykorzystującej narzędzia materialne ...”

Cesare Ripa: Ikonologia, s. 246-247

DYCHOTOMICZNA TYPOLOGIA RELIGII JAKO NARZĘDZIE WARTOŚCIOWANIA

Przystąpimy teraz do analizy kluczowego elementu w koncepcji Fromma: podziału religii na autorytarne i humanistyczne. Poniższe zestawienie nie stanowi klasyfikacji, zgodnie którą poszczególne religie można zaliczać do jednej z dwóch klas, ale umiejscawia poszczególne tendencje religijne w odniesieniu do dwóch typów idealnych. W naukach społecznych koncepcja typu idealnego jako narzędzia poznawczego kojarzona jest przede wszystkim z Maxem Weberem. Typ idealny według niego jest konstrukcją myślową służącą przede wszystkim *pomiarowi i systematycznej charakterystyce* (Weber 1985:89). Nie występują one w rzeczywistości w ogóle, albo tylko sporadycznie stanowią jednak użyteczne narzędzie jako punkty odniesienia, *pojęcia graniczne, do których «przykłada» się rzeczywistość* (Weber 1985:83). Uzyskuje się je przez *jednostronne spotęgowanie jednego lub kilku punktów widzenia oraz przez złączenie w jednym wewnątrznie spójnym myślowym obrazie całego bogactwa rozproszonych (...) jednostkowych zjawisk* (Weber 1985:81).

Wynika z tego, że może żadna religia nie jest ani tak autorytarna jak to sugerowałaby poniżej przedstawiona typologia, podobnie jak żadna może nie okazać się tak humanistyczną jak to Fromm przedstawia. Typologia ta jest narzędziem, przy pomocy którego możemy oceniać religię jako mniej lub bardziej humanistyczną oraz mniej lub bardziej autorytarną, a także pozwala mówić o tendencjach bardziej autorytarnych czy humanistycznych w ramach poszczególnych religii.

Porównanie można sprowadzić do kilku problemów: 1. Charakter doświadczenia religijnego danego typu; 2. Przedmiot czci; 3. Rola człowieka; 4. Zalecany stosunek do przedmiotu czci; 5. Rozumienie grzechu; 6. Rozumienie wiary; 7. Typ autorytetu.

PREZENTACJA TYPOLOGII

Charakter doświadczenia religijnego

Konstytutywny element religii autorytarnej i doświadczenia religijnego jej właściwego stanowi podporządkowanie sile zewnętrznej względem człowieka (Fromm 2000b:69). Natomiast w religii humanistycznej podłożem doświadczenia religijnego [...] jest przeżycie jedności z Całością, która to jedność z kolei zasadza się na związku ze światem pojmowanym przez myśl i miłość (Fromm 2000b:71).

Przedmiot czci

W religii autorytarnej przedmiot czci jest panem i władcą człowieka, potęgą zupełnie od niego niezależną. Jeśli jest to religia teistyczna, to Bóg jest w niej symbolem władzy, potęgi, a często, jak u Kalwina przyjmuje wręcz rysy tyrańca, który arbitralnie (nie ograniczony ani przez miłość, ani przez sprawiedliwość, nie mówiąc już o jakichkolwiek ludzkich zabiegach) wyrokuje o człowieczych losach w wieczności (Fromm 2000b:70). Natomiast w religii humanistycznej, gdy jest to religia teistyczna, *Bóg jest w niej symbolem własnych mocy człowieka, tego, czym człowiek jest lub stać się może* (Fromm 2000b:72,83). Bóg taki reprezentuje rozum (również zawarty w obiektywnym prawie) i miłość, ale nie jest ich wyłącznym depozytariuszem. Jest dla człowieka partnerem w dialogu, co szczególnie wyraźnie uwidacznia się, np. w starotestamentalnym sporze między Abrahamem a Bogiem w sprawie Sodomy i Gomory. Bóg musi się liczyć ze swoim prawem i ze swoim słowem (Fromm 2000b:78).

Rola człowieka

W religii autorytarnej człowiek w porównaniu do Boga-Wszechpotęgi jest niczym robak, proch i zupełne nic. *Dokładnie w takim stopniu, w jakim bóstwo uznaje się za wszechmogące i wszechwiedzące, człowiek przedstawiany jest jako bezsilny i nieznaczący* (Fromm 2000b:69). Mówiąc ściślej, pomniejszanie człowieka jest środkiem wywyższania Boga, zupełnie jakby Bóg i czło-

wiek siedzieli na dwóch przeciwnych szalach wagi. Religia humanistyczna jest natomiast skoncentrowana wokół człowieka i jego sił rozwojowych. Jej stosunek do człowieka cechuje zatem optymizm, wiara w jego rozumność i w jego siły. Sam Bóg pragnie, aby człowiek kierował się własnym rozumem (Fromm 2000b:71) i taki człowiek jest Jego chwałą. Podstawową prawdą w takiej religii jest podobieństwo między Bogiem i człowiekiem. Bóg stanowi zatem dla człowieka wzór doskonałości, celem jest stopniowe zmniejszanie różnicy, nawet, jeśli ostateczne jej zatarcie jest nieosiągalne.

Zalecany stosunek do przedmiotu czci

Główną cnotą w tego rodzaju religii [autorytarnej] jest posłuszeństwo. Posłuszeństwo, cześć i szacunek nie wypływają z moralnych jakości przedmiotu czci, ale z podlegania jego władzy. Przedmiot czci domaga się posłuszeństwa z tego tylko powodu, że jest władcą. Jedynym ratunkiem dla człowieka jest absolutna uległość i podporządkowanie. Tylko jeśli uda mu się — poprzez całkowite podporządkowanie — zaskarbić sobie łaskę lub pomoc ze strony bóstwa, może czuć się silny (Fromm 2000b:69). Typową postawą w religii tego typu będzie postawa, którą Fromm określa jako masochistyczna (Fromm 1971:32). Dominującym zaś nastrojem będzie smutek i poczucie winy. W religii humanistycznej natomiast *człowiek musi rozwijać władzę swego rozumu, aby być w stanie pojąć siebie samego, swoje związki z innymi ludźmi oraz własne miejsce we wszechświecie. Musi być zdolny do dostrzeżenia prawdy, zarówno dotyczącej jego ograniczeń, jak i potencjalnych możliwości. Musi pielęgnować w sobie ziarno miłości do innych, jak również do samego siebie, oraz być zdolny do przeżywania solidarności ze wszystkimi żywymi istotami. Musi dysponować zasadami i normami, które poprowadzą go do tego celu.* Tak więc religie humanistyczne stawiają przed człowiekiem zadanie rozwoju jego sił, w przeciwieństwie do pogrążania się w coraz większej bezbronności (Fromm 2000b:71).

Rozumienie grzechu

W religii autorytarnej grzechem kardynalnym jest nieposłuszeństwo. I generalnie również grzech jest rozumiany jako nieposłuszeństwo, co uwidacznia się w biblijnej opowieści o grzechu pierwszych ludzi (Fromm 2000b:69,76-77). W koncepcji grzechu pierwotnego wyraża się przekonanie o wrodzonej i nieprzewidywalnej nędzy człowieka. Ratunkiem jest tylko ponowne pokorne podporządkowanie. Religia humanistyczna natomiast rozumie grzech przede wszystkim jako sprzeniewierzenie się samemu sobie, własnemu rozumowi przemawiającemu w sumieniu człowieka (Fromm 1997:193-196). Grzech pierwotny, to egzystencjalna sytuacja człowieka cechująca się wyobcowaniem z natury i brakiem twórczych i autentycznych więzi z innymi ludźmi, które to wyobcowanie można przezwyciężyć jedynie poprzez miłość (na poziomie uczuć i woli), poznanie (na poziomie rozumu) i tworzenie (na poziomie aktywności) (Fromm 1996a:46). Grzechem jest więc także życie bez miłości (Fromm 2000b:85) i życie bez prawdy, czyli życie w iluzji, co do siebie samego i świata.

Rozumienie wiary

Wiara w religii autorytarnej jest rozumiana jako uznanie jakiegoś twierdzenia mocą zaufania do jego autora. W humanistycznej, jest równoznaczna z *pewnością przekonania, wspartego na myślowym i uczuciowym doświadczeniu jednostki* (Fromm 2000b:71). W *Niech się stanie człowiek* Fromm rozróżnia ponadto wiarę racjonalną od irracjonalnej. Wiara irracjonalna jest *fantastycznym wierzaniem w kogoś lub w coś i zakorzeniona jest w podporządkowaniu się osobowemu lub nieosobowemu irracjonalnemu autorytetowi. W przeciwieństwie do niej wiara racjonalna jest niezachwianym przekonaniem opartym na produktywnej, intelektualnej i emocjonalnej aktywności*, ta ostatnia jest wiarą, która towarzyszy na przykład uczoneму w trakcie dochodzenia do swego odkrycia, matce wierzącej w szczęśliwy rozwój swego dziecka (Fromm 1999c:167). Myśl tę rozwija Fromm w swej pracy *Mieć czy być?* Zwraca tam uwagę, że wiara racjonalna wyraża wewnętrzną orientację, nastawienie. Zasadniczo ta dychotomia pokrywa się, jego

zdaniem z teologicznym przeciwstawieniem *fides quae creditur* oraz *fides qua creditur* (Fromm 1997:92).

Typ autorytetu

Określając antyhumanistyczny typ religii mianem *autorytarnych*, Fromm nie twierdzi, że wszelkie autorytety są złe i szkodliwe, zdecydowanie przeciwstawia się współczesnej tendencji, która chciałaby w imię autonomii w ogóle usunąć wszelkie autorytety z życia człowieka. Autor dokonuje tu istotnego rozróżnienia dwóch typów autorytetu: racjonalnego i irracjonalnego. Autorytet racjonalny posiada swe źródło w kompetencji, która umożliwia danej osobie realizowanie jej funkcji. Autorytet tego typu wolny jest od aury irracjonalnego i magicznego lęku, dopuszczalna jest krytyka takiego autorytetu, gdyż o ile jest on oparty na rzeczywistej kompetencji – jest na taką krytykę odporny. Autorytet racjonalny ze swej istoty ma charakter tymczasowy – trwa tak długo, jak długo konieczna jest kompetentna pomoc, przekaz wiedzy czy umiejętności. Jego sukcesem jest uczynienie z ucznia mistrza. Przeciwnie autorytet irracjonalny – jego celem jest trwanie relacji, gdyż jego źródłem jest władza nad ludźmi. Podstawowym instrumentem w utrzymaniu władzy jest wzbudzanie strachu. Naturalnie niedopuszczalna jest wszelka krytyka czy dyskusja z autorytetem – krytyka taka podważa bowiem jego podstawy: jest zaprzeczeniem posłuszeństwa i lęku (Fromm 1999c:16).

Dla religii humanistycznej właściwe będą autorytety racjonalne, a zatem takie typy religijnego autorytetu jak prorok czy mistrz. Natomiast religie autorytarne będą budowały swe zinstytucjonalizowane struktury opierając się na kapłanach, przedstawicielach biurokracji etc., pamiętajmy jednak, że terminy kapłan, prorok, mistrz, rozumiał Fromm funkcjonalnie a nie jurydycznie. Każdy kto działa jak kapłan jest kapłanem, każdy kto ogłasza profetyczne przesłanie i świadczy o nim własnym życiem jest prorokiem etc.

