

Jan Sznyd

### PODMIOTOWY ASPEKT RELIGII W TWÓRCZOŚCI JANA HEMPLA

#### 1. Zakres problematyki

Refleksja nad podmiotową stroną religii należy do istotnych i trwale obecnych wątków w twórczości Hempla. Przewija się ona przez wiele utworów o tematyce światopoglądowej i religioznawczej autora z różnych okresów jego działalności publicystyczno-naukowej. W różny sposób jednak jest w nich ujmowana i różną uzyskuje wykładnię: nie bez wpływu pozostawały tu zmiany dokonywane się w ogólnej orientacji ideowej, filozoficznej i naukowej publicysty oraz w kierunkach i taktyce jego działalności praktycznej /społecznej, politycznej i oświatowej/; i - w konsekwencji - zmiany zachodzące na odcinku poznawczego i praktycznego odnoszenia się do religii. Zmienia się w pracach Hempla zakres i sposób stawiania problematyki religijności i zjawisk z nią stycznych, zmienia się stopień uwagi jej poświęcanej. Osiągane wyniki badawcze wykazują także niejednakowe, zróżnicowane w czasie walory poznawcze. Niezmiennie jedynie utrzymuje się przeświadczenie o istotnym miejscu w strukturze religii psychologicznego jej aspektu i o niezbędności badań w jego zakresie.

Ten właśnie kierunek badań rozpoczął Hempel od ogólnych, fragmentarycznych i bardzo spornych uwag, na temat charakteru, genezy i uwarunkowań religijności /Kazania polskie, 1907/, opartych głównie na lekturze wybranych tekstów filozoficznych i religijnych /z zakresu klasycznej filozofii niemieckiej i religii wschodnich/. Następnie, już w oparciu o własne obserwacje i doświadczenia, podjął interesującą próbę empirycznego opisu religijności polskich osadników w Paranie /artykuły i korespondencja z drugiej fazy okresu parańskiego<sup>1</sup>. Wkrótce, głównie pod wpływem lektu-

<sup>1</sup>Okres pobytu i działalności oświatowo-publicystycznej J. Hempla w Paranie /1904-1908/.

ry Doświadczeń religijnych W. Jamesa, uściśla kierunek zainteresowań religijnością i ustala własny kąt odniesienia do niej: skupia się przeważnie na sferze przeżyć i postaw religijnych, na tzw. "doświadczeniach religijnych" i dostrzegać zaczyna problemy metodologiczne naukowego rozpoznawania tego zagadnienia /Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań, 1910; Kazania Piastowe, 1911 i niektóre inne prace z okresu paryskiego/<sup>2</sup>. Niektóre aspekty religijności w kontekście osobowości i światopoglądu jednostek duchowo rozwiniętych, swoistości indywidualnego przeżycia religijnego i jego konsekwencji praktycznych: ideowo-moralnych i społecznych a także pewne zagadnienia psychologiczne szeroko pojętego procesu doskonalenia wewnętrznego przywódczych osobowości radykalnego ruchu społecznego /spółdzielczego, robotniczego, młodzieżowego/ stają się przedmiotem licznych ale bardzo fragmentarycznych i ogólnych uwag w twórczości z okresu lubelskiego i ponownego pobytu na emigracji /chodzi tu głównie o artykuły na łamach "Kurier Lubelskiego" z lat 1910-1916 i o niektóre broszurowe publikacje etyczno-społeczne z tego okresu: Bohaterska etyka Ramajany 1914, Socjalizm odrodzony, 1916 i inne/<sup>3</sup>. Zbliżona problematyka pojawia się także w późniejszym, warszawskim okresie twórczości<sup>4</sup>. Wiele uwagi poświęca w tym czasie Hempel religijności jednostek o intensywnym życiu wewnętrznym /religijności Chrystusa, św. Franciszka z Asyżu, św. Teresy i innych, postawom duchowym wybitnych działaczy społecznych współczesnych /niektórych rewolucjonistów i przywódców duchowych ruchu robotniczego/, w postawie których dostrzegał przejawy szeroko i dowolnie pojętej religijności. Interesuje się charakterystycznymi cechami wspólnoty duchowej uczestników radykalnych ruchów społecznych, jej genezy, uwarunkowań, znaczenia politycznego itp./Za co Jezus był ukrzyżowany, 1919; O ludziach którzy czymś są i ludziach, którzy coś mają, 1920; Rewolucja wewnętrzna, 1920; Św. Franciszek z Asyżu, 1926/. Zainteresowania swe rozciąga także na niektóre formy współczesnego mistycyzmu, zwłaszcza na ich uwarunkowania społeczne, historyczne i psychologiczne oraz na zjawiska parapsychologiczne: spirytyzm, mediumizm, telepatia /"Poszukiwacze Boga", Nowa Kultura, nr 1/10/, 1924; "Spirytyzm", Nowa Kultura, nr 1, 1923 i inne artykuły/. Istotnym wątkiem zainteresowań Hempela w zakresie religijności i zjawisk pokrewnych była w owym okresie refleksja nad metodą badań tych zjawisk i znaczeniem psychologicznych badań w religioznawstwie /William James: Doświadczenia

<sup>2</sup> Okres pobytu J. Hempela w Paryżu /1908-1910/, poświęcony głównej pracy samokształceniowej, publicystycznej i odczytowej.

<sup>3</sup> Okres działalności publicystycznej i spółdzielczej w Lublinie, naukowej i publicystycznej w Paryżu, Krakowie i Gars /1910-1916/.

<sup>4</sup> Okres działalności publicystycznej, naukowej, spółdzielczej i politycznej w Warszawie /1918-1931/.

religijne, Przedmowa tłumacza, 1918; "O religii", Nowa Kultura, nr 38, 1924; Henryk Cuuow: Pochodzenie religii i wiary w Boga, Wstęp, 1927, i inne/.

Nie w każdym przypadku rozważania Hempla o życiu wewnętrznym religijnie i mistycznie zabarwionym dają zaliczyć się do myśli w pełni oryginalnej i należyte pogłębionej. Nie posiadają one oparcia w zorganizowanym i wyspecjalizowanym warsztacie badawczym, nie są wynikiem systematycznego i wyłącznie na rozważanym przedmiocie skoncentrowanego wysiłku badawczego. Nie posiadają zaplecza w zaplanowanym eksperymencie naukowym, ani też gruntowniejszego osadzenia we współczesnej pisarzowi myśli teoretycznej dotyczącej psychologicznego aspektu religii. Nie są też, jak wspomniano, wyrażone w ścisłym i unaukowanym języku. Odbiegają zdecydowanie od akademickich form wyrazu, a zbliżają się do publicystycznej, obliczonej na szeroką komunikatywność narracji. Wiele jest w nich stwierdzeń zapożyczonych /zwłaszcza z twórczości Nietzschego, W. Jamesa i piśmiennictwa mistycznego/, sporo opisu pośpiesznego i powierzchownego, nie mało jednostronnych, uproszczonych, roboczo formułowanych zapatrywań, nie brak też - jak zresztą w innych działach twórczości Hempla - konstatacji banalnych i nieodkrywczych, pochopnych i niedość uzasadnionych. Zgodnie z celowo przyjętym nieakademickim sposobem formułowania wypowiedzi, najczęściej w postaci artykułów, recenzji lub komunikatów ogłaszanych w czasopiśmie, rzadziej w oddzielnych wydawnictwach broszurowych, pozbawia się je rozwiniętych środków dowodowo-argumentacyjnych w postaci przypisów, cytatów, bibliografii. Wyszczególnione własności wypowiedzi Hempla na temat religijności i zjawisk pokrewnych nie przesądzają jednak jednoznacznie ich walorów poznawczych i praktycznych, nie podważają zupełnie ich znaczenia teoretycznego i społecznego, nie wyrokuja ostatecznie - wbrew pozorom - o ich miejscu w historii myśli religioznawczej i kultury laickiej. Mimo wspomnianych braków i usterek zawierają one, zwłaszcza w późniejszym okresie twórczości Hempla, sporo interesujących ujęć i ustaleń, samodzielnych spostrzeżeń i przemyśleń, a w szczególności zaś wiele cennych, do dziś godnych uwagi koncepcji i propozycji metodologicznych. Idzie tu głównie o próbę postawienia problematyki psychologii religii na gruncie marksistowskiego religioznawstwa i oznaczenia w polemice z uproszczonym socjologizmem, doniosłej roli tej gałęzi badań dla całokształtu teorii religioznawczych. Na tym odcinku Hempel zajmuje w jakimś stopniu pionierskie stanowisko w literaturze marksistowskiej. Zasadność i ważność tego stanowiska potwierdzona została w polskim i radzieckim religioznawstwie w ostatnich kilkunastu latach. Pewne postulaty Hempla z tego zakresu mogłyby z powodzeniem wzbogacić współczesną dyskusję nad modelem religioznawstwa marksistowskiego.

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji omawianego stanowiska, odtworzenia ważniejszych etapów w długiej i skomplikowanej ewolucji oraz ukazania jego znaczenia dla marksistowskiej nauki religii.