PROBLEMY ZWIĄZANE Z ZASTOSOWANIEM KONCEPCJI FROMMA JAKO NARZĘDZIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Problemy merytoryczne

Podstawowym ograniczeniem stosowalności koncepcji Ericha Fromma jako narzędzia, nie tylko teologii fundamentalnej czy teologii dialogu międzyreligijnego są pewne słabości merytoryczne jego koncepcji, na które postaramy się zwrócić uwagę. Niektóre jednak zarzuty wysuwane przeciw Frommowi, również ze strony pisarzy katolickich albo są bezzasadne, albo nie trafiają w samego Fromma – biorą się zatem z niewystarczającej znajomości jego pism przez krytyków. Kwestiami tymi zajmiemy się obecnie.

Wydaje się, że źródłem podstawowej słabości jest antropologia filozoficzna, na której Fromm bazuje. Jest ona statyczna, a przez to nieco oderwana od rzeczywistości. Zakłada się, że człowiek jest wolny i rozumny z natury, i z tego słusznego twierdzenia wyprowadza wniosek, że człowiek się wolnym i rozumnym rodzi. Nawet jeśli Fromm podkreśla, że narodziny są procesem, to proces ten dokonuje się u niego sam z siebie, w oderwaniu od relacji społecznych, konkretnych predyspozycji indywidualnych.

Jest to zniekształcenie typowe zwłaszcza dla antropologii uprawianej jako dziedzina filozofii. Filozofia często zajmuje się *człowiekiem jako takim*, abstrakcyjną *istotą człowieka*, która miałaby tkwić w każdej poszczególnej jednostce. Takie ujęcie niewiele ma wspólnego z realnymi ludźmi, z którymi liczyć się musi każdy praktyk, w tym każdy kto wypowiada sądy wartościujące nad religiami. Wprawdzie Fromm doskonale zdaje sobie sprawę, że *społeczeństwo i jednostka nie są czymś przeciwstawnym sobie. Społeczeństwo nie jest niczym niż żyjącymi konkretnymi jednostkami a jednostka może żyć tylko jako społeczna ludzka istota* (Fromm 1992d-e). Nie zawsze jednak udaje mu się wyciągnąć stosowne wnioski z tej oczywistej prawdy, a dotyczy to zwłaszcza jego teorii potrzeb.

Takie idealizujące ujęcie zapoznaje względną wartość tego, co jawi mu się jako autorytaryzm, heteronomia, magiczne wymiary autorytetu. Tymczasem czynniki te mogą odgrywać istotną i pozytywną rolę w dochodzeniu do wolności i realnej, a nie tylko formalnej autonomii. Dla przykładu - jak poucza nas Biblia – zanim Izrael stał się narodem wolnym, musiał przejść przez szkołę pustyni, której esencję w postaci Tory zabrał ze sobą do kraju mleka i miodu. Również Hegel w swej filozofii wolności zawartej choćby w *Zasadach filozofii prawa* zakłada, że zanim wolność zjednoczy się z naturą, ta ostatnia musi przejść przez bramę prawa i moralności. Ten drugi aspekt relacji między naturą ludzką a religią dużo bardziej realistycznie postrzegał Herbert Spencer (Spencer 1896a). Wychodził on z założenia, że istota ludzka nie jest nigdy od początku wolna i racjonalna, że na pewnych wstępnych etapach jej rozwoju niezbędne jest wdrożenie do karność i dyscypliny.

Aby uczynić z typologii Fromma narzędzie użyteczne, należałoby uwzględnić ten niuans, zrelatywizować jego koncepcje autorytaryzmu. Czy np. mistrz zen, który okłada swego ucznia trzcina jest typem autorytarnym? Dla samego Fromma jest to przykład autorytetu racjonalnego. Należałoby więc uwzględnić miejsce elementów autorytarnych w ramach całego systemu religijnego, ich funkcję oraz trwałość.

To zbyt toporne rozumienie autorytaryzmu w religii zaważyło negatywnie zwłaszcza na rozumieniu przez Fromma kapłaństwa i jego roli. I znowu, znacznie bardziej realistyczne ujęcie znajdujemy u Spencera. Choć dostrzega on, że częstokroć kapłani różnych religii stosując przymus (który należałoby określić jako duchowy) i wiele innych środków, które z naszego punktu widzenia jawią się jako niemoralne krępują rozwój społeczności i jednostek, to przecież dostrzega także cały szereg pozytywnych skutków tego przymusu na określonych stopniach rozwoju, a także w odniesieniu do określonych klas społecznych. Aby ludzie mogli dostrzec wartość takich frommowskich ideałów, jak wolność, rozum, miłość, twórczość trzeba było najpierw uzdolnić ich do życia wspólnotowego, poskromić nadmierne siły popędowe, nauczyć wytrwałości, poświęcania obecnych, niewielkich przyjemności na rzecz przy-

szłych znaczniejszych korzyści. Jest to jedna z najistotniejszych społecznych funkcji ascezy, która od pradawnych czasów towarzyszyła wielu obrzędom religijnym zwłaszcza inicjacom, którym poddawani byli młodzi ludzie wchodzący w życie społeczne. Dlatego też sam Spencer nie spieszy z generalnym potępieniem kapłaństwa jako takiego (wraz z typowymi dla niego środkami oddziaływania), potępia jedynie te hierarchie eklezjastyczne, dla których władza, posłuszeństwo były celami samymi w sobie, istotniejszymi nawet niż własne nakazy etyczne. Takimi były zwłaszcza kościoły panujące, które występowały przeciwko odszczepieńcom, których główną *zbrodnią* było pragnienie ściślejszego przestrzegania zasad płynących z ewangelii (Spencer 1896§646-651, s.140-149).

Warto więc skorygować koncepcję Fromma: nie tyle samo występowanie takich elementów autorytarnych jak przymus, władza, strach dowodzi tego, że jest to religia autorytarna, ale raczej ich miejsce w całości systemu religijnego. Religia nie musi być autorytarna, jeśli elementy te są z założenia i w praktyce podporządkowane celowi rozwoju wolności, miłości i rozumu człowieka, jeśli ich stosowanie jest ponadto ograniczone w czasie, z założenia zmierzające do samorozwiązania. Religia wtedy jest autorytarna, gdy elementy te służą wyłącznie podtrzymaniu władzy kapłanów, gdy nie zmierzają do większej samodzielności, rozumności człowieka, gdy są stosowane nie tylko na pewnym etapie rozwoju, ale rozwój ten krępują etc.

Koncepcji Fromma stawia się też zarzut nadmiernie szerokiego definiowania religii (np. Jan Szmyd 1967). Zarzut ten jest słuszny, jeśli interesuje nas uchwycenie osobliwości zjawiska religijnego, co jest konieczne, jeśli mamy uprawiać specjalistyczną naukę o religii (filozofię religii, psychologię religii, socjologię religii). W takim rozumieniu religii Fromm nie jest osamotniony. Zwłaszcza francuska szkoła socjologiczna z jej ojcem założycielem Emilem Durkheimem (autorem fundamentalnej pracy *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*) broniła właśnie takiego, funkcjonalistycznego ujęcia religii. Badacze ci, kwestionując potoczne rozumienie religii, znacznie rozszerzyli tę kate-

gorię, umieszczając w niej szereg zjawisk, które choć przybierają często podobne do religii formy – religiami w powszechnym rozumieniu nie są.

Rozumienie totemizmu przez Fromma wyraźnie nawiązuje do tej szkoły. Jak już wspomnieliśmy, Fromm dostrzega elementy religijne w faszyzmie i stalinizmie, a więc w systemach politycznych. Religijnym elementem w tych ruchach jest ideologia nacjonalistyczna oraz kult wodza. Przedmiotem czci w tych współczesnych formach totemizmu są naród i partia. Takie ujęcie jest jeszcze stosunkowo bliskie myśli Durkheima.

Konsekwencją przyjęcia szerokiego rozumienia religii jest jednak często pomieszenie: a) zjawisk religijnych, b) takich, w których religia działała jako czynnik warunkujący, c) takich, w których religia sama ulegała wpływowi czynników pozareligijnych, a także d) takich, które za jakkolwiek związane z religią uznać można tylko przy całkowitym pozbawieniu tej kategorii waloru użyteczności. Widać to zwłaszcza w przypadku ujęcia Durkheima, który za religię uważał każdy system wierzeń i obrzędów dotyczących rzeczy sakralnych (czyli zakazanych), integrujący daną grupę społeczną. Jego zdaniem istotą religii jest zapośredniczony przez emblematy grupowe kult społeczeństwa. W takim wypadku za religię można uznać nie tylko, jak czynił Fromm pisząc o totemizmie, faszyzm czy stalinizm z ich ideologią nacjonalistyczną oraz kultem wodza. Durkheimowską definicję religii spełnia także wiele innych zjawisk. Totemistyczny stosunek do grupy zapośredniczony przez słabszy lub silniejszy szacunek dla emblematu występuje w większości stowarzyszeń. Religię totemistyczną możemy odnaleźć w sporcie, a zwłaszcza w ruchu tzw. *hooligans*. Każda partia ma swoje logo wpinane w kłapy marynarek. Przypadek spontanicznego odtworzenia się totemistycznej struktury społecznej w ramach amerykańskiego kontyngentu ekspedycyjnego w czasie pierwszej wojny światowej opisuje Linton wskazując, że *każdy, kto by przeprowadzał badania natrafiwszy na taki stan rzeczy u ludu niecywilizowanego, powiązałby [go] bez wahania (...) ze złożonym systemem totemicznym...*(cyt. za: Lévi-Strauss 1968:15-16). Jeśli jednak ruch kibiców sportowych, emblematyzację w armii,

partyjny partykularyzm czy ruch polityczny, uznamy za zjawiska religijne, to można zapytać, dlaczego totemizmu nie określić jako zjawisko sportowe, wojskowe czy polityczne.

Z problemem odróżnienia tego, co religijne w sensie ścisłym od tego, co tylko przypomina religię, zmagali się często myśliciele chrześcijańscy. Na przykład bliska katolicyzmowi myślicielka Simone Weil przestrzegała przed, totemistyczną w istocie, tendencją bałwochwalczej czci kościoła, płynącą z nadużywania wywodzącej się od św. Pawła (1 Kor. 12:27) koncepcji mistycznego ciała Chrystusa (koncepcję tą rozwinął zwłaszcza Pius XII w encyklice z 1925 roku (Pius XII 1945). Wagę przywiązywaną w jej czasach do tego obrazu uważa za oznakę upadku chrześcijaństwa, oraz tego, jak *nieodporni są chrześcijanie na wpływy z zewnątrz. Na pewno poczucie, że jest się członkiem Ciała mistycznego Chrystusa wprowadza w upojenie. Ale dzisiaj wiele innych ciał mistycznych, nie mających za wodza Chrystusa, dostarcza swoim członkom upojeń tego samego, śmiem twierdzić, gatunku. (...) Uczucia społeczne mają dzisiaj taką potęgę, tak łatwo dźwigają na szczyty heroizmu w cierpieniu i w śmierci, że dobrze będzie, jak sądzę, jeżeli kilka owieczek pozostanie poza owczarnią, aby świadczyć, że miłość do Chrystusa jest czymś zasadniczo innym* (Weil 1991:45).

Konieczność rozróżnienia religii od zjawisk niereligijnych na gruncie polskim pojawia się przede wszystkim w dyskusjach z ludźmi łatwo łączącymi religijność z patriotyzmem. Polak – katolik to powszechnie funkcjonujący stereotyp zarówno wśród jego zwolenników, jak i przeciwników (por. Nowicka 1991).

Nieco dalej śladami Durkheima w zacieraniu osobliwości zjawiska religii poszedł Roger Caillois, który analizował miejsce sacrum w społeczeństwie nowożytnym. Choć religia została w wielu miejscach wyparta z dawnych siedzib, Caillois znajduje sacrum w wielu nowych miejscach: *dla człowieka ogarniętego namiętnością jest to kobieta, którą kocha; dla artysty czy uczonego – dzieło, które tworzy; dla skąpca – złoto, które gromadzi; dla patrioty – dobro kraju, zbawienie narodu, obrona terytorium; dla rewolucjonisty - rewolucja* (Caillois 1995:146). Taka identyfikacja była możliwa dzięki funkcjonalnemu zdefiniowaniu sacrum; przez sa-

crum rozumie on *coś, czemu każdy oddaje swoją najlepszą część, co uważa za najwyższą wartość, co czeni i za co w razie potrzeby ofiarowałby życie. Takie jest w rzeczywistości ostateczne kryterium, które w przypadku niewierzącego pozwala przeprowadzić linię demarkacyjną między światem świętym a światem świeckim* (Caillois 1995:146).

Bardziej precyzyjnie problem osobliwości religii, choć nadal naszym zdaniem zbyt szeroko, stara się rozwiązać Yinger, według którego religią jest system wierzeń i praktyk, przy pomocy którego grupa ludzi zmagają się z ostatecznymi problemami (*ultimate problems*) ludzkiego życia (Yinger 1957:9). Jednak takie ujęcie religii nie jest wystarczające, gdyż religia nie jest, co zresztą sam Yinger przyznaje, jedyną dziedziną kultury, w ramach której problemy te są rozwiązywane. Za najbardziej typowy taki problem uważa się zazwyczaj śmierć i nadanie jej sensu. Wedle starego aforyzmu Feuerbacha grób człowieka miałby być kolebką bogów. Jednak, jak to zauważył Weber, etos wojny, który dostarcza wojownikowi *poczucia sensu śmierci i jej wzniosłości* (Weber 2000:363) stanowi rozwiązanie konkurencyjne wobec religii, rozwiązuje problem sensu śmierci w inny niż religijny sposób. Jest to, naszym zdaniem, argument przeciw próbom funkcjonalnego definiowania religii w związku z rozwiązywaniem przez nią problemów egzystencjalnych.

Zarzut zbyt szerokiego ujęcia zjawisk religijnych, choć słuszny, nie podważa jednak użyteczności koncepcji Fromma w stawianym przez nas zadaniu. Jej użyteczność objawia się właśnie w sytuacji, gdy chcemy porównywać ze sobą, na poziomie *makro*, różne idee w ich relacji do charakteru jednostek czy grup społecznych np. poszczególnych klas. Choć ze względów metodologicznych łączy w jedną kategorię zbyt wiele różnych zjawisk, to jednak dzięki sprowadzeniu do wspólnego mianownika umożliwia dokonanie ich porównania, a ostatecznie różnicowania wśród nich, właśnie ze względu na ich odmienne oddziaływanie. Zadaniem teorii Fromma nie jest dokładny opis zjawisk, ich wzajemnego warunkowania, genezy, przekształceń, ale ich ocena. Ten praktyczny cel dopuszcza stosowanie bardziej topornych narzędzi teoretycznych. Praktyka bowiem najczęściej nie może czekać na dokładne roz-

świetlenie problematyki przez nauki opisowe. Jak powiada Hegel: *filozofia przychodzi zawsze za późno*. Szersze ujęcie Fromma pozwala tymczasem zawiesić szereg trudnych problemów religioznawstwa teoretycznego takich jak: czy konfucjanizm jest religią (Giddens), czy religią jest wiara chrześcijańska (K. Barth), czy możliwe są świeckie religie etc.

Oczywiście, analiza zjawisk na poziomie *makro* nie może zastąpić bardziej precyzyjnej analizy, gdzie różnice od których dotąd abstrahowano uzyskują na znaczeniu. Tak też socjologia religii nie może rezygnować z prób stworzenia takich narzędzi teoretycznych, które zwracałyby uwagę nie tylko na różnice, ale i na wzajemne oddziaływanie religii z filozofią, ideologią, świeckimi quasi-religiami czy moralnością. Naturalnie, wypracowanie bardziej precyzyjnych narzędzi nie oznacza, że te bardziej toporne tracą zupełnie na znaczeniu – pozostają zawsze cennym elementem analizy wstępnej.

Zajmijmy się teraz innymi możliwymi zarzutami względem teorii Fromma.

Pominięcie innych niż psychologiczne funkcje religii (np. społecznych) w tej typologii, o ile ma miejsce, jest o tyle uzasadnione, że uwzględnienie ich zanadto skomplikowałoby to teoretyczne narzędzie i uczyniło praktycznie niestosowalnym. Abstrahowanie od kontekstu społecznego może być też o tyle uzasadnione, że we współczesnym świecie zazwyczaj te same treści religijne głoszone są wśród różnych społeczeństw. Do analizy szerszych zależności między strukturą społeczną, kulturą a religią użyteczniejsza wydaje się typologia wyróżniająca nurt matriarchalny i patriarchalny. Jak pamiętamy, w ich ramach występowały zarówno tendencje, które Fromm oceniał jako pozytywne, jak i te które krytykował. Można by się pokusić o skrzyżowanie obu typologii w rezultacie czego otrzymalibyśmy bardziej subtelne narzędzie: cztery typy religijności: dwa autorytarne (o odmiennym charakterze) i dwa humanistyczne.

Niektórzy wszakże zarzucają Frommowi za mało krytyczne przejęcie koncepcji Bachofena. Jak powiada Mirosław Chałubiński *współczesna etnologia zarzuciła – jak się zdaje, definitywnie* -

pogląd, że matriarchat stanowił wyodrębnioną fazę rozwoju rodziny i społeczeństw ludzkich (Chałubiński 2000:75). Argument ten o tyle nie trafia w samego Fromma, że autor *Zapomnianego języka* kategorii matriarchatu i patriarchatu stosował przede wszystkim do analizy współczesności i pojmował je jako tendencje, a nie zamknięte formacje społeczne. Odwołania do prehistorii mają u niego rangę raczej ilustracji niż dowodu. Sam zresztą fakt, że matriarchat nie był fazą rozwoju społeczeństw ludzkich nie podważa obserwacji, że wiele społeczeństw (zwłaszcza okresu neolitycznego) było zorganizowanych matrycentrycznie. Frommowski-Bachofenowski opis społeczeństwa matriarchalnego należy więc potraktować jako typ idealny opisujący pewną realną tendencję we współczesnym świecie. Z drugiej strony patrząc, argument Chałubińskiego zakłada, co jest wysoce wątpliwe, że można z danych etnologii wnioskować o słuszności teorii historiozoficznych. Tymczasem archeologia, która jedyna jest władna dokonać naukowej weryfikacji teorii Bachofena nie jest aż tak surowa w ocenie tego autora. Choć nie można oczekiwać potwierdzenia wszystkich tez Bachofena (często zresztą wyprowadzanych dedukcyjnie), wiele jego przypuszczeń zostało potwierdzonych w stosunku do kultur neolitycznych Śródziemnomorza, a niektóre nawet do pewnych kultur paleolitycznych (przede wszystkim rola kultu Bogini Matki powiązanego z osiadłym trybem życia i gospodarką rolniczą).

Nie do końca słuszny też wydaje się zarzut Chałubińskiego zaliczający stanowisko Fromma do redukcjonistycznych. Chałubiński zalicza Fromma do tego nurtu gdyż, choć ten uznaje specyficzną potrzebę religijną, to jednak dopuszcza, że może być ona zaspokajana także przez różne świeckie światopoglądy (Chałubiński 2000: 79-80). Wprawdzie, jak wspomnieliśmy, rozumienie religii Fromma jest zbyt szerokie, funkcjonalistyczne (obejmujące też światopoglądy, filozofie), to jednak nie przekreśla to specyfiki religii. Nie każda filozofia czy światopogląd jest według Fromma religią, ale ta, która zaspokaja potrzebę religijną – wyznacza układ odniesienia i czci, stanowi żywą ideę kierującą postępowaniem. Religią jest więc tylko filozofia brana na serio. Fromm nie wyprowadza religii z potrzeb poznawczych, emocjonalnych czy innych, które to podejście wydaje się być charakterystyczne dla redukcjonizmów.

W jeszcze bardziej skrajnej (i bezzasadnej) formie powyższy zarzut występuje u Zbigniewa Krzyszkowskiego, który zarzuca Frommowi, że ten nie uznaje konieczności Boga osobowego w religii, że dopuszcza sytuację, iż przedmiotem religii może być wódz, prawa natury, ludzkość etc. (Krzyszkowski 2000:197). Tymczasem definicja religii zakładająca konieczność osobowego Boga stawiałaby wiele zjawisk religijnych poza tą kategorią. Odmówiłaby miana religii nie tylko buddyzmowi, ale także wielu nurtom hinduizmu (odmienne rozumienie osoby) konfucjanizmowi, taoizmowi i wielu kultom prymitywnym. Jeśli w dodatku, słowo *Bóg* rozumieć będziemy tak, jak rozumiane jest w religiach monoteistycznych (chrześcijaństwo, islam, judaizm), to okaże się, że religiami zasadniczo nie są kultury politeistyczne Grecji czy Egiptu.

Zofia Zdybicka z kolei zarzuca Frommowi sprowadzanie religii do psychicznego tylko wymiaru (Zdybicka 2000:55). To również wydaje się nie trafiać we Fromma – starał się on podchodzić do religii z perspektywy ogólnej nauki o człowieku, w swej praktyce badawczej łączył psychologię nie tylko z filozofią, ale też z socjologią.

Faktem jest, że nie przywiązywał zbyt dużej wagi do treści wyznania wiary, teologicznego wyrazu religii. Brało się to u niego jednak z obserwacji, że wymiar ten ma drugorzędne znaczenie: *Problem nie polega na tym, czy człowiek powraca do religii i wierzy w Boga, lecz na tym, czy żyje on miłością i myśli prawdę. Jeśli tak czyni, wówczas system symboliczny, którym się posługuje, ma drugorzędne znaczenie. Jeśli zaś nie, wówczas nie ma on żadnego znaczenia* (Fromm 2000b:41). Wynikało to także z tego, że jego rozumienie religii oparte było na doświadczeniach szerszych niż właściwych religii chrześcijańskiej, a to właśnie głównie chrześcijaństwo przykładało, jego zdaniem, nadmiernie dużą wagę do tego, co się werbalnie wyznaje, a mniejszą do *praxis* – tego jak się rzeczywiście żyje.