1. Wczesne próby psychologiczno - filozoficznego ujęcia postawy i świadomości religijnej

W wypowiedziach Hempla dotyczącej podmiotowej strony religii najwcześniej pojawiają się uwagi na temat swoistości postawy człowieka religijnego i charakteru świadomości religijnej. Początkowo są to uwagi dość ogólnikowe i fragmentaryczne. Z czasem stają się szczegółowsze i bardziej rozwinięte. Charakter ich jest wyraźnie niejednorodny: spotykamy zarówno ujęcia psychologiczne jak i filozoficzne, uwagi inspirowane określoną literaturą psychologiczną i filozoficzną jak i konstatacje dyktowane subiektywnym doświadczeniem mistycznym i autorefleksją, a także stwierdzenia budowane na materiale intersubiektywnie empirycznym: w oparciu o dane czerpane z obserwacji różnych typów i przejawów religijności oraz praktycznych, życiowych z nimi kontaktów autora. Przedmiot tych wypowiedzi jest na ogół nie dość sprecyzowany, mówi się w nich mianowicie o stanach duchowych religijnie czy mistycznie zabarwionych, mając na myśli zarówno - i zapewne w pomieszaniu - to, co jest w nich aktem, jak i to, co jest treścią, zarówno to, co jest zachowaniem, jak i to, co jest świadomością. Intencją pisarza było, jak się wydaje, ukazanie specyfiki, istoty, genezy i funkcji społecznej tego złożonego, przez dłuższy czas jednak nie rozgraniczonego w literaturze religioznawczej, kompleksu zjawisk. Na sposób jego ujmowania wpływały zmiennie i rozmaicie: ewolucja światopoglądowa badacza, ogólny rozwój intelektualny, proces samokształcenia i pogłębiania wiedzy religioznawczej i - co spełniało tu rolę szczególnie ważnego czynnika - osobiste zaabsorbowanie zagadnieniem, warunkowane kolejnymi przeżyciami religijno-mistycznymi, subiektywnymi "doświadczeniami religijnymi". Wpływ tego ostatniego czynnika, ważnego stymulatora zainteresowań religioznawczych Hempla we wczesnych fazach jego twórczości, był dwójaki: z jednej strony dostarczał wielu bezpośrednich, choć - oczywiście - subiektywnych danych dla opisu niektórych stanów i przejawów religijności, z większym lub mniejszym powodzeniem ściągając ten opis z rejonów czysto abstrakcyjnych refleksji w płaszczyznę ukonkretnionych, acz prawie wyłącznie introspektywnych ujęć /pod tym względem wypowiedzi Hempla korzystnie wyróżniają się od koncepcji religijności w spekulatywnym nurcie XIX-wiecznej filozofii religii, pod wpływami którego były w pewnym stopniu



formułowane;/ z drugiej strony czynnik ten prowadził, z natury rzeczy, na pozycje jednostronnych, subiektywistycznych, niekiedy wręcz mylnych sądów na temat podmiotowego aspektu religii. Wyrażało się to m. in. w wypowiedziach we wczesnych utworach poglądzie, iż na pozytywne efekty w badaniach nad religijnością liczyć może tylko ten badacz, który posiada własne autentyczne przeżycia religijne oraz w koncentracji uwagi na intensywnych indywidualnych przeżyciach religijno-mistycznych - przy uznaniu ich za najistotniejszy czynnik w żywej, niespetryfikowanej religii. Wyrażało się to także w swoistym, w pewnej mierze dowolnym rozumieniu samego przeżycia religijnego, w dość jednostronnym pojmowaniu jego istoty, uwarunkowań, genezy. To samo odnosi się do zbliżonych zjawisk: stamu religijnego, świadomości religijnej, uniesienia mistycznego itp., czyli do tych zjawisk, o których Hempel najwcześniej - bo już w okresie parańskim i paryskim - wypowiadał się w związku z religijnością.

Przejdźmy do stwierdzeń autora na wymienione komponenty życia religijnego. W Kazaniach polskich, Kazaniach Piastowych i innych wczesnych utworach przeżycie religijne, tzw. "poczucie religijne" jest jeszcze określone mgliście i niejednoznacznie jako irracjonalne poczucie więzi podmiotu z Wszechświatem, "akt połączenia się człowieka doraźnego z całością wszechrzeczy", jego "łącność z wszechrzeczą i podniesienie ku jutru", jako tęsknota za nieskończonością, dążność ducha ludzkiego do samodoskonalenia, rozwoju i czasu przyszłego<sup>5</sup>. Poczucie to porównane jest do przeżycia artystycznego i przypisuje się mu zdolność wiązania z sobą zmiennych treści wyobraźniowych, wśród których wyobraźnia teistyczna uznana jest za jedynie przejściową - historycznie i psychologicznie określoną - formę<sup>6</sup>. Za istotną odmianę przeżycia religijnego uznaje wówczas Hempel - zapewne pod wpływem osobistych doznań mistycznych<sup>7</sup> - tzw. "objawienia religijne", w którym właściwości omawianego stamu psychicznego uzyskują rozwinięty wymiar a samo przeżycie uintensywnioną postać. Mimo znacznych różnic dostrzegalnych w poszczególnych przejawach tego stamu, wynikających głównie ze zróżnicowania psychicznego osobowości, daje się w nim - zdaniem autora - wyróżnić pewien zespół cech wspólnych, stanowiących o swoistości i istocie "objawienia". "Wszystkie objawienia - pisał Hempel - poprzez wszystkie czasy i miejsca mają to wspólne, że w świętej tej chwili człowiek staje oko w oko wobec tego, co jest wszytkością, wobec żywej, wszechobejmującej Nieskończoności", czuje się "żywą i współczynną

<sup>5</sup> Por. Jan Hempel: Kazania Piastowe, Bielsk 1912, s. 182-184 i inne.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 183 i inne.

<sup>7</sup> Autor przyznaje się do osobistych przeżyć religijno-mistycznych m. in. w liście do Wł. Orkana z dnia 6 marca 1915 r.

cząstką Wszystkości, Wszechświata", jest to dla niego "moment niesłychanej jasności i blasku, [...] uskrzydłonej radości; moment najwyższej dumy i zenitu życia"<sup>8</sup>. Właśnie to niezbyt jasno ujęte poczucie totalnej unii z Wszechświatem i nieskończonością i jego psychiczne konsekwencje w postaci swoistego uniesienia metafizycznego oraz zasadniczych zmian w postawie życiowej, idących w kierunku pełniejszego przeżywania rzeczywistości, konsekwentnego altruizmu i rozumienia innych, odrodzenia ~~wewnętrz-~~ego, gotowości do poświęceń, odwagi, przezwycięzania strachu śmierci, wnikliwszego pojmowania sensu i celowości życia itp., uznał Hempel we wczesnych swych pracach za najistotniejszy element "doświadczenia religijnego", za podmiotowy pierwiastek, psychiczny związek autentycznej religii. /W tym czasie żywił mylne przeświadczenie, iż intensywne "objawienia" proroków, sugestywne i zaraźliwe w swej naturze, stają się - w warunkach sprzyjających im oczekiwań i nastrojów psychicznych w środowisku społecznym - źródłem określonych religii<sup>9</sup>/. Ta - jak sądził - uniwersalna kwintesencja "doświadczenia religijnego", ten - jak mniemał - najistotniejszy czynnik religiotwórczy i składnik wszelkiej religii bywa jednak "w różne szaty odziany, różnymi wyrazami i przy pomocy różnych symboli wypowiedziany - zależnie od czasu, miejsca i sposobu mówienia w danym czasie i miejscu"<sup>10</sup>. Ważną rolę odgrywać ma tu czynnik psychiczny /osobowościowy/ i historyczny. Oto charakterystyczne stwierdzenia autora na ten temat: "Różnice pomiędzy objawieniami ujawniają się zależnie od tego, kto objawienia doznaje: Człowiek o usposobieniu i poglądach niewolniczych w chwili objawienia czuje się w obecności swego Pana [...] rozkosz najwyższą, gdy pan ku niemu zstąpi [...] odtąd przestaje być pyłkiem wichrami miotany, odtąd sługą pańskim się czuje, częstką zorganizowanej pańskiej drużyny"<sup>11</sup>. Zaś "człowiek słaby i tkliwej pomocy potrzebujący w chwili objawienia czuje się jakoby w obecności ojca najserdeczniej go miłującego [...] co krokami jego kieruje"<sup>12</sup>. Natomiast "współczesny człowiek silny i świadomy w chwili objawienia dumnie staje z podniesioną głową i radośnie woła do siebie: O to ja sam sobą! o to jest w chwili odczucia samego siebie. I zgodny czuję się sam z siebie, mocny i zogniskowany sam w sobie"<sup>13</sup> /podkr. m. J. Sz./. W tym bardzo ogólnym i przybliżonym do ujęć

<sup>8</sup>Kazania Piastowe, wyd. cyt., s. 42.

<sup>9</sup>Por. m. in. Kazania Piastowe, wyd. cyt., s. 37-47. W późniejszym okresie - uwidacznia się to już w korespondencji z 1915 r. - stanowisko to ulega korzystnej zmianie na rzecz mniej jednostronnego i subiektywistycznego pojmowania zagadnienia genezy religii.