Fromm jest redukcjonistą o tyle tylko, że sprowadza problem Boga do problemu człowieka, teologię do antropologii. Na tym wszakże właśnie polega metoda współczynnika humanistycznego. Trudno oczekiwać od świeckiego uczonego, że zacznie uprawiać

teologię. Trudno ponadto wyobrazić sobie, jak miałyby wyglądać ocena religii z innego niż ludzki (Boskiego?) punktu widzenia, która nie prowadziłaby do stawiania siebie w pozycji Boga albo do absolutyzowania partykularnych form doświadczenia religijnego, a zatem mniejszego lub większego odejścia od obiektywizmu.

1997, s. 10-11.

1997, s. 10-11.

Problemy teologiczne

Całkiem odmienną grupę problemów stanowią te, które pojawiają się, gdy koncepcję Fromma zamierz stosować teolog, np. katolicki.

Po pierwsze należy zauważyć, że praktycznie w większości religii i wyznań tendencje autorytarne i humanistyczne występują obok siebie. Narzędzie to należałoby więc najpierw zastosować do własnej religii.

W świetle przeprowadzonych wyżej rozróżnień, odpowiedź na pytanie, czy np. chrześcijaństwo można uznać za religię humanistyczną czy autorytarną nie jest wcale proste. Niewątpliwie, podobnie jak w większości religii, w katolicyzmie znajdziemy obie przeciwstawne tendencje – starczy spojrzeć chociażby jak Katechizm definiuje grzech (Por. KKK pp.1849-1850). Fromm nie omieszkał zauważyć, że obydwie tendencje krzyżują szpady już w samej Biblii. Właśnie opis upadku (Rdz 3) jest dla niego przykładem myśli autorytarnej. Bóg występuje jako zazdrosny o swe przywileje władca *patriarchalnego klanu, który stworzył człowieka dla swej igraszki i zniszczyć go może wedle woli* (Fromm 2000b: 76). Czyn, który popełnili pierwsi ludzie, nie jest zły we własnej strukturze, ale dlatego, że Bóg go zakazał. Jego autorytet jest tutaj ukazany jako irracjonalny. Okazuje się zresztą, że w pewnym sensie wąż miał rację, mówiąc, *na pewno nie pomrzecie*, sam owoc nie spowodował śmierci, była ona skutkiem wypędzenia przez zazdrosnego władcę z raju. Poznanie jest wartościowane jednoznacznie negatywnie (jak zauważa Fromm, rozwój religii poszedł w inną stronę, później *wiedza na temat dobra i zła stała się kardynalną cnotą* (Fromm 2000b:77)). Przypowieść ta wydaje się najpoważniejszym źródłem, z którego myśl tendencji autorytarnej czerpała w ramach samego chrześcijaństwa. Oba sprzeczne nurty znaj-

dujemy następnie u św. Pawła i u Ojców Kościoła. Oczywiście można mówić o jednych, że dominuje u nich tendencja autorytarna a u drugich – humanistyczna.

Autor *The Dogma of Christ* za reprezentantów nurtu humanistycznego w chrześcijaństwie uznaje, oprócz Jezusa, pierwotne chrześcijaństwo, dopóki było ono religią klas uciskanych: biedoty i niewolników. Gdy jednak staje się religią cesarza, a potem cesarstwa, do głosu zaczyna z siłą dochodzić tendencja autorytarna.

Obie tendencje ścierają się ponownie w osobach Augustyna – rzecznika religii autorytarnej i autorytarnej zależności człowieka od Boga i Pelagiusza – zwolennika humanistycznej wizji człowieka wolnego, który zdolny jest do dobra sam z siebie, a nie *tylko jeśli uda mu się — poprzez całkowite podporządkowanie — zaskarbić sobie łaskę lub pomoc ze strony bóstwa* (Fromm 2000b:69).

Fromm dostrzega tendencję humanistyczną przede wszystkim w ruchach *heretyckich*, reprezentujących uciśnione klasy społeczne, natomiast autorytarną – w uwikłanym w świeckie i feudalne powiązania Kościele oficjalnym. Najczystsze jednak formy religii humanistycznej Fromm znajduje w nurtach mistycznych, podkreślających podobieństwo między człowiekiem a Bogiem (najczęściej cytowanym w tym kontekście przez jego autorem jest Mistrz Eckhart).

Humanistyczny zwrot zauważa Fromm również we współczesnym katolicyzmie, począwszy od Jana XXIII – inicjatora przemian. Jego reprezentantami są wg autora *Psychoanalysis and Religion*, np.: Teilhard de Chardin, Hans Küng oraz Karl Rahner (Fromm 2000b:31, *Słowo wstępne* z roku 1967). Do reprezentantów teologii humanistycznej można (czego już Fromm, zmarły w 1980 r., nie czyni) zasadniczo zaliczyć także obecnego papieża. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II podjął próbę reinterpretacji opowieści o grzechu pierworodnym w duchu etyki humanistycznej. Aby pogodzić fakt, że człowiek został pozostawiony *w rękę rady jego* (Syr 15,14 – tłumaczenie za Vulgatą, BT ma i *zostawił go własnej mocy rozstrzygania*) z zakazem zdobycia wiedzy o dobru i złu, trzeba było nadać słowu *poznanie* znaczenie *decydowanie o czymś*, co choć jest niezgodne z duchem i literą tego fra-

gmentu, to jednak umożliwia jego zhumanizowanie. Zasadnicza konstrukcja teoretyczna tej encykliki jest humanistyczna i zdradza pokrewieństwo z pierwszą katechizmową definicją grzechu (KKK p.1849). Mamy więc człowieka, który własnym rozumem (sumieniem) poznaje dobro i zło zapisane w swej naturze (prawo naturalne), do wypełniania tego dobra jest skłaniany przez potężną *wewnętrzną* siłę – miłość. To wszystko dokonuje się w wolności, jednak nie wolności od prawdy, która to wolność znosiłaby siebie samą.

Taka koncepcja pozostaje, co do głównych punktów, w zgodzie z najważniejszymi postulatami, jakie pod adresem etyki Fromm wystosował w pracy *Man for Himself* (polski tytuł – *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*), tj. że musi być to etyka autonomiczna, a jednocześnie o normach obiektywnie ważnych. Koncepcja prawa naturalnego i sumienia zbliża się bardzo do sposobu pojmowania etyki przez Fromma, jako *nauki stosowanej «sztuki życia»*, opartej na teoretycznej «nauce o człowieku» (Fromm 1999c:23).

Zasadnicze elementy papieskiej koncepcji etycznej przeniknięte są więc duchem etyki humanistycznej. Ale znajdujemy też w encyklice wypowiedzi przeniknięte zgoła odmiennym duchem, reprezentujące etykę autorytarną i także pojęcie grzechu bliskie drugiej definicji katechizmowej (p.1850). I tak, zarówno rozum, a zwłaszcza miłość, są pojmowane jako dary Boga, człowiek sam, bez boskiej łaski zdaje się być niezdolny do prawdziwej miłości. Fromm bliski pelagianizmowi widziałby w tym umniejszenie człowieka.

Dotykamy tutaj słabszej strony myśli Fromma, popełnia on chyba podobny błąd, przeciwstawienia człowieka Bogu, jaki popełniali najzarliwsi zwolennicy religii autorytarnej, tyle, że od drugiej, ludzkiej strony – aby wywyżżyć człowieka stara się umniejszyć Boga. A przecież już Hegel, w swojej koncepcji dialektycznego przenikania się Boga i człowieka nauczał nas, że nie każdą kwestię trzeba stawiać w kategoriach *albo – albo*, gdyż *poza albo-albo istnieje jeszcze coś trzeciego; jest to: zarówno-jak oraz ani-ani* (Hegel 1996, T.2:480).

Miejscem, gdzie myśl Fromma w sposób najbardziej widoczny zdaje się być sprzeczna z tradycyjną teologią katolicką, jest jego

antropologia, a ściślej dwie zasadnicze kwestie: antropogenezy, oraz wynikającego z niej rozumienia grzechu pierworodnego. Wydaje się, że są to kwestie nieco zaniedbane w teologii katolickiej, przynajmniej, jeśli wnioskować na podstawie oficjalnych wypowiedzi magisterium, katechizmów i podręczników szkolnych. Są one jednocześnie punktem, gdzie konflikt ma miejsce nie tylko z Frommem, ale całą, bazującą na przyrodoznawstwie nauką i humanistyką.

Jak powiada historyk teologii Raymond Winling, *dogmat ten stał się miejscem krystalizacji zarzutów czynionych w imię nauki: było to nieuniknione, gdyż doktryna grzechu pierworodnego, ze swymi implikacjami antropologicznymi i filozoficznymi, ścierala się z wyobrażeniami rodem z takich nauk jak paleontologia, geologia, biologia, a także z niektórymi wątkami egzegezy* (Winling, 1990:407).

O ile ewolucja stosunkowo łatwo została zaakceptowana jako wyjaśnienie pochodzenia wielości gatunków, to w stosunku do ewolucyjnej antropogenezy stosunkowo najdłużej czyniono zastrzeżenia. Podobnie, o ile pierwszy biblijny opis stworzenia dość łatwo został uznany za wypowiedź nie historyczną, ale teologiczną, to w odniesieniu do drugiego opisu okazuje się to dużo trudniejsze. Powodem jest właśnie doktryna grzechu pierworodnego, która opiera się na błędnym tłumaczeniu *Listu do Rzymian* Pawła, które uwarunkowało późniejszą interpretację fragmentu Rdz 2-3 (por. Winling 1990:409).

Oto, co na ten temat powiada Pius XII, w swej encyklice *Humani generis* (1994):

Zaś jeśli chodzi o inną hipotezę, mianowicie poligenizm, to synowie Kościoła wcale już nie mają podobnej wolności. Nie wolno bowiem wiernym przyjmować opinii, której zwolennicy twierdzą, że po Adamie istnieli na ziemi ludzie nie pochodzący od niego, jako prarodzica, drogą naturalnego rozmnażania się, lub że Adam oznacza pewną liczbę prarodzców. Okaze się bowiem całkiem niemożliwe jakoby się dało pogodzić taką teorię z nauką źródeł prawdy Objawionej i dokumentów Kościoła Nauczającego o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu rzeczywiście popeł-

nionego przez jednego Adama i przeszczepiany rodzeniem na wszystkich, jest zarazem wrodzonym grzechem własnym każdego człowieka (por. Rzym 5, 12-19; Sobór Trydencki, seria kan. 1-4).

Wobec zarzutów ze strony nauk pozytywnych przedsoborowy Kościół katolicki odsyłał do definicji Soboru Trydenckiego, trwając niezłomnie przy swej tradycji dogmatycznej (Winling, 1990: 407). Wynikało to z doniosłej, wręcz fundamentalnej roli jaką dogmat ten grał w teologii katolickiej, formując wraz z dogmatem o odkupieniu dwa bieguny stanowiące fundament dla pozostałych rozważań teologicznych. Jak zauważa wspomniany historyk teologii, wiązało się to także z określoną koncepcją antropologii chrześcijańskiej, a nawet katechezy.

W okresie między *Humani generis* a *Vaticanum II* teologowie na różne sposoby starali się rozwiązać problem konfliktu między nauką a tym dogmatem. Podjęto szczegółowe studia egzegetyczne dyskutując zwłaszcza kluczowy fragment Rz 5,12 a także miejsce (stosunkowo niewielkie) tezy o grzechu pierworodnym w ST. Dostrzeżono także pluralizm w tradycji patrystycznej wskazując, że koncepcja Augustyna, który z grzechu pierworodnego uczynił kamień węgielny swego systemu teologicznego nie była jedyną dopuszczaną doktryną. Zarówno Ireneusz z Lyonu, jak i Ojcowie Kapadoccy dalecy byli od literalnego rozumienia upadku Adama i cechowali się bardziej optymistyczną wizją człowieka. Zwycięstwo Augustyna w walce z Pelagiuszem zaczęło odczytywać w kontekście historycznym, w którym nastąpiło. Zastosowano także metody historyczne do analizy tekstów soborowych analizując m.in. prehistorię Trydentu. Oryginalnych ujęć dostarczyły prace takich teologów jak K. Rahner czy L. Ligier, a Schoonenberg rozwijał koncepcję historii grzechu toczącej się jednocześnie z historią zbawienia (por. Winling, 1990:408-413).

Radykalnie zmieniła się sytuacja po roku 1970. W następstwie *Vaticanum II*, które zaproponowało bardziej pozytywną antropologię, wynikającą z idei człowieka — obrazu Boga, która przywróciła Chrystusowi centralne miejsce, należne mu w ekonomii zbawienia (Winling, 1990:413) kwestia ta, dotąd uważana za klucz do zrozumienia chrześcijańskiej egzystencji, nagle zeszła z pierwszego miejsca.

Zmienia się także stosunek Kościoła do teorii ewolucji i ewolucyjnej antropogenezy, co uwidacznia się w *Przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk* z 22 października 1996, w którym Jan Paweł II czyni już zupełnie inne zastrzeżenia do teorii ewolucji niż Pius XII. Zastrzeżenia te płyną właśnie z odnowionej antropologii chrześcijańskiej. Podkreśla on, że *jednostka ludzka nie może być podporządkowana gatunkowi ani społeczeństwu jako środek czy narzędzie, gdyż ma samoistną wartość. Jest osobą* (Jan Paweł II, 1996, p.5). Podkreśla podobieństwo między człowiekiem a Bogiem przejawiające się m.in. w spekulatywnej inteligencji oraz woli, dzięki którym jest zdolny do tworzenia z *bliźnimi więzi wspólnoty i solidarności, potrafi złożyć dar z siebie*. Podobnie człowiek może połączyć się więzią poznania i miłości z Bogiem. Papież przypomina też naukę o posiadaniu przez człowieka duchowej duszy, która w odróżnieniu od ciała biorącego początek z *istniejącej wcześniej materii ożywionej* zostaje stworzona przez Boga w sposób bezpośredni.

W konsekwencji następuje odrzucenie tych teorii ewolucji, które uważają, że *duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii*. Teorie te, zdaniem papieża, *nie są w stanie uzasadnić godności człowieka* (Jan Paweł II, 1996, p.5). Papież podkreśla *ontologiczną nieciągłość* między człowiekiem a resztą stworzenia, chociaż przyjmuje *ciągłość fizyczną, która wydaje się stanowić nić przewodnią badań nad ewolucją, podejmowanych na płaszczyźnie fizyki i chemii*. Jak jednak godzi obydwie wizje? Uważa mianowicie, że moment owego *skoku ontologicznego* nie podlega obserwacji i chronologizacji. Choć nauka może umieścić na skali czasowej różne przejawy aktywności, które mogą być przypisane człowiekowi jako istocie myślącej, *doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy* (Jan Paweł II, 1996, p.6).

Problem grzechu pierworodnego już się w tym kontekście nie pojawia. Co jednak nie oznacza, że rzeczywiście dokonało się po-

godzenie tego dogmatu z naukami pozytywnymi. Wystarczy zajrzeć do Katechizmu Kościoła Katolickiego, by przekonać się, że o żadnym pogodzeniu nie ma mowy: naucza się tam tradycyjnej doktryny (Soboru Trydenckiego), nie kłopotząc się specjalnie o zgodność ze współczesnymi ustaleniami paleontologii.

Czy istnieje zatem sposób pogodzenia omawianego dogmatu, czy szerzej, antropologii chrześcijańskiej z współczesną nauką? Czy antropologia Fromma może być w tym pomocna?

Chrześcijańska wizja człowieka, jak to zwięźle streścił o. Józef M. Bocheński, opiera się zasadniczo na czterech założeniach: po pierwsze, człowiek jest istotą wybraną przez Boga, po drugie, dusza ludzka jest stworzona bezpośrednio przez Boga, innymi słowy, istnieje w człowieku coś, co nie podlega ewolucji. Po trzecie, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, i podobieństwo to (w pewien zniekształcony sposób) zachowuje. Ponadto w tym ujęciu celem życia człowieka nie jest życie na ziemi (por. Bocheński, 1995:216). Część z tych założeń posiada charakter czysto teologiczny, i jako takie nie mogą wchodzić w konflikt z nauką. Pojawia się on natomiast w związku z przyjmowaniem istnienia nieśmiertelnej duszy duchowej, stwarzanej każdorazowo bezpośrednio przez Boga. Oznacza to, że pojawienie się człowieka rozumiane jest jako zdarzenie, nie zaś proces.

Ze sposobu, w jaki papież odwołuje się do dogmatu o bezpośrednim stwarzaniu każdej duszy ludzkiej wynika, że jego zasadnicze znaczenie płynie z tego, że jest podstawą uzasadnienia ludzkiej godności, gdyż odróżniałoby go to od innych stworzeń. Kultura judeochrześcijańska wpoila cywilizacji Zachodu przekonanie o wielkiej, nieprzekraczalnej przepaści istniejącej między zwierzęciem a człowiekiem. Właśnie to przekonanie wyraża Jan Paweł II mówiąc o *skoku ontologicznym* (1996:p.6). Można postawić pytanie, czy jedynym sposobem uzasadnienia godności człowieka, jaką dysponuje teologia jest wynoszenie go poprzez przeciwstawianie innym stworzeniom żywym, przeciwstawianie ducha życiu biologicznemu i przyrodzie nieożywionej. Jednocześnie przecież zasadnicza argumentacja papieża, we wspomnianym wyżej dokumencie odwołuje się do woli Boga, jako podstawy człowieczej godności. Godność ta jest więc uzasadniana przede wszystkim *odgórnie*.

Uzasadnienie *oddolne* (przeciwstawiające człowieka zwierzętom), choć silnie zakorzenione w tradycji teologicznej i filozoficznej, nie wydaje się być niezbędnym uzupełnieniem. Zwłaszcza, że wraz z kryzysem religii judeochrześcijańskich, a z drugiej strony z rozwojem nauk przyrodniczych rysują się duże trudności, jeśli chodzi o poważne obstawanie przy *ontologicznym skoku*. Człowiek na nowo odkrywa podobieństwa między sobą a przeciwstawianym mu dotąd światem natury. Teoria Darwina, jak zauważa również papież, wobec nowych zdobyczy nauki, *jest czymś więcej niż hipotezą*. *Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań — bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana — sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii* (1996:p.4). Paleoantropologia czyni znaczne postępy, również w oparciu o tę teorię, w rekonstrukcji drzewa genealogicznego człowieka. Próby przeszczepów zwierzęcych narządów do organizmu człowieka podejmowane dziś przez transplantologię pokazują, że pod względem biologicznym nie oddaliliśmy się aż tak od królestwa zwierząt. Nauki biologiczne dostarczają kolejnych dowodów, wskazując, że zarówno człowiekowi nie są tak obce zachowania zwierzęce, jak i zwierzętom właściwości przypisywane dotąd wyłącznie człowiekowi: uczucia, inteligencja, komunikowanie. Różnica genetyczna, np. między człowiekiem a szympansem jest minimalna. DNA obu gatunków jest identyczne aż w 98.4 %. Szympanasy są jednym z gatunków, w których widok martwego współplemieńca budzi przerażenie i rozpacz (Podgórecka 2000). Okazuje się, że jesteśmy bliższymi krewnymi szympansov niż goryle (Zagórski 1998).

Ojciec Józef M. Bocheński znalazł sześć sposobów uzasadnienia wyjątkowości człowieka: poprzez posiadanie rozumu, kultury, samoświadomości, skierowanie na siebie (gdy zwierzę miałoby być skierowane tylko na zewnątrz), a wreszcie odczuwanie trwogi. Sam filozof nie opowiada się za żadną koncepcją. Uważa on, że żadna z tych teorii nie jest przekonująca, natomiast *istnieje szereg argumentów przemawiających za tym, że nie ma istotnej różnicy*

między człowiekiem a zwierzęciem. Przede wszystkim nikt nie przeczy, że człowiek posiada wszystkie cechy innych zwierząt, ssaków powiedzmy. Po drugie, nie można dzisiaj serio przeczyć temu, że człowiek pochodzi od jakiegoś zwierzęcia. (...) Nie ma żadnego dowodu, że my różnimy się czymś więcej od zwierząt niż stopniem rozwoju (Bocheński, 1995:214,217). Zauważmy, że krytyka ta częściowo uderza także we Fromma, który choć postrzega człowieka jako moment w ewolucji, to jego wyższość, zgodnie z tradycją judeochrześcijańską, uzasadnia przez przeciwstawienie królestwu zwierząt. Naturalizm, przyjmowany przez Bocheńskiego nie jest równoznaczny z materializmem, *materialiści próbują sprowadzić istoty duchowe – jak ludzi – do nieduchowych, a ja przeciwnie, nawet u psa czy dżdżownicy usiłuję dopatrzeć się trochę ducha* (Ibidem.:215). Z tego punktu widzenia humanizm jest światopoglądem religijnym, który nie posiada żadnego ściśle naukowego uzasadnienia. Jeśli chodzi o humanizm chrześcijański, to zgodnie z tym, co wyżej zauważyliśmy jego podstaw Bocheński doszukuje się w Boskim wyborze. Istotę takiego humanizmu doskonale wyraziła Soborowa konstytucja *Gaudium et spes*: *człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego* (KDK n.24).