<sup>10</sup>Por. tamże, s. 34.

<sup>11</sup>Tamże, s. 42.

<sup>12</sup>Tamże, s. 43.

<sup>13</sup>Tamże.

tego zjawiska w bogatej literaturze mistycznej<sup>14</sup> stwierdzenia /autor podziela pogląd o trudności dyskursywnego komunikowania treści doznań mistycznych/ na uwagę zasługuje m. in. zdecydowane odejście od zakorzenionego w europejskiej myśli mistycznej przeswiadczenia jakoby poczucie boga lub niereligijnie pojętego transcendentu było nieodłączną cechą każdego rodzaju objawienia i - w konsekwencji - wskazanie na zarysowującą się współcześnie możliwość "objawień" nieteistycznych i niealienacyjnych, "objawień Wolności", w której zamiast poczucia boga, czy innej kategorii wyalienowanej pojawia się - jak pisze - "odczucie samego siebie" na tle szerszych wymiarów Uniwersum. Osobiste przeżycia mistyczne z wczesnego okresu zaliczał Hempel do nieteistycznych właśnie doznań<sup>15</sup>.

Na dalszą ewolucję poglądów Hempla w omawianym zakresie wpłynęła w widoczny sposób głośna praca W. Jamesa: Doświadczenia religijne. Książka ta odegrała ważną rolę w kształtowaniu myśli religioznawczej jej tłumacza, krytyka i komentatora na gruncie polskim, którym był Hempel. Unowocześniła i uściśliła jego sposób widzenia podmiotowej strony religii, ukazała problemy metodologiczne i warsztatowe psychologii religii, podziałała inspirująco na nową, skorygowaną, bardziej krytyczną i unaukowaną organizację i wykładnię dotychczasowych przemyśleń i sądów dotyczących przeżycia religijnego. Znalazło to wyraz w kilkunastu odczytach, artykułach i innych wypowiedziach Hempla z lat 1910-1920, z których na pierwszy plan wysuwają się wspomniane wcześniej prace: Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań - 1912; Przedmowa tłumacza, w: W. James: Doświadczenia religijne - 1918; Rewolucja wewnętrzna - 1920. Zgodnie z krytycznym, zdecydowanie negatywnym stosunkiem do teistycznych /"pańskich"/ i zinstytucjonalizowanych, zwłaszcza w tradycji judeo-chrześcijańskiej form religii i zgodnie z afirmującym i przychylnym stosunkiem do religii indywidualnych i nieteistycznych, intensywnych przeżyć wewnętrznych, religijnie i mistycznie zabarwionych oraz w harmonii z własnym rozumieniem "autentycznej" religii - jak wówczas sądził - jako swoistej indywidualnej unii człowieka z wszechbytem, Hempel z dużym uznaniem przyjął przede wszystkim zaprezentowany w Doświadczeniach religijnych Jamesa kierunek badań nad religią, tzn. skupienia dociekań psychologicznych na pomijanej dotąd przez naukę dziedzinie przeżyć i doznań wewnętrznych człowieka religijnego, na tzw. "doświadczeniach religijnych". Z dezaprobatą natomiast odniósł się do dość rozpowszechnionej w myśleniu naukowym do cza-

<sup>14</sup>Przybliżony opis tego stanu - jeśli chodzi o polską literaturę - znajdujemy m. in. w niektórych pismach Jana Wł. Dawida. Por. Jan Szmyd: Psychologia religii w pracach Jana Wł. Dawida, Euhemer - Przegląd Religioznawczy, 1968, nr 1/67/, s. 57-72.

<sup>15</sup>Por. Jan Hempel: Kazania polskie, Kurytyba 1907, s. 37.



sów Jamesa orientacji, zwanej "ciasnym pozytywizmem", "wykluczającej - jak pisał - uczucie z badań humanistycznych" i "pogardliwie" ustosunkowującej się do zjawisk religijnych, jako ewentualnego przedmiotu badań naukowych. Z satysfakcją wtedy odnotowywał, iż wreszcie "znajdują się badacze /Niemcy, kraje anglosaskie/, którzy przystępują bez pogardy do zjawiska religijnego, którzy usiłują tak rozszerzyć i tak przystosować swe pracownie naukowe, aby znalazło się w nich miejsce właściwe dla zjawiska religijnego"<sup>16</sup>. Hempel miał tu przede wszystkim na myśli Jamesa, który śmiałym wyborem "doświadczeń religijnych" za podmiot empirycznych badań psychologicznych i osiągniętymi rezultatami poznawczymi dokonał pozytywnego wyłomu w dotychczasowym nihilistycznym nastawieniu do zagadnień religijności ze strony środowisk naukowych nieteologicznych, pozostających pod wpływami pozytywizmu i uproszczonego "lekarskiego" materializmu. Hempel uznał za słuszny kierunek badań Jamesa - jego metodę empiryczno-introspekcyjną oraz ocenę zjawisk religijnych z punktu widzenia ich praktycznej funkcjonalności i przydatności; pozostawał pod znacznym wpływem lektury jego książki, dając wielokrotnie wyraz wysokiemu i - stwierdzić trzeba - niebezemocjonalnemu uznaniu dla przedsięwzięcia religioznawczego amerykańskiego psychologa. Równocześnie jednak, już w 1910 r., zwrócił zasadnie uwagę na szereg braków, niedociągnięć a nawet błędów zawartych w pracy Jamesa. Na to m. in., iż dobór rodzajów przeżyć religijnych, będących przedmiotem analizy psychologicznej jest u Jamesa wyraźnie jednostronny. Przejawia się to, jego zdaniem, w szerokim uwzględnianiu - z zakresu współczesnych typów religijności - przykładów, które - jak zauważył - "noszą na sobie piętno rzeczy małych; są to "małeńkie" nawrócenia pijaków i innych nałogowców, co do których odnosi się wrażenie, że je "jakoś nieproporcjonalnie wyolbrzymiano, stawiając je na wspólnym poziomie ze zmianami wewnętrznymi wszelkich proroków i działaczy społeczno-religijnych"<sup>17</sup>. W związku z tym spostrzeżeniem interesująco brzmi dalsza uwaga Hempela: "Gdyby James [...] zamiast materiału zawierającego przeżycia alkoholików lub żyjących na powierzchni życia jednostek ze sfer uprzywilejowanych, miał do rozporządzenia dokumenty przeżyć i wstrząsów wewnętrznych np. polskich lub rosyjskich działaczy społecznych, wówczas zapewne sięgnąłby głębiej w tragizm duszy ludzkiej i nie potrzebowałby przeproszać swych czytelników za grzebanie się po zakamarkach dusz - bo te zakamarki nie miałyby w sobie wówczas nic małego ani chorobliwego. Okazałoby się także może w jakich dziedzinach życia za-

<sup>16</sup> Jan Jastrzębiec Hempel: Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań. Krytyka, R. XIV, 1912. /Odczyt wypowiedziany w Paryżu dnia 30 listopada 1910 roku w Tow. Literatów i Artystów Polskich/, s. 19.

<sup>17</sup> Jan Hempel: Przedmowa tłumacza, w: William James: Doświadczenia religijne, Warszawa 1918, s. XXVIII.



chodzą teraz te same sprawy dla człowieka najważniejsze, które niegdyś zachodziły w sektach"<sup>18</sup>. Hempel odrzucił przy tym biologizującą tendencję Jamesa przy wyjaśnianiu genezy i uwarunkowań przeżyć i wierzeń religijnych, wskazując na to, iż odwoływanie się do czynników neurologiczno-fizjologicznych niewiele wyjaśnia. Pozostaje nadal pytanie: dlaczego w określonych warunkach zewnętrznych zjawiska te zachodzą w naszym układzie psycho-biologicznym, w innych zaś - w podobnym czy w tym samym układzie - nie występują? Jeśli uchyli się tutaj dopuszczone w pewnym sensie przez Jamesa działanie czynników transcendentnych, a przyjmie się jego domysł o znacznej roli podświadomości w tym procesie, to uprawioną stanie się hipoteza, iż są one wynikiem oddziałań na psychikę jednostek określonych tendencji społecznych i życia zbiorowego. "Wierzenia - formułuje swoją hipotezę Hempel - niekoniecznie muszą wpływać tylko ze spraw ustrojowych lub być rezultatem działania potęg "zaświatowych"; mogą one być uważane za odczuwany przez jednostkę wpływ społeczeństwa, którego - jako żywej całości - jest ona częścią. Nakazy społeczne mogą przychodzić do jednostki w postaci nakazów zewnętrznych; jednostka może odczuwać je jako prawdy podstawowe, nie podlegające dyskusji - samonarzucające się - lub jako natchnienia czy nawet przemówienia bóstwa"<sup>19</sup>; "czy nie wolno zrobić przypuszczenia - kontynuuje Hempel - że społeczeństwo działa na jednostkę za pośrednictwem jej życia podświadomego! Jeśli staniemy na tym stanowisku, sądzę, wyjaśni nam się natura niejednego objawienia religijnego"<sup>20</sup>. Np. istota objawień i wizji proroków, poprzez które - za pośrednictwem podświadomości - ujawniać się ma "wola społeczeństw tająca się w jednostkach zwykłych", dochodzić mają do głosu "prawdy społeczne" w pełni dotąd niezartykułowane i jasno nie wyrażone<sup>21</sup>. To właśnie, iż "prawdy" te, nie są indywidualnym wytworem proroka, lecz są "czymś społecznym, co w nim znalazło tylko wyraz mocniejszy", pozwala m. in. zrozumieć tę charakterystyczną okoliczność, że stosunkowo łatwo **przyjmują się one w środowisku**, z którego prorok wyrasta, głęboko zapadają w mentalność tego środowiska, są one przecież - kontynuuje swój domysł Hempel - jedynie swoistą krystalizacją jego utajonych lub zahamowanych tendencji<sup>22</sup>. To zaś, że ujawniająca się w postawie proroka czy reformatora społeczno-religijnego "wola zbiorowa" odstaaje wyraźnie od zastanych poglądów i nawyków myślowych, stawia go w oczach ludzi przeciętnych, niezdolnych do tej szczególnej mediacji społecznej,

<sup>18</sup>Tamże.