Generalnie więc, koncepcja naturalistyczna przyjmowana przez Fromma jest sprzeczna z doktryną chrześcijańską w jednym punkcie: nauce o ludzkiej duszy. Fromm nie wypowiada się na temat istnienia, lub nie istnienia ludzkiej duszy. Przypisuje człowiekowi właściwości, które teologia pod tym pojęciem wyrażała (wola, rozum, świadomość siebie), umiejscawiając ich pojawienie się w pewnym momencie ewolucji. Pozostaje kwestią otwartą, czy tendencje, przy pomocy których lokalizuje on ów moment, mogą uchodzić za przyczyny tego momentu, czy tylko za empiryczne wskaźniki ponadempirycznego faktu.

Gdyby traktować zanik determinacji instynktownej oraz rozwój układu nerwowego jako przyczynę pojawienia się owych właściwości, byłoby to równoznaczne z teologiczną teorią tradycjonalizmu. Z drugiej strony, twierdzenie o naturalnym pochodzeniu ludzkich władz nie przeciwstawia się twierdzeniu, że Bóg chciał człowieka, możemy dopowiedzieć, każdego człowieka, dla niego

samego ani, przekonaniu o podobieństwie między człowiekiem a Bogiem. Wydaje się, że rozwiązaniem mogłoby być zastosowanie podobnego rozumowania, jak w przypadku powstania życia i jego ewolucji. Światopogląd biblijny postrzegał powstanie świata, życia i człowieka jako skutek nadprzyrodzonych interwencji Boskiej mocy. Najpierw, jeśli chodzi o powstanie świata zgodzono się ostatecznie, że cud ten trwał dłużej niż to sugerował przekaz biblijny i posiadał formę naturalnych procesów. Również jeśli chodzi o powstanie życia, wielu filozofów chrześcijańskich zaczyna dopuszczać myśl, że jego możność (*potentia*) tkwi już w materii nieożywionej, a zatem drugi cud – aktualizacja tej możności, również może jawić się jako coś naturalnego (aczkolwiek nie mniej przez to cudownego). Na tym etapie rozwój oficjalnej doktryny się zatrzymał – powstanie człowieka (co w teologii jest równoznaczne z obdarzeniem duszą rozumną) nadal pojmowane jest jako cud w sensie ścisłym – Boski akt poza naturalnym porządkiem, niedostępny obserwacji.

W gruncie rzeczy jednak rozbieżność ma miejsce nie tyle między filozofią a teologią, co między filozofią inspirowaną naukami empirycznymi a filozofią inspirowaną biblijnie. Wskazują na to cytowane wyżej słowa papieża, w których podstawowe przejawy ludzkiej egzystencji uznaje za dostępne analizie filozoficznej, podczas, gdy teologia ma badać ich sens ostateczny. Skoro sens ostateczny życia ludzkiego wypływa przede wszystkim z Boskiego wyboru, to kwestia *jak* powstał człowiek, pozostaje sferą możliwej dyskusji.

Inaczej przedstawia się kwestia grzechu pierworodnego. Zmiana sposobu myślenia, jakiej wymagałoby przyjęcie naukowej teorii antropogenezy, okazuje się zbyt daleko idąca, stąd też zrozumiałe jest, że raczej zarzucono na razie próby rozwiązania tego problemu, skupiając się na umacnianiu koncepcji alternatywnej (przebóstwienia, Boskiego wyboru etc.).

Jak to pokazał Fromm, z punktu widzenia ewolucji, grzech pierworodny można co najwyżej utożsamić z momentem opuszczenia przez ludzi królestwa zwierząt (nigdy całkowitego). Jeśli humanizm chrześcijański chciałby widzieć w człowieku kogoś więcej

niż zwierzę, to popadałby w sprzeczność, widząc ideał w stanie sprzed owego *grzechu*. Z drugiej strony przecież chrześcijaństwo upatruje w ludzkim rozumie i woli najcenniejsze naturalne dary, jakie człowiek otrzymał od Stwórcy.

Dla jasności warto porównać klasyczne sformułowania katolickiej nauki o grzechu pierwotnym tak, jak jest ona wyrażona w dekrete Soboru Trydenckiego *O grzechu pierwotnym* (1546), z ujęciem ewolucjonistycznym na przykładzie Fromma.

Najważniejsze są trzy pierwsze kanony:

I. Kanon (BF:46a) mówi: 1. O fakcie zaistnienia grzechu. 2. O jego naturze (przekroczenie zakazu). 3. O jego skutkach (utrata świętości i sprawiedliwości, gniew i oburzenie Boże, śmierć, niewola szatana, przemiana na gorsze na ciele i duszy).

II. Kanon zaś (BF:47) 1. O powszechności wszystkich skutków tego grzechu wśród potomstwa Adama.

III. Kanon (BF:48) mówi: 1. O sposobie przekazywania grzechu – mianowicie przez zrodzenie, a nie naśladowanie. 2. O tym, że każdy jest nim obciążony indywidualnie. 3. O jedynej możliwości jego zgładzenia (przez zasługi jedyne Pośrednika, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem). 4. O sposobie otrzymania tej łaski (sakrament chrztu).

Fromm naturalnie zgadza się, co do faktu zaistnienia grzechu (I.1), choć nie można naturalnie umiejscowić go w jednym momencie historii. Był to proces, który zajął ludzkości tysiące lat, i jeszcze się nie zakończył. Bez zastrzeżeń w zasadzie, w interpretacji Fromma zachowana zostałaby prawda zawarta w kanonie II (oraz III,2), i to bez względu na to, czy przyjmiemy mono-, czy poligenetyczną koncepcję antropogenezy. Skutki tego grzechu dotyczą każdego, kto przynależy do gatunku człowiek, nie dlatego, że wszyscy pochodzą od jednego przodka, ale dlatego, że wszyscy ludzie posiadają rozum i wolę, są zatem wyobcowani ze świata natury i uczestniczą w egzystencjalnych dychotomiach. Fromm naturalnie zgodziłby się, że grzech ten jest przekazywany przez zrodzenie, gdyż przez sam fakt zrodzenia człowiek jest człowiekiem. Ale z drugiej strony człowiekiem tylko *in potentia*, aby dostąpić

ludzkiego bytu *in actu*, czyli posiadać i używać rozumu i woli, człowiek potrzebuje innych ludzi. Współczesna nauka pozwała wyjść poza prostą alternatywę: albo zrodzenie, albo naśladownictwo. Sam fakt urodzenia się z ludzkich rodziców nie wystarcza, na co wskazują przykłady dzieci, które wychowały się wśród zwierząt. Dopiero dzięki ludzkiemu wychowaniu człowiek staje się w pełni człowiekiem.

Jak już wspomnieliśmy, Fromm nie zgadza się z nauką Kościoła, co do samej istoty grzechu. Krytykuje autora jahwistycznego za daleko posunięty antropomorfizm, czyniący z Boga *władcę patriarchalnego klanu* (Fromm 2000b:76), wydającego arbitralne, nieracjonalne nakazy. Z drugiej strony, dostrzega możliwość interpretacji postępowania Boga, jako świadomego zamierzenia: Bóg chciał, aby człowiek *zgrzeszył* nieposłuszeństwem. Ta druga interpretacja harmonizuje z nauką późniejszych ksiąg biblijnych, gdzie Bogu zależy na rozwoju ludzkiego rozumu i wolności, gdzie poznanie prawa (a zatem racjonalnych reguł rządzących życiem) stanowi najwyższą cnotę. Dlaczego Bóg miałby pierwotnie być innego zdania? A może biblijny autor, trafnie opisujący egzystencjalne dychotomie nie dostrzegł całego Boskiego zamysłu, czy mówiąc językiem Hegla, *chytrości Ducha*? Późniejsza krytyka antropomorfizmu w ramach samej religii odrzuciła przecież w stosunku do Boga takie cechy, jak gniew, zawiść, pragnienie zemsty, które autor ów przypisuje Stwórcy. Krytyka ta nie ośmieliła się jednak nigdy naruszyć samego świętego tekstu.

Jeśli chodzi o sutki grzechu (1,3), to Fromm podobnie wykazuje mniej jednostronnie pesymistyczne podejście niż Sobór: *grzech* sprowadził wprawdzie na człowieka poczucie osamotnienia, możliwość separacji we własnym egoizmie, zdolność do zła. Ale z drugiej strony, zdolność do zła jest tylko drugą stroną zdolności do dobra. Ta druga jest może trudniejsza, ze względu na oddziaływanie tkwiącej w człowieku zwierzęcej natury, mającej skłonność do regresywnych ucieczek w irracjonalność, trans, narkotyki. Generalnie jednak, trzeba powiedzieć, że gdyby człowiek nie zjadł zakazanego owocu (rozumu i wolności), to nie poznałby, co to zło (jak i zwierzę nie zna), ale i nie poznałby, co to dobro, nie mógłby jako zwierzę poznać swego Stwórcy.

Ujęcie Fromma bliskie jest tradycji buddyjskiej, która stwierdza istnienie problemu, szuka jego realnych źródeł w człowieku a nie w zamierzczłej przeszłości i podaje rozwiązania. Również jednak opowieść biblijna da się zrozumieć w ten sposób, choć wymaga to stanięcia ponad ograniczoną perspektywą jahwisty i dostrzeżenia w tekście tego, co Duch mówił pomimo jego ograniczeń.

Na najpoważniejszy problem napotykamy, gdy chcemy pogodzić stanowisko Fromma z katolicką koncepcją łaski. Fromm ewidentnie opowiada się za Pelagiuszem, który *utrzymywał, (...) że każdy człowiek rodzi się niezepsuty* (Fromm 1999c:173). Frommowi chodzi tutaj nie tyle o pelagiańską negację zaistnienia grzechu, ale o to, czy człowiek może sam, czy nie przewyciężyć swą sytuację. Ujęcie to nie okaże się tak heretyckie, jak się wydaje, gdy weźmiemy pod uwagę, że jest wypowiedzane z perspektywy filozoficznej, a nie teologicznej. Gdy przyjmujemy, jak w słynnym powiedzeniu Ignacego z Loyoli (módl się tak, jakby wszystko zależało od Boga, a pracuj tak, jakby wszystko zależało od ciebie) dwa równoległe porządki, ujęcie takie wydaje się relatywnie słuszne.

Fromm przyjmuje alternatywistyczną koncepcję człowieka, która zakłada, że istnieje w nim zarówno skłonność do dobra jak i do zła. Jest to niezgodne z koncepcją protestancką, ale wydaje się zgodne z katolicką, która z jednej strony podkreśla skłonność do dobra, z racji dobroci stworzenia, z drugiej skłonność do zła, z racji grzechu pierworodnego.

A jednak samo przeformułowanie koncepcji grzechu Adama jako nieposłuszeństwa prowadzi do znacznie szerszych konsekwencji. Pamiętajmy, że antropologia Pawła i Augustyna była ściśle związana z ich chrystologią. W tradycji znajdujemy wiele wątków, które mogłyby się okazać użyteczne, co więcej, wydaje się, że one właśnie są odczuwane przez teologów, jako najbardziej i niesłusznie zaniedbane w teologii katolickiej, np. ujęcia pneumatologiczne, ujmujące dzieło Chrystusa raczej w kategoriach *przebóstwienia* niż kategoriach teologii odkupienia. Przeformułowanie takie, ze względu na swój radykalizm z pewnością nie może dokonać się szybko, jeśli ma uniknąć większych konfliktów i prawdopodobnych podziałów wewnątrz Kościoła.

Zebranie wyników

W pracy tej postawiliśmy sobie dwa cele. Po pierwsze zaprezentowania ogólnej teorii religioznawczej Ericha Fromma, a zwłaszcza tych jej elementów, które sytuują się na pograniczu filozofii, psychologii i socjologii religii.

Niewątpliwie, nie jest to pełna prezentacja poglądów religioznawczych tego uczonego. Nie analizowaliśmy tu szczegółowo jego teorii idiograficznych (Fromm 1992, 1978) ani prac, które można określić jako *egzegezę psychoanalityczną* tekstów czy rytuałów religijnych. Zależało nam na ogólnej teorii religii, która wydaje się bardziej użyteczna dla podjęcia próby rozwiązania konkretnego problemu teologii fundamentalnej, a także każdej dyscypliny, czy dziedziny praktycznej, która staje przed koniecznością wartościowania różnych zjawisk religijnych z perspektywy ponadwyznaniowej. Naukowe wartościowanie zakłada bowiem przewyżczenie ideologicznego egalitaryzmu, czyli podejścia a priori zakładającego równość wszystkich religii. Koncepcje Ericha Fromma potraktowaliśmy jako propozycję narzędzia, które mogłoby posłużyć do tego celu, a jednocześnie unikałoby zarzutu stronniczości na rzecz jednej z religii. Tego rodzaju narzędzie określamy za Stanisławem Kozyrem-Kowalskim jako *współczynnik humanistyczny*.

W kolejnych rozdziałach zajęliśmy się poszczególnymi elementami składającymi się na to narzędzie: naukowo uproszczoną antropologią Fromma, jego rozumieniem religii oraz koncepcją wpływu różnych religii na osobowość ludzi.

Świadomi jesteśmy pewnych ograniczeń tego narzędzia, które biorą się ze zbyt idealistycznej koncepcji antropologicznej, oraz ze zbyt szerokiego, funkcjonalnego pojmowania religii.

Niewątpliwie zaletą antropologii Fromma jest próba jej oparcia na wynikach nauk przyrodniczych. Wiele mogłaby ona jednak zyskać, gdyby autor uwzględnił w większym stopniu wnioski wpływające z socjologicznych i psychologicznych teorii socjalizacji.

Konfrontacja z antropologią Fromma wskazała nam na istotny problem, który pojawia się w relacjach między nauką pozytywną

a teologią katolicką – kwestię koncepcji grzechu pierwotnego i jej uzgodnienia z teorią ewolucji.

Dodatkowym rezultatem naszej pracy jest wskazanie na jedno z niedostrzeganych źródeł myśli Ericha Fromma – socjologię Herberta Spencera. Myśl Spencera studiował Fromm w Heidelbergu pomiędzy wieloma innymi (por. Furnk 1999:64). Znaleźliśmy tylko jedną pracę Fromma, w której odwołuje się do Spencera, mianowicie książka o etyce, jako dyscyplinie stosowanej nauki o człowieku *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Fromm czyni z *Zasad etyki* Spencera (oprócz Arystotelesa i Spinozy) punkt wyjścia w swych poszukiwaniach nieautorytarnej (czyli autonomicznej) i obiektywnej (nie dowolnej) wersji etyki hedonistycznej.

Wpływ Spencera na Fromma uwidacznia się jednak przede wszystkim w kluczowej teorii charakteru społecznego. Powracające w pracach Fromma przeciwstawienie autorytarnej / humanistyczny stanowi odpowiednik Spencerowskiego przeciwstawienia *militant / industrial*. Warto zauważyć, że określenie *produktywny*, które Fromm używa często zamiennie z *humanistyczny* jest dokładnym tłumaczeniem z dziewiętnastowiecznego angielskiego *industrial*, i pokrywa się dokładnie ze sposobem, w jaki je rozumiał Spencer. Obaj myśliciele zgadzają się ponadto, co do tego, że chrześcijaństwo w Europie stanowi w przeważającej mierze tylko skorupę, pod którą skrywają się dawne pogańskie wierzenia z kultem narodu i bohatera na czele.

Trzeba zauważyć, że nie zawsze Fromm rzeczywiście udoskonalona teorie Spencera. O ile w dziedzinie psychologii i psychologii społecznej możemy mówić o znaczącym rozwinięciu sugestii angielskiego filozofa, to w dziedzinie socjologii (w tym socjologii religii) koncepcje Fromma stanowią często znaczne uproszczenie w porównaniu z pierwowzorem. Zwłaszcza dychotomiczna typologia Spencera militarne-wytwórcze, jeśli ją zastosować do religii wydaje się dużo ciekawszym narzędziem poznawczym. Uproszczenia te wynikają z bardziej praktycznych (terapeutycznych) niż poznawczych zamierzeń Fromma.

Generalnie z lektury religioznawczych prac Fromma płynie wniosek, że jest możliwa naukowa ocena religii (choćby on sam

nie dokonywał jej w pełni przekonująco) i że nie jesteśmy w niej skazani na egalitarystyczny relatywizm. Naturalnie na bardziej szczegółowym poziomie każda ocena przy użyciu współczynnika humanistycznego musi być oceną *relatywną* tzn. uwzględniać różny wpływ danej religii i różnych jej elementów na różne jednostki w różnych warunkach. Podejście takie, kładące nacisk na różnice, a nie pozostające na stwierdzeniu zróżnicowania, określać się zwykło *relacjonizmem* w odróżnieniu od *relatywizmu*, któremu się przeciwstawia i który przewyżcza.

Literatura

Andreski Stanisław, 1992, Maxa Webera olśnienia i pomyłki, przeł. K. Sowa, Warszawa, PWN.

Barnes Barry, Bloor David, 1993, Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy, w: Mocny program socjologii wiedzy, przeł. J. Niżnik, Warszawa, IFiS.

Berger Peter L., 1997, Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, przeł. W. Kurdziel, Kraków, NOMOS.

BT, 1994 = Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa, Towarzystwo Biblijne w Polsce.

Bocheński Józef M., 1995, Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheński rozmawia Jan Parys, Warszawa, Les Editions Noir sur Blanc.

BF, 1997 = Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha.

Caillois Roger, 1995, Człowiek i sacrum, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa, OW Volumen.

Chałubiński Mirosław, 1992, Homo religiosus Ericha Fromma, w: Erich Fromm, Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze, przeł. K. Kosior i in. Lublin, Test.

Chałubiński Mirosław, 2000, Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.

DWR = Deklaracja o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, wyd. III, Poznań, Pallottinum.

Dietrich Jan, The Religious Understanding of Erich Fromm, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society).

DI, 2000, Dominus Iesus, dokument Kongregacji Nauki Wiary, 6 sierpnia 2000 r., www.tygodnik.com.pl.

Dostojewski Fiodor, 1995, Bracia Karamazow, przeł. A. Wat Wrocław- Warszawa Kraków, Ossolineum.

Durkheim Émile, 1990, Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa, PWN.

Eliade Mircea, 1997, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich, przeł. S. Tokarski, Warszawa, Pax.

Fromm Erich, 1962, *The Art of Loving*. London, (1956a) *

Fromm Erich, 1966, *Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Fawcett World Library (1947a).

Fromm Erich, 1971, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański Warszawa, PIW (1956a).

Fromm Erich, 1974, *O granicach i niebezpieczeństwach psychologii*, przeł. B. J. Bela, w: *Więź* (11) (1957a).

Fromm Erich, 1977, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa, PIW (1951a).

Fromm Erich, 1978, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa, Czytelnik (1941a).

Fromm Erich, 1981, *Prophets and Priests*, w: *On Disobedience and other essays*, New York, The Seabury Press (1967b).

Fromm Erich, 1981a, *Values, Psychology and Human Existence w: On Disobedience and other essays*, New York, The Seabury Press (1959b).

Fromm Erich, 1992, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, przeł. K. Kosior i in. Lublin, Test (1930a;1963a).

Fromm Erich, 1995, *Charakterologia psychoanalityczna i jej znaczenie dla psychologii społecznej*, w: *Kryzys psychoanalizy*, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1932b).

Fromm Erich, 1995a, *Kryzys psychoanalizy*, przeł. W. Brydak, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1970c).

Fromm Erich, 1995b, *Metoda i funkcja analitycznej psychologii społecznej*, w: *Kryzys psychoanalizy*; Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1932a).

* W nawiasach podajemy międzynarodowe oznaczenia dzieł Fromma.

Fromm Erich, 1995c, Planowanie humanistyczne, w: Kryzys psychoanalizy; Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1970e).

Fromm Erich, 1996, O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy, przeł. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław, Wydawnictwo Naukowe PWN (1991a).

Fromm Erich, 1996a, Rewolucja nadziei, przeł. H. Adamska, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1968a).

Fromm Erich, 1996b, Zdrowe społeczeństwo, przeł. A. Tonalska-Dulęba, Warszawa, PIW (1955a).

Fromm Erich, 1997, Mieć czy być?, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1976a).

Fromm Erich, 1997a, O sztuce istnienia; przeł. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław, Wydawnictwo Naukowe PWN (1989a).

Fromm Erich, 1998, A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology, w: IEFS w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society), (1992d-e).

Fromm Erich, 1998a, Rewizja psychoanalizy, przeł. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław, Wydawnictwo Naukowe PWN (1990a).

Fromm Erich, 1998b, The Humanistic Science of Man, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society)(1991g-e).

Fromm Erich, 1999, Bachofena odkrycie matriarchatu, w: Miłość, płęć i matriarchat, przeł. B. Radomska, G. Sowiński, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1994b [1955]).

Fromm Erich, 1999a, Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu, w: Miłość, płęć i matriarchat, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1970f).

Fromm Erich, 1999b, Męskie stworzenie świata, w: Miłość, płęć i matriarchat, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1994c[1933]).

Fromm Erich, 1999c, Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki, przeł. R. Saciuk, Warszawa - Wrocław, Wydawnictwo Naukowe PWN (1947a).

Fromm Erich, 1999d, On Mysticism and Religion, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society) (1999f).

Fromm Erich, 1999e, Anatomia ludzkiej destrukcyjności, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis, (1973a)

Fromm Erich, 1999f, Answers to the Lecture of Alfons Auer w: Alfons Auer and Erich Fromm: Can There Be Ethics without Religiousness? w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society) (1999e).

Fromm Erich, 1999g, Robert Briffault o matriarchacie w: Miłość, płęć i matriarchat, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1933a).

Fromm Erich, 1999h, Serce człowieka, przeł. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław, Wydawnictwo Naukowe PWN (1964a).

Fromm Erich, 1999j, Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej, w: Miłość, płęć i matriarchat, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1934a).

Fromm Erich, 2000, Buddyzm zen i psychoanaliza, [razem z D.T. Suzuki i R. Martino] przeł. M. Macko, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1960a).

Fromm Erich, 2000a, Prorectwo i psychoanaliza, przeł. J. Strzelecka, w: Gazeta Wyborcza 15-16 IV 2000 [list E. Fromma do Jana Strzeleckiego].