<sup>19</sup>Tamże, s. XXIII/XXIV.

<sup>20</sup>Tamże, s. XXIV.

<sup>21</sup>Por. tamże, s. XXIV/XXV.

<sup>22</sup>Por. tamże.

jako człowieka bardziej lub mniej "nienormalnego"<sup>23</sup>. Doceniając w pełni wysiłek Jamesa "zmierzający - jak pisze Hempel - do wyrobienia zjawisku religijnemu prawa obywatelstwa w pracowni uczonego", uznając zasadność i potrzebę badań nad psychologicznym aspektem religii, Hempel zwrócił równocześnie uwagę na to, iż badania te ukierunkowane są jedynie na "pewną sztucznie wydzieloną część życia religijnego" /podkr. m. J. Sz./, i że James w dalece nieuprawniony sposób rozciąga sądy o religii wysnute z tego odcinka badawczego na całą religię. Być może, iż ten poważny błąd metodologiczny Jamesa i innych ówczesnych psychologów religii podziałał inspirująco, jako przykład negatywny, na ukształtowanie się - często wypowiedzianego w późniejszej twórczości religioznawczej Hempla - poglądu o konieczności całościowego ujmowania religii, budowania ogólnej teorii religii w oparciu o różnokierunkowe i wyczerpujące badania nad tym zjawiskiem<sup>24</sup>. Pogląd ten oczywiście nie wyłączał możliwości i potrzeby rozwiniętych specjalizacji w badaniach nad religią, przeciwnie - takie specjalizacje zakładał, w tym badania psychologiczne, dla których Hempel - przynajmniej - posiadał zawsze duże zrozumienie mimo niekorzystnego dla jego refleksji religioznawczej braku fachowego przygotowania z zakresu psychologii. Z dużym zainteresowaniem - o czym była już mowa - odniósł się do wprowadzonej przez Jamesa kategorii "doświadczenia religijnego" i innych pojęć nasuniętych przez ówczesną analizę religijności. Hempel zapożyczył tę kategorię i kilka dalszych zbliżonych do niej pojęć /"poczucie" religijne, "przeżycie", "objawienie", "natchnienie", "odrodzenie", "przekonanie" religijne, "stan mistyczny" itp./, ale ustosunkował się do nich samodzielnie, krytycznie i z próbą - niekiedy bardzo interesującą i metodologicznie płodną - uzupełniającej interpretacji lub reinterpretacji. Wykażmy to na razie na przykładzie kategorii "doświadczenie religijne". Hempel uznając użyteczność tej kategorii, wyraził równocześnie krytyczny pogląd na temat przyjętego przez Jamesa zakresu i znaczenia tego pojęcia oraz sposobu wyjaśniania genezy i funkcji oznaczonego nim zjawiska. Zwrócił, nie dość jednak zasadnie, uwagę na możliwość rozumienia go w jeszcze szerszym niż ma to miejsce u Jamesa sensie, obejmującym także poza-teistyczne i niemistyczne rodzaje przeżyć i stanów duchowych jednostki i grup społecznych, poczynszy od przeżyć religijnych proroków i świętych wszystkich religii, życia wewnętrznego, "błędnych rycerzy" i "bojowników za sprawę zbawienia świata", a kończąc na przeżyciach współczesnych

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Szerzej o tym stanowisku Hempla piszę w artykule pt. Problematyka religioznawcza w twórczości Jana Hempla, Euhemer - Przegląd Religioznawczy 1969 nr 4/74/.

"najsakrajniejszych rewolucjonistów". Zasadniej natomiast brzmi następująca uwaga Hempela, iż doświadczenia religijne o zabarwieniu teistycznym nie wyczerpuje się na pozytywnym poczuciu boga, tzn. takim poczuciu, w którym odczuwany jest on jako "dobroczynny ojciec", lecz, że rozciąga się ono także i na tego rodzaju przeżycia - nie uwzględnione przez Jamesa - w których jawi się on "jako zniechęcony władca i tyran", "najpotężniejszy wróg człowieka"; w których występuje "jako potęga, przeciw której wszystko, co ludzkie, co wolne i dostojne podnosi rozkosz". I nie wolno zapominać - stwierdza Hempel - że "człowiek względem bóstwa może żywić nie tylko uczucia synowskie lub wiernopoddanie, lecz także uczucia niewolnika, który [...] poczuł swoją niewolę i uświadomił sobie cały ciężar stojącej mu na karku pańskiej stopy"; nie można - dodaje - pominąć załamujących się w przeżyciu religijnym zmagających człowieka z bóstwem i żywionego doń uczucia nienawiści<sup>25</sup>. Hempel mocniej zaakcentował niż James tezę o bogactwie i złożoności emocjonalnych treści religijności, poglądy, iż w zróżnicowanych z natury rzeczy przeżyciach religijnych ujawniają się wszystkie większe uczucia i namiętności człowieka. "Jest tam - pisał - i strach i radość i miłość bezbrzeżna i nienawiść najbardziej jadowita, jest duma wszechświat cały sobą obejmująca i bezwarunkowa pokora z cichością pasterskim wyrokom się poddająca; miłosierdzie serdeczne i wybuchy najstraszniejszej krwiożerczości; jest anielsko przejrzysta czystość i bestialskie rozpasanie"<sup>26</sup>. Ale uczucia i namiętności w religii są "uroczyste", tak np. jak w tragedii antycznej. Wpływać zatem mogą na stany psychiczne niektórych jednostek bardzo silnie, do tego stopnia, iż doprowadzać mogą "do zupełnej i radykalnej zmiany całego porządku ich życia". W innych zaś, krańcowo odmiennych przypadkach - u ludzi religijnie niewrażliwionych, obywateli się dobrze bez religii, nie odgrywają one, oczywiście, żadnej roli<sup>27</sup>. Irracjonalność doświadczenia religijnego sprawia, iż przeświadczenia i wierzenia w jego obrębie powstałe odporne są na argumenty racjonalne. Argumenty te mogą okazać się skuteczne jedynie w tych przypadkach, w których wiara zachwiała się z przyczyn pozaracjonalnych. "Pod uderzeniami racjonalizmu, zauważa Hempel, upada wiara tylko tych ludzi, którym ona już przedtem ciążyła i którzy chcieli pozbyć się jej z zupełnie innych powodów"<sup>28</sup>. W irracjonalnym charakterze tego zjawiska dopatruje się też Hempel, w początkowych wypowiedziach na jego temat, trudności a nawet niemożności wytłumaczenia racjonalnego sposobu kształtowania się go w immanentnym życiu jednostki. Ale

<sup>25</sup> Por. Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań. Wyd. cyt., s. 71.

<sup>26</sup> Tamże, s. 167.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 167, 172.

<sup>28</sup> Tamże, s. 166.

chyba sprzecznie z tym nie dość uzasadnionym poglądem i w pewnej opozycji do interpretacji Jamesa próbuje podać ogólne i wcale racjonalne wyjaśnienie genezy tego zjawiska, wskazując - co już wcześniej zaznaczyliśmy - na jego pośrednie, podmiotowe źródła w podświadomości, a bezpośrednio, podmiotowe w życiu społecznym<sup>29</sup>. Rozróżniał przy tym Hempel, czego w zasadzie nie uczynił James, indywidualne doświadczenia religijne od doświadczeń społecznych, zbiorowych i postulował - zgodnie z tym rozróżnieniem - podejmowanie badań, także w przeciwieństwie do Jamesa, głównie w zakresie tych ostatnich, np. w zakresie wierzeń i uczuć religijnych ludności chłopskiej i robotników<sup>30</sup>. Ze swej strony wielokrotnie podejmował próby ogólnego, na obserwacjach osobistych głównie opartego opisu religijności tych grup społecznych: początkowo religijności osadników polskich w Paranie<sup>31</sup>, następnie religijności niektórych środowisk robotniczych<sup>32</sup> i - w mniejszym zakresie - ludności chłopskiej<sup>33</sup>. Najwięcej natomiast uwagi i szczegółowszych ujęć poświęcił religijności i postawom mistycznym polskiej inteligencji, zwłaszcza inteligencji emigracyjnej i okresu rozbiorów, o czym będzie mowa w następnym paragrafie niniejszego artykułu.

Jeśli idzie o empiryczny opis religijności chłopskich emigrantów w Brazylii /Paranie/, to mimo szkicowości i fragmentaryczności tego opisu zawiera on szereg godnych odnotowania konstatacji dotyczących ważniejszych cech tego dość osobliwego zjawiska: jego powierzchowności, znacznego przesycenia świadomością przesadną, dużej podatności na wpływy nowego środowiska społecznego i przyrodniczego, silnie zaznaczonego w nim nastawienia antykościelnego i antyklerykalnego, szybko postępującej, zwłaszcza w młodszych pokoleniach, ewolucji w kierunku wolnomyślicielstwa, rosnącego dystansu między nową świadomością a tradycyjną mistyczno-fanatyczną i oporną na zmiany religijnością polskiego chłopca, o mentalności ukształtowanej w warunkach polskiej wsi itp.

Także w skrótowych i niekiedy dość uproszczonych wypowiedziach Hempela na temat religijności robotniczej można znaleźć szereg trafnych i interesujących spostrzeżeń podnoszących niektóre specyficzne jej właściwości: np. że funkcjonuje ona głównie jako fantastyczny obraz porządku świata i porządku społecznego, mniej zaś jako pogłębione przeżywanie transcendentu czy wysubtelniona kontemplacja mistyczna; że rozpada się sto-

<sup>29</sup>Por. Doświadczenia religijne.

<sup>30</sup>Por. Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań. Wyd. cyt., s. 173, 176.

<sup>31</sup>Por. m. in. Wolna myśl w Paranie. Myśl Niepodległa, 1908, nr 71, s. 1084-1091.

<sup>32</sup>Por. m. in. Jezus Barbousse'a, Dźwignia, 1927, nr 2-3, s. 45.

<sup>33</sup>Por. m. in. Wolna myśl w Paranie, Wyd. cyt.



sunkowo szybko ów substytut światopoglądu, porządkującej obraz świata doktryny, gdy ujawni się w praktyce istota społeczna tego zjawiska.

Dokonując opisu niektórych przejawów odmian religijności zbiorowej Hempel nie pominął przypadków religijności indywidualnej. We wczesnym a także i w późniejszym okresie twórczości naszkicował kontury kilku charakterystycznych rodzajów tej postawy: dostojną i panteizującą religijność Kochanowskiego<sup>34</sup>, modernistyczną postawę religijną Alfreda Loisy'ego<sup>35</sup>, patologiczną i ascetyczną religijność św. Franciszka z Asyżu<sup>36</sup> itd. Powyższe zainteresowania oraz spojrzenie na psychikę człowieka z pozycji rewolucyjnego programu społeczno-moralnego nakierowały uwagę Hempela na zjawisko niewiele już z religijnością mające wspólnego, jeśli idzie o jego światopoglądową stronę, ale zbliżone do niej mechanizmem psychologicznym, a mianowicie na tzw. odrodzenie wewnętrzne jednostki, zwane przez autora "rewolucją wewnętrzną". Zjawisku temu poświęcił Hempel, obok wielu wypowiedzi rozproszonych po różnych artykułach, oddzielną broszurę, tym właśnie zwrotem zatytułowaną<sup>37</sup>.

## 2. "R e w o l u c j a w e w n ę t r z n a" - p r ó b a c h a r a k t e r y s t y k i p s y c h o l o g i c z n e j

Nie podejmujemy się w tym miejscu - odkładając to na inną sposobność - przedstawienia normatywnej strony tego zagadnienia, szczególnie mocno przez Hempela zaakcentowanej i rozwiniętej. Pomijamy też rozbudowany jego kontekst ideologiczny oraz uwikłania w program społeczno-politycznej działalności publicysty. W związku z powyższym rezygnujemy z próby oceny wartości praktycznej rysującego się tutaj modelu człowieka "odrodzonego". Nasze zadanie sprowadza się do skróconego przedstawienia opisowej strony omawianego zagadnienia, ograniczonego głównie do psychologicznego jego aspektu.

Przedmiotem zainteresowania jest tu postawa jednostki ludzkiej "wobec Wszechświata i społeczeństwa", jej nastawienie duchowe, pojęte przede wszystkim jako odniesienie moralne i ideowe do otaczającej rzeczy-

<sup>34</sup>Por. Jan Hempel: Filozofia Jana Kochanowskiego, Myśl Niepodległa, 1908, nr 84, s. 1697-1708.

<sup>35</sup>Por. Jan Hempel: Katolicyzm, modernizm i myśl wolna, Krytyka 1913, R. XV, s. 264-268.

<sup>36</sup>Jan Hempel: Św. Franciszek z Asyżu. Warszawa 1927, s. 16.

<sup>37</sup>Jan Hempel: Rewolucja wewnętrzna. Warszawa 1920, s. 16.

wistości, głównie społecznej. W zakresie stosunku do rzeczywistości społecznej autor rozróżnia dwie zasadnicze postawy: postawę interesowną, egotyczną, aspołeczną, duchowo nierozwiniętą i postawę przeciwstawną - nieinteresowną, altruistyczną, uspołecznioną, duchowo bogatą i intensywną. Preferując zdecydowanie z przyjętego przez siebie moralnego i społecznego punktu widzenia tę ostatnią, zastanawia się nad możliwościami i środkami jej rozbudzania i upowszechniania oraz nad jej mechanizmem psychologicznym. W pierwszym rzędzie postawił pytanie o charakter i stopień zdeterminowania jednostki środowiskiem społecznym i - w związku z tym - pytanie o zakres możliwości indywidualnego wpływu na kształtowanie osobistej postawy. Na pytanie to odpowiada Hempel z pozycji determinizmu, ale determinizmu nieuproszczonego i niemechanistycznego: jednostka jest integralną częścią środowiska społecznego, ulega przemożnie jego prawom i procesom, kształtuje własne życie wewnętrzne i własną duchowość pod wpływem różnorodnych nacisków otoczenia, ale jednocześnie jest ona "czymś więcej i czymś innym, niż tylko szeregowcem biernym w wielkim ruchu społecznym ...] całość społeczna nie wyczerpuje wszystkiej /jej/ treści"<sup>38</sup>; zachowuje ona pewną odrębność, autonomię i wolność: możliwość świadomych wyborów i decyzji, możliwość współtworzenia siebie i środowiska i - co za tym idzie - nie może uchylić się od współodpowiedzialności za siebie i świat w którym żyje, a w każdym razie od próby samookreślenia się w tym świecie. Przyświadczeniem takiego właśnie a nie innego jej statusu w świecie może być, zdaniem autora, jakże częste poczucie rozwarcia między tym, czym aktualnie jesteśmy, a tym, czym być powinniśmy, poczucie dysharmonii między możliwością a rzeczywistością naszego jestestwa, odczucie niezadowolenia z siebie i naturalna w rozwiniętej osobowości dążność do doskonalenia. "Gdybyś był biernym wynikiem układu społecznego - pisze Hempel, gdybyś był tylko atomem, czy komórką w ustroju, nie czułbyś rozbieżności pomiędzy tym, czym jesteś i czym, według mniemania własnego, być powinienś. Jestem, jaki jestem - mówiłbyś sobie wewnętrznie i dziwiłbyś się, że można czegoś innego od siebie żądać. Aleś ty niezadowolony ze siebie samego, Powiadasz: chciałbym, chciałem, chcę być innym, niż jestem, jeno nie mogę. Słowem twierdzisz: powinno być inaczej, niż jest"<sup>39</sup>. Postawy uzewnętrzzniane jesteśmy w stanie wewnętrznie kontrolować i rozstrzygać racjonalnie o ich charakterze. "Zanim co bądź ujawni się jako czyn zewnętrzny - argumentuje autor - odczuwane bywa jako poruszenie wewnętrzne, jako marzenia, pragnienia, pożądanja, jako uczucia lub upodobania. W tym momencie sprawy te uświadomić sobie

<sup>38</sup>Tamże, s. 6

<sup>39</sup>Tamże.

możemy, a uświadomiwszy ukrócić, lub dać im bieg swobodny. I przykład: "Gdy rodzi się w tobie - czytamy - odruch gniewu lub zemsty, gdy odurzasz się podmuchami zmysłowymi, gdy upajają cię marzenia samolubne i roisz sposoby wyróżnienia się spośród bliźnich przez podporządkowanie ich sobie, możesz natychmiast poruszenie zdławić i nie pozwolić mu na rozwój dalszy"<sup>40</sup>. Główną rolę - twierdzi Hempel za Arystotelesem i racjonalizmem oświeceniowym - odegrać tu może panujący nad odruchami irracjonalnymi i świadom kierunku przemiany "rozum", ale nie jedyną wszakże. Niezbędny jest także udział pragnienia i woli, a nawet wyrobienia w sobie takich namiętności, powiedzmy "namiętności niesamolubnego życia duchowego", które przeciwstawić można by namiętnościom niepożądanym, np. "namiętnościom zwierzęcym". Czy i jak jest to z punktu widzenia psychologii możliwe, tego Hempel nie wyjaśnia. Na założeniach tak ogólnie wypowiedzianych buduje na zbyt optymistyczną wiarę w możliwość samokształtowania postaw duchowych niemal w każdych warunkach. Np. doskonalenie moralne - powiada - "możemy zaczynać zawsze i wszędzie. Nie ma takiej pozycji społecznej, ani stanowiska tak upośledzonego, na którym by nie można było natychmiast rozpocząć walki ze swym samolubstwem, ze swą pewnością, gniewliwością, mściwością, ze swą zmysłowością itd."<sup>41</sup>, "należy tylko poznać kierunek [...] przemiany, zapragnąć jej gorąco i całym swym jestestwem wytęsknić się ku niej"<sup>42</sup>. Podobnie, rzec można, sądzi moralista, o możliwościach naszego wpływu na pożądane zmiany w otoczeniu zewnętrznym, np. w ustroju społecznym, jego instytucjach itp. I tu - mimo zachodzenia obiektywnych procesów - decydować ma nasza świadomość, wola, aktywność; "możemy - jeśli idzie o zastany porządek społeczny /J. Sz./ - albo biernie godzić się na ten ład, samym przystosowując się do niego, albo też tak gorąco i prawdziwie pragnąć zmiany, że zapoczątkujemy ją wszędzie, dokąd tylko możliwości nasze sięgają"<sup>43</sup>. Ale w omawianej na tym miejscu pracy chodziło autorowi, jak zaznaczono wcześniej, o zaakcentowanie możliwości zmian w sferze życia wewnętrznego jednostek jako niezbędnego - jego zdaniem - warunku progresywnych zmian w rzeczywistości społecznej i - w dodatku - chodziło o podkreślenie możliwości zmian w wyodrębnionej dziedzinie życia duchowego - moralnej, ideowej. Zmiany te wymagają, poza uwarunkowaniami wymienionymi uprzednio, także określonego nastawienia i wysiłku polegającego, według ogólnego określenia publicysty, na "przeniesieniu środka ciężkości ze siebie samego na rzeczy ważniejsze, wyzwolenia się od swej małości", na wzniesieniu się "ponad

<sup>40</sup>Tamże, s. 7.

<sup>41</sup>Tamże, s. 8.

<sup>42</sup>Tamże, s. 16.

<sup>43</sup>Tamże, s. 4.

swój interes osobisty [...] doraźny", na skutecznym pokonywaniu u siebie niskich uczuć i popędów: chciwości, egoizmu, strachu, nienawiści, małostkowości, "chuci zmysłowej" i - w konsekwencji - na przechodzeniu "ku ofiarności, odwadze, widzeniu rozległych horyzontów duchowych", spraw pozaosobistych, społecznych, ogólnoludzkich, chęci górnej wprowadzenia ładu nowego, ładu sprawiedliwego, dla którego wszystko osobiste poświęcić można i należy", na co pozwala rozwinięty "pierwiastek ideowego oddania się sprawie", szczerzej bezinteresowności i gotowości do służby ogółowi<sup>44</sup>. Przejście w kierunku tak rozumianej postawy może dokonywać się stopniowo i niekonsekwentnie, albo też nagle i dogłębnie. Przypadek nagłego zejścia na pozycje radykalnej i niekonsekwentnej przemiany duchowej w określonym wyżej znaczeniu nazwał Hempel mianem "rewolucji wewnętrznej", podając szkicowy i fenomenalistyczny opis tego swoistego, rzadko w literaturze psychologicznej podejmowanego, typu odrodzenia wewnętrznego: niemistycznego odrodzenia moralnego i społecznego. W opisie tym - i to nadaje mu z jednej strony cechy pewnego autentyzmu, z drugiej zaś znamię subiektywizmu - oparł się Hempel na danych osobistych przeżyć wewnętrznych. Mimo znacznych usterek, które w szczególach nie będziemy wymieniać, opis ten zasługuje, jak sądzę, na rekonstrukcję. Stanowi bowiem wstępną, teologicznym nastawieniem niezdeformowaną charakterystykę zjawiska, którego naukowa analiza może być ważnym przyczynkiem do psychologicznej teorii osobowości i psychologii działania zaangażowanego, a także może posiadać pewne znaczenie praktyczne.

Oto charakterystyczne cechy tego zjawiska w ujęciu Hempla: 1. Zasadnicza zmiana w poczuciu hierarchii wartości i kryteriów oceny. "Człowiek rodzi się /tu/ jakby do życia nowego, w którym panują zupełnie różne od dotychczasowych miary wszystkich rzeczy, na innej zasadzie odbywają się oceny i co innego jest czynnikiem decydującym", "to co przedtem posiadało wagę i znaczenie niezmierne, nagle zgoła wartość utraciło"<sup>45</sup>. 2. Zmiana w stosunku do otoczenia i własnej egzystencji. Na przykład człowiek odrodzony "przestaje się obawiać utraty zajęcia, głodu, choroby i śmierci; obojętna mu jest opinia ludzka - pochwał nie pragnie, a nagany puszcza mimo uszu"<sup>46</sup>. 3. Zmiana w linii postępowania. "Łętkliwość ustępuje miejsca pewności siebie, na miejsce niezdecydowania i chwiejności jawi się jasna i spokojna linia postępowania"<sup>47</sup>. 4. Zmiana pobudek i motywacji działania. Dla człowieka odrodzonego "sprawą najważniejszą jest

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 8-9, 11-12.

<sup>45</sup> Tamże, s. 12.

<sup>46</sup> Tamże, s. 13.

<sup>47</sup> Tamże.



coś innego, niż doraźna korzyść osobista, dobrobyt, zdrowie, uznanie współobywateli itp. Na miejsce tych pobudek i potrzeb niskich weszły jakies **inne, bez miary** wyższe [...] chodzi mu teraz o zbawienie ludzkości, o dobro jakichś mas wydziedziczonych, o wyzwolenie narodu lub klasy społecznej, o ratowanie nieszczęśliwych, może o zdobycze naukowe, o poznanie prawdy, o zbliżenie się do wiekuistych praźródła życia - słowem o różne takie sprawy, które bynajmniej jego osobistymi, samolubnymi interesami być nie mogą<sup>48</sup>. 5. Wzrost poczucia powinności i podporządkowanie mu własnego "ja"; "rewolucja wewnętrzna nie jest niczym innym, jeno [...] podporządkowaniem swej jaźni niższej, zwierzęcej, wymaganiom głosu, mówiącego co powinno być"<sup>49</sup> /kiedyś - przypomina Hempel - nazywało się to "służbą Bożą" i "głosem Boga"/. 6. Ukształtowanie się zdolności pełnego wyczuwania tendencji własnego środowiska i odpowiedzialności za wszystko, co się w nim dokonuje. "Jednostka odrodzona jest niby kropla lustrzana, w której całość życia gromadzkiego przeziiera się: każde poruszenie, każda myśl, każde pragnienie gromady [...] czuje się winna i odpowiedzialna za wszystko zło dziejące się w gromadzie"<sup>50</sup>. Oto niektóre dalsze cechy omawianego stanu, dostrzeżone z punktu widzenia podlegającej mu jednostki. 7. Nie oznacza on wyrzeczenia się siebie samego, ani niewolniczego oddania się sprawom obcym, jest natomiast rodzajem wyzwolenia wewnętrznego. "Nie o niewolę tu idzie - wyjaśnia Hempel - jeno przeciwnie - o wyzwolenie się ku życiu prawdziwemu. Wyrzekasz się swej jaźni niższej, doraźnej, doczesnej, zwierzęcej, na rzecz jaźni wyższej. Inaczej mówiąc: wyrzekasz się siebie złudnego, małego i przemijającego na rzecz siebie wolnego, wielkiego, wiekuistego"<sup>51</sup>. 8. Nie oznacza też, dogłębnej przemiany, ofiary z życia osobistego złożonej na ołtarzu spraw publicznych; "nie ofiara to - perswaduje autor - jeno wzięcie rzeczy istotnej zamiast złudnej. Ofiarą bywa to tylko wówczas, gdy zbyt mocno przywiązany jesteś do doraźności zwierzęcej, gdy przychodzi ci walkę toczyć samolubnymi skłonnościami w sobie. To jednak ma miejsce tylko póty, póki przemiana, póki rewolucja nie została dokonana; później walki ani ofiary już nie ma"<sup>52</sup>. Tej ogólnej i zewnętrznej charakterystyce stanu odrodzenia wewnętrznego człowieka, przypominającej m. in. pod pewnymi względami opisy religijnych przeobrażeń duchowych w twórczości W. Jamesa i - jeśli chodzi o naszą literaturę psychologiczną - autorefleksje na temat mistycznego od-

<sup>48</sup>Tamże.

<sup>49</sup>Tamże, s. 14.

<sup>50</sup>Tamże, s. 15.

<sup>51</sup>Tamże, s. 14.

<sup>52</sup>Tamże.

rodzenia J. Wł. Dawida<sup>53</sup> - brakuje pogłębionej analizy tego zjawiska od strony jego mechanizmu psychologicznego i naukowego udokumentowania. To oczywiście nie wyklucza pewnego prawdopodobieństwa zasadności zawartych w nim intuicji poznawczych. Nie może też być asumptem do potępienia autora za taki właśnie sposób przedstawienia tego zjawiska. Nie o analizę psychologiczną wszak mu głównie chodziło i nie o wyczerpujące i ściśle naukowe jego przedstawienie. Zadanie jakie postawił sobie w referowanej broszurze polegało przede wszystkim na ukazaniu możliwości a zarazem niezbędności tego rodzaju przeobrażeń duchowych, "rewolucji wewnętrznych" - jak je nazywał - na tle i w ścisłym powiązaniu z "rewolucją zewnętrzną", rewolucją w sferze stosunków społecznych, ekonomicznych, politycznych, nauce, wytwarzaniu, handlu itp. oraz na tle permanentnego, progresywnego, zdaniem Hempla, choć niełatwego i nieprostolinijszego rozwoju duchowego ludzkości. I tu dopiero pojawia się płaszczyzna do uprawnionej dyskusji z autorem, m. in. z jego tezą: "Jeżeli rozwój społeczny prowadzi ku czemuś pozytywnemu, jeśli nie jest kołowaniem bezcelowym, to może iść tylko ku takiemu stanowi, kiedy wszyscy ludzie - a przynajmniej grupy ton życiu gromadzkemu nadające - przejdą rewolucję wewnętrzną [...] przemiana społeczna, zewnętrzna, tylko w łączności z wielką przemianą wewnętrzną może posiadać trwałość, ponieważ tylko odrodzenie, uspołecznione, uduchowione jednostki w ładzie nowym żyć będą zdolne i podtrzymywać go"<sup>54</sup>. Ale jest to już jednak zagadnienie, które wykracza poza ramy tematyczne niniejszego artykułu i z tego powodu podjęte zostanie na innym miejscu.

### 3. Społeczno-psychologiczne uwarunkowania świadomości religijnej i mistycyzmu

Zagadnienie społecznych i psychologicznych uwarunkowań świadomości religijno-mistycznej pojawia się w różnych kontekstach wypowiedzi Hempla na temat religii. Jest przedmiotem trwałych jego zainteresowań i studiów religioznawczych. W późniejszej twórczości Hempla uzyskuje syntetyczne ujęcie, w niektórych momentach dość uproszczone i nazbyt może lapidarne, nie pozbawione widocznych zapożyczeń teoretycznych i tendencyjnych publicystycznych popularyzacji; w innych natomiast wyraźnie pogłębione i do-ciekliwe, zawierające spory ładunek refleksji odkrywczej i oryginalnej, rozwijającej lub dodatkowo uzasadniającej niektóre tezy z tego zakresu

<sup>53</sup>Por. Jan Władysław Dawid: Psychologia religii. Warszawa 1933; Ostatnie myśli i wyznania. Warszawa 1935; także: Jan Szmyd: Psychologia religii w pracach J. Wł. Dawida, wyd. cyt.

<sup>54</sup>Rewolucja wewnętrzna, wyd. cyt.

ówczesnego religioznawstwa. Ogólnie rzecz biorąc, jest to ujęcie o znacznych - mimo ewidentnych braków - walorach poznawczych i popularyzacyjnych, zasługujące na uwagę, rekonstrukcję i krytyczną ocenę. Wyjdźmy od wyjaśnienia sensu użytych tu pojęć: pojęcia świadomości religijnej i świadomości mistycznej. Zaznaczyć warto, iż Hempel nie odrywa treści tymi pojęciami oznaczanych od pozostałych komponentów religii: obrzędowości, kultu, uczuciowości itp. i - w konsekwencji - nie rozważa ich poza zakresem złożonego kompleksu zjawisk religijnych. Świadomość integralności tych elementów jest dla niego tak oczywista, iż nader rzadko używa on oddzielnie terminów: myśl religijna, świadomość religijna; najczęściej mówi po prostu o religii i dopiero z kontekstu rozważań domyślać się można jakiego składnika religii wypowiedziane sądy dotyczą. Nie jest to zresztą rzeczą łatwą, albowiem autor pewnych składników religii nie rozgranicza ściśle. Najczęściej brakuje w jego wypowiedziach rozgraniczenia dostatecznego między postawą religijną, przeżyciem religijnym a świadomością religijną właśnie. Zjawiska te występują w jego wywodach niezrządnie w pomieszaniu a nawet w dowolnym utożsamieniu. Hempel nie wyróżnia wyraźnie także pojęcia mistycyzmu i świadomości mistycznej od pojęcia postawy i świadomości religijnej. Nakładanie i krzyżowanie się zakresów tych specyficznych pojęć, zacieranie ich konturów, rozmywanie obszarów granicznych, zlewanie się ich treści w bardzo szerokim wiążącym je pojęciu jest dość charakterystyczną i niezbyt korzystną cechą interesujących nas tu wypowiedzi. Ta niepełna rozgraniczalność i - w rezultacie - niedookreśloność rozważanych pojęć nie ułatwia prób ściślejszej rekonstrukcji i interpretacji stanowiska autora. Często nasuwa się tu pytanie o kierunek i zakres odniesień, obszar i wymiar desygnatów rekonstruowanych i objaśnianych pojęć i sądów; pytanie o te rozgraniczenia i dystynkcje, które bliżej unacocnić może dopiero analiza i porównawcza konfrontacja wielu i powtarzających się kontekstów dyskursu. Świadomość niezbędności tego rodzaju poszukiwań i ustaleń rodzi równocześnie uzasadnioną obawę przed niebezpieczeństwem wykroczenia poza istniejące tu, z natury rzeczy ograniczone, możliwości w dziedzinę arbitralnych, deformującym autentyzm stanowiska pisarza konstatacji.

To co niżej powiedziane jest za Hempem na temat społecznych i psychologicznych uwarunkowań świadomości religijnej i mistycznej jest właśnie próbą takiej - że ją tak nazwiemy - precyzującej a zarazem ograniczonej w swej możliwości rekonstrukcji. Ograniczonej wspomnianym wyżej charakterem wypowiedzi autora. Operuje się w niej pojęciami wyodrębnionymi z szerszych wspólnot znaczeniowych i względnie rozgraniczonych wtórnie, tzn. na podstawie analizy immanentnej odpowiednich fragmentów tekstów.

Przejdźmy do zagadnienia. Sferę świadomości religijnej wraz z towarzyszącymi jej stanami emocjonalnymi uznał Hempel za podstawowy, pierwotny i najistotniejszy element religii. W historycznie i podmiotowo zróżnicowanych jej formach dopatrywał się wspólnej cechy, przynależnej wszystkim religiom, stanowiącej o ich jednorodności a zarazem specyfice. Świadomością religijną jest według niego - z jednej strony - zmistyfikowane, za pośrednictwem dowolnej wyobraźni i specyficznej uczuciowości kształtowane tłumaczenie, a raczej poczucie unii człowieka z wszechbytem i jego miejsca w wszechświecie, z drugiej strony - w rozwiniętych religiach zbiorowości - jest nią swoisty "przeinaczony" refleks stosunków społecznych. Wyobrażeniowa strona tego pojmowania i odzwierciedlania rzeczywistości, ich horyzontalność myślowa, wizyjność, fantazyjność, obrazowość, zantropomorfizowanie, następnie sposób racjonalizowania i udoktrynialnienia tworzy zmienną i zróżnicowaną formę, zależną od warunków bytowania człowieka, trybu jego życia, typu i stopnia rozwoju kultury, rozwoju duchowego, osobowości itp. Boga na przykład pojmowano w zależności od zróżnicowania i zmian w sferze wspomnianych czynników bądź to jako groźnego i mściwego władcę nieba i ziemi, bądź to jako dobrotliwego i wyrozumiałego opiekuna człowieka, bądź to jako przyczynę i architekta świata, albo też jako abstrakcyjną ideę, prawdę itp. Ewolucja ta zmierza, według autora, w dwóch kierunkach: z jednej strony w kierunku pustego pojęcia metafizycznego, z drugiej - w kierunku ideału doskonałości ludzkiej. Poprzez te różne zmieniające się formy wyobraźni i konceptualizacji religijnej wyrażają się, zdaniem Hempla, dwie charakterystyczne acz rozbieżne cechy świadomości religijnej: po pierwsze - poczucie zależności i zniewolenia w obliczu tak czy inaczej pojętego transcendentu; po drugie - tęsknota za nieskończonością, wyzwoleniem, doskonałością, "wyższym przeżywanym życia stopniom". Tradycyjne, "pańskie" religie utrwaliły to "niewolnicze ujęcie wszechświata", niektóre zaś religie nowsze, religie nie-teistyczne, "niepańskie" prowadzą do heretyckiego i buntowniczego przeświadczenia: "pan jest jako ja", "On jest ja", doniosłego odczucia na drodze do "dostojnej wolności i samoistności" człowieka<sup>55</sup>. Ujęcie w pozycji wolnomysłnej, ale nieobojętnej wobec religii owych cech wspólnych świadomości religijnej, "religijnej wszechjedności" - jak pisał - pozwoliło badaczowi na dalsze generalizacje w wypowiedziach sądach o tym zjawisku, tym razem w stwierdzeniach dotyczących zagadnienia jego genezy i uwarunkowań. Konstatacją wyjściową jest tu stwierdzenie ogólne, iż pierwotne elementy wszystkich religii, tzn. formy świadomości i uczuciowości religijnej tworzą się i kształtują w podobnych warunkach: w pewnym typie relacji - człowiek a przyroda, jednostka a społeczeństwo: jednostka, grupa

<sup>55</sup> Por. Kazania Piastowe, wyd. cyt. s. 23-30 oraz Kazania polskie wyd. cyt. s. 7-8.



społeczna a mechanizm panowania społecznego; jednostka, grupa społeczna, 'zakorzenienie' jednostki w życiu wspólnoty; jednostka, grupa społeczna a trwałość zaakceptowanych wartości; człowiek a przełomowe okresy w rozwoju społecznym i cywilizacyjnym itp. Zwraca uwagę to, iż Hempel już we wczesnych swych wypowiedziach na tematy religijne - z okresu parańskiego, paryskiego i lubelskiego - dostrzegał zróżnicowane źródła i uwarunkowania mentalności religijnej. Rozpatrywał je konkretnie i historycznie w związku ze specyfiką bytowania danej społeczności, jej etapu rozwojowego, struktury społecznej, charakteru kultury a nawet swoistości psychicznej. Kiedy np. rozważał to zagadnienie w związku z grupami ludzkimi na niskich szczeblach rozwoju historycznego podkreślał głównie uwarunkowania przyrodnicze, upatrując je w mechanizmie żywiołowego kształtowanego poczucia lęku, zależności, bezradności wobec groźnych, decydujących o ludzkim życiu a niezrozumiałych zjawisk i żywiołów przyrodniczych; przyrodniczo-psychologiczne uwarunkowania animizmu traktował jednocześnie za uwarunkowania wczesnych form świadomości i postaw religijnych. Żywotność tych uwarunkowań dostrzegalna jest także na wyższych szczeblach rozwoju cywilizacyjnego wśród grup ludności, których sposób i owocność zdobywania środków do życia zależne są bezpośrednio od przyrody. Niepełna znajomość tych sił, bezradność wobec nich, niski stopień wiedzy a szeroka wyobraźnia "otwiera - jak pisze - szeroko wrota bezgranicznemu fantazjowaniu na temat owych sił [...] rodzi modły i obrzędy błagalne, różne sposoby zjednania sobie lub przekupienia sił, od których zależy chleb, a więc i życie"<sup>56</sup>.

Pierwotne uwarunkowania świadomości religijnej dostrzegł Hempel w niektórych właściwościach poznawczych umysłu ludzkiego, zwłaszcza w pewnych właściwościach procesu abstrakcji umysłowej, tzn. w daleko posuniętym odrywaniu cech rzeczy od samych rzeczy, następnie w dowolnym usamodzielnianiu ich, odrzeczowianiu, idealizowaniu, przypisywaniu im rangi pozaprzedmiotowych bytów idealnych. Współdziałająca w tym procesie inna właściwość umysłu, a mianowicie skłonność do łatwego, pośpiesznego uzyskiwania jedności w pluralizmie pojęć ułatwia kumulację wyabstrahowanych pojęć atrybutów rzeczy w oderwanych pojęciach centralnych, np. w pojęciu boga, absolutu itp.<sup>57</sup>. Na tej drodze, którą prawie równocześnie i niezależnie od Hempla opisał Lenin w związku z analizą gnosceologicznych źródeł religii i idealizmu, formułowany jest dowolny, urojony, fantazyjny świat idei, "idealne niebo" - jak go określał Hempel; na tej drodze kształtują się przesłanki światopoglądu dualistycznego w ogóle. Światopoglądu, który

<sup>56</sup>Henryk Cunow: Pochodzenie religii w wiary w boga. Warszawa. 1927, Wstęp /J.Hempla/, s. XX.

<sup>57</sup>Por. Kazania Piastowe, wyd. cyt. s. 20-21.

w pierwotnej, animistycznej swej postaci rozwijał się dzięki innym jeszcze okolicznościom i bardziej elementarnym mechanizmom psychologicznym; między innymi jako skutek totalnej niewiedzy człowieka pierwotnego o otaczającej go rzeczywistości i swoistego charakteru mentalności prymitywnej, pozostającej pod przemożnymi wpływami nierozumianej i groźnej przyrody; mentalności niedostatecznie rozróżniającej między tym, co ożywione a tym co martwe, co izuloryczne a rzeczywiste, co jest marzeniem sennym a jawą, co pozorem przyczyny a faktycznym uwarunkowaniem, co jest ludzkie a co pozaludzkie itp. Światopoglądu formułowanego w oparciu o zantropomorfizowane rzutowanie w rzeczywistość błędnie rozumianego związku między duszą a oddechem, oddechem a życiem, życiem a ruchem, ruchem a przyczyną tego ruchu<sup>58</sup>. Rozwinięte formy dualizmu religijnego i filozoficznego, kształtują się pod wpływem czynników społecznych, nie powstają - zaznacza autor - "w oderwaniu od życia społecznego. Przeciwnie - są bezpośrednim wytworem stosunków społecznych"<sup>59</sup>. Hempel zwraca przy tym uwagę na dużą rolę w rozwijaniu światopoglądu dualistycznego na wyższych szczeblach cywilizacji świadomego i intelektualnie wyspecjalizowanego czynnika społecznego, a mianowicie na rolę uwolnionych od pracy fizycznej i trosk o materialne zabezpieczenie egzystencji grup elit intelektualnych klas uprzywilejowanych, głównie kapłańskich. Elity te rozwijając dualistyczny system myślenia, system imponujący rozmachem i wewnętrzną konsekwencją nadawały mu równocześnie, świadomie lub nieświadomie, korzystny dla reprezentowanych przez siebie klas sens społeczny i budowały instytucjonalne podstawy dla jego klasowych funkcji. Tezę tę w interesujący choć nazbyt publicystyczny sposób rozwija Hempel w wielu późniejszych pracach poświęconych tematyce światopoglądowej i religioznawczej, m. in. w mało znanej, wydanej za granicą brzeszsurce pt. O duszy, duchach i o zbawieniu wiecznym<sup>60</sup>.

Spoleczne uwarunkowania i społeczna rola religii i światopoglądu były przedmiotem najczęściej i najchętniej podejmowanych tematów w zakresie rozważań filozoficzno-religijnych Hempela. Podstawą do formułowania sądów była analiza procesu powstawania i funkcjonowania niektórych rodzajów mentalności religijno-mistycznej z przeszłości i czasów współczesnych. Szczególnie cenną okazała się tutaj refleksja nad przejawami religijności i mistycyzmu z przełomu XIX i XX stulecia w Polsce. Docho- dzi w niej autor do szeregu interesujących i odkrywczych spostrzeżeń, wzbogacających w jakimś stopniu naukowe rozpoznanie społeczno-psycholo-

<sup>58</sup> Por. Jan Wiślak /Jan Hempel/: O duszy, duchach i zbawieniu wiecznym. Moskwa 1925, s. 6-8.

<sup>59</sup> Tamże, s. 9.

<sup>60</sup> Por. s. 9-11, 36-39.

gicznych uwarunkowań i mechanizmów wewnętrznych myślenia religijno-mistycznego z pozycji metodologii marksistowskiej. Rozpatrując przejawy religioznawstwa wśród inteligencji rosyjskiej przed Rewolucją Październikową i wśród jego odłamu emigracyjnego po Rewolucji, obserwując ożywienie świadomości religijnej w Niemczech po I wojnie światowej, badając zwłaszcza gwałtowny renesans myślenia religijno-mistycznego, "poszukiwań Boga" w kołach polskiej inteligencji emigracyjnej po Powstaniu Listopadowym a także po uzyskaniu niepodległości - Hempel odkrył szereg charakterystycznych podobieństw w historyczno-społecznych i psychologicznych uwarunkowaniach tego zjawiska i niektóre zachodzące w nich prawidłowości. Spróbujemy przedstawić je w pewnym uporządkowaniu. Po pierwsze - zachodzi tu podobieństwo w charakterze i tendencjach epoki: epoki przełomów i zwrotów dziejowych, zasadniczych przeobrażeń historycznych, wytręcających określone grupy społeczne - w rozważanych okolicznościach historycznych określone grupy inteligencji, zdeklasowej szlachty i drobnomieszczaństwa - z dotychczasowych ich pozycji w życiu wspólnoty narodowej, redukujących ich rolę społeczną, zrywających ich więzi z innymi grupami, spychających nagle na marginesy życia - w sumie pozbawiających ich, jak pisze autor, "gruntu pod nogami" i przez to stwarzających dogodne warunki dla wzmożonej aktywizacji religijnej i mistycznej tych grup. Po drugie ma tu miejsce - w wyniku powyższej sytuacji - podobna okoliczność w sferze możliwości wpływu na dokonujące się procesy społeczno-historyczne i twórczego ich kształtowania. We wszystkich omawianych przypadkach historycznych możliwości te uległy znacznemu ograniczeniu lub nawet zupełnej redukcji - i to prowadzić musiało - zdaniem autora - do wytworzenia się następujących