Fromm Erich, 2000b, Psychoanaliza a religia, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1950a).

Fromm Erich, 2000c, Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society)(1949c).

Fromm Erich, 2000d, Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda, przeł. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis (1962a) ; fragment (1962) Erich Fromm's Humanistics Credo w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society).

Funk Rainer, 1998, Erich Fromm's Concept of Man and Society in the Tradition of Dialectical Thinking, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society).

Funk Rainer, 1998a, Humanism in the Life and Work of Erich Fromm. A Commemorative Address on the Occasion of his 90th Birthday, w: www.erich-fromm.de (International Erich Fromm Society).

Funk Rainer, 1999, Erich Fromm, przeł. R. Rózanowski, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.

Funk Rainer, 2000, Erich Fromm's Approach to Psychoanalysis, w: Fromm Forum 4/2000.

Funk Rainer, 2000, The Relevance of Erich Fromm for Today, w: Fromm Forum 4/2000.

Hamilton Malcolm, 2001, The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives, London and New York, Routledge.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, t.I –1994, t. II – 1996, Wykłady z historii filozofii, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jan Paweł II, 1998, Encyklika Fides et Ratio o relacjach między wiarą a rozumem, Poznań, Pallottinum.

Jan Paweł II, 1994, Encyklika Veritatis Splendor...o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Jan Paweł II, 1996, Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk 22 października.

Jan Paweł II, 1994, Encyklika Redemptoris Missio o stałej aktualności posłania misyjnego, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1995.

KKK = Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Pallottinum.

Kehrer Günter, 1997, Wprowadzenie do socjologii religii, przeł. J. Piegza, Kraków, Nomos.

KDK = Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnych w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, wyd. III, Poznań, Pallottinum.

Koran, 1986, przeł. J. Bielawski, Warszawa, PIW.

[Kozyr-] Kowalski Stanisław, 1961, Psychoanaliza a religia według Fromma w: Euhemer nr 3.

Kozyr-Kowalski Stanisław, 1997, Ideologia a prawda, w: R. Cichocki (red.), Teorie społeczne a możliwości praktyczne, Poznań, Wyd. Media-G. T. s. 125-149.

Kozyr-Kowalski Stanisław, 1967, Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako pozytywna krytyka materializmu historycznego, Warszawa, Książka i Wiedza.

Krzyszkowski Zbigniew, 2000, Ateizm, w: Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne, t.1, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Lévi-Strauss Claude, 1968, Totemizm, przeł. A. Steinsberg, Warszawa, PWN.

Monteskiusz, 1997, O duchu praw, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty, Wydawnictwo Antyk.

Nowicka Ewa, 1991, Polak-katolik. O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków, w: Nowicka Ewa (red.) Religia a obcość, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.

Paweł VI, 2001, Adhortacja apostołska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

BT = Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. III popr., Poznań-Warszawa, Pallottinum, 1990.

Pius XII, 1994, Encyklika Humani Generis o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej, w: Nova et Vetera, nr 1.

Pius XII, 1945, Encyklika Mistici Corporis Christi o mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem, Kielce, Jedność.

Podgórecka Joanna, 2000, Uwolnić słońca, Polityka nr 44, 28 października.

Prokopiuk Jerzy S., 1962, Erich Fromm – neopsychoanaliza a problem religii, w: Euhemer nr 6.

Robert Bly, 1993, Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach, przeł. J. Tittenbrum, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.

Saciuk Robert, 1998, O Autorze, w: Erich Fromm, Rewizja psychoanalizy, Warszawa – Wrocław 1998, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Scheler Max, 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, P. Węgrzecki, Warszawa; PWN.

Siniugina Larysa, 1981, *Agresja czy miłość. Prezentacja poglądów Ericha Fromma*. Warszawa, PiW.

Spencer Herbert, 1883, *Principles of Sociology, part. V, Political Institutions*, London-Edinburgh, Williams and Norgate.

Spencer Herbert, 1886, *Jednostka wobec państwa*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Nakładem Księgarni A. Gruszeckiego; nowe wydanie: Herbert Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa, Liber, 2002.

Spencer Herbert, 1889, *Zasady socjologii, t.1 Dane socjologii*, przeł. J. Potocki, Warszawa, Wydawnictwo Głosu.

Spencer Herbert, 1896, *Principles of Sociology part VI, Ecclesiastical Institutions*, London, Williams and Norgate. Tłumaczenie polskie: Spencer Herbert, *Zasady socjologii, t.6*, przeł. J. Potocki, Instytucje kościelne, Warszawa, Wydawnictwo Głosu, 1891.

Spencer Herbert, 1896a, *The Study of Sociology*, New York, D. Appleton and Company.

Szmyd Jan, 1967, *Erich Fromm: Szkice z psychologii religii*, w: *Euhemer nr. 1-2 (56-57)*.

Tillich Paul, 1987, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań, »W drodze«.

Waldenfels Hans, 1986, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, przeł. E. Perczak SVD, Warszawa, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów.

Weber Max, 1985, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa, PWN.

Weber Max, 2000, *Dygresja: Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata w: Etyka gospodarcza religii światowych tom I, Taoizm i konfucjanizm*, przeł. T. Zatorski, Kraków, Zakład Wydawniczy »NOMOS«.

Weber Max, 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin, Test.

Weil Simone, 1991, Wybór pism, przeł. Cz. Miłosz, Kraków, Wydawnictwo Znak.

Winling Raymond, 1990, Teologia współczesna, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków, Znak.

Yinger Milton J., 1957, Religion, Society and the Individual, New York, The Macmillan Company.

Zagórski Sławomir, 1998, Prawo wielkiej mały, Gazeta wyborcza 98, 02, 12.

Zdybicka Zofia J., 2000, Czym jest i dlaczego istnieje religia? w: Religia w świecie współczesnym op. cit.

Znanięcki Florian, 1988, Wstęp do socjologii, Warszawa, PWN.

SUMMARY

SOCIOLOGY AND RELIGIONS

Humanistic coefficient as an instrument of evaluation in works of Erich Fromm

The first aim of this work is to describe the general theory of religion presented in the books of Erich Fromm. Particularly those elements of it that stand between the domains of philosophy, psychology and especially sociology of religion.

Undoubtedly, this presentation has no ambition to refer to all of Fromm's opinions on religion. There are no detailed descriptions of his idiographical theories (such as *Escape from Freedom*, *Dogma of Christ*) nor of these works, which we might call „a psycho-analytical exegesis” of the religious texts or rituals in the present book. It has been focused on his general theory of religion, useful to find out a solution to a problem of fundamental theology and other practical disciplines: how to value different religious phenomena from the over-confessional perspective.

The scientific evaluation is required to overcome an ideological egalitarianism, i.e. an approach assuming that all religions are equal. The conception of Erich Fromm is treated here as a proposal of the instrument, which can be used for it and simultaneously that cannot be charged of the confessional bias. After Florian Znaniecki and Stanislaw Kozyr-Kowalski we call this instrument a „humanistic coefficient”.

In the consecutive chapters separated elements of this theoretical instrument are described: the scientifically simplified Fromm's anthropology (chapter II), his concept of religion (chapter III) and his conception of the influence of various religions on human personality.

This theoretical tool has obviously some faults, which arise mainly from too idealistic anthropology and from too wide, functionalist idea of religion. Undoubtedly, the advantage of Fromm's anthropology is supported by science. It would have been better if it had included sociological and psychological theories of socialisation. Analysis of Fromm's anthropology showed an important problem in relations between the positive science and the ca-

tholic theology – the question of the original sin and its reconciliation with the theory of evolution.

The additional result of this work was that an unnoticed source of Fromm's thought is Herbert Spencer's sociology. Fromm studied ideas of Spencer in Heidelberg (Funk 1999:64). Nevertheless, we have found only one book in which he refers to Spencer - *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. In this book Spencer's *Principles of Ethics* is one of Fromm's starting points (besides Aristotle and Spinoza) for seeking an unauthoritarian (i.e. an autonomic) and objectivistic version of hedonistic ethics.

Spencer's influence on Fromm can be seen in latter's key theory of social character. Frequent opposition in Fromm's writing: authoritarian vs. humanistic is an exact equivalent of Spencer's opposition: militant vs. industrial. It is worth noticing that term „productive“, which Fromm used interchangeably with „humanistic“ is a precise translation of the old-English word „industrial“. Both thinkers agreed that Christianity in Europe is for the main part only a surface under which ancient pagan beliefs, e.g. Hero-worship, nation-worship are hidden.

Not always are Fromm's ideas better than Spencer's. In psychology and social psychology that is the case, however in sociology (e.g. sociology of religion) Fromm's ideas are considerable simplifications in comparison to Spencer's. Especially Spencer's dichotomic typology of industrial vs. militant, in the application to religion is a much more interesting theoretical tool than that of Fromm. The simplifications arose from practical rather than theoretical purposes of Fromm's works.

Generally, Fromm's works on religion showed that the scientific valuation of religion is possible (even if his trial is not fully convincing) and that the egalitarian relativism is not the only solution. Naturally on a more sophisticated level any valuation by *humanistic coefficient* has to be relative, i.e. must take into account a *different* influence of *different* elements of *different* religions on *different* individuals in *different* conditions. This kind of approach, which lays stress on differences but doesn't stop at the statement of differentiation we call the relationism as distinguished from relativism which it oppose and overcomes.

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
<http://www.thfac.poznan.pl>

MANEAT QUAESTIO

Tom 1

TOMASZ WĘCŁAWSKI
Gdzie jest Bóg?
Małe wprowadzenie do teologii
dla tych, którzy nie boją się myśleć
Poznań 2002

Tom 2

TOMASZ WĘCŁAWSKI
Królowanie Boga
Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła
Poznań 2003

Tom 3

KAMIL KACZMAREK
Socjologia a religie
Współczynnik humanistyczny jako narzędzie
wartościowania w pismach Ericha Fromma
Poznań 2003

Tom 4

ANDRZEJ SIEMIANOWSKI
Poznanie a język
Czy poznawanie jest czynnością
moralnie podejrzaną?
Czy myślenie jest grzechem?
Poznań 2003

Tom 5

TOMASZ WĘCŁAWSKI
Królowanie Boga
Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła
w przygotowaniu

KOMITET WYDAWNICZY
ADAM ADAMSKI, PAWEŁ BORTKIEWICZ, FELIKS LENORT,
TADEUSZ KARKOSZ, ADAM PRZYBECKI, HENRYK WEJMAN,
TOMASZ WĘCŁAWSKI

REDAKTOR
FELIKS LENORT

OPRACOWANIE GRAFICZNE SERII
j&p studio
grafika wydawnicza i reklamowa
JULIANNA MAKOWSKA
PAWEŁ PĄK

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA
PRZEZ INSTYTUT SOCJOLOGII UAM

ISBN 83-89361-16-7

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Redakcja Wydawnictw
61-111 Poznań, ul. Wieżowa 2/4
e-mail: bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
<http://www.thfac.poznan.pl>

DRUK I OPRAWA
DRUKARNIA „UNI-DRUK”
Poznań, ul. 28 Czerwca 1956 r. 223/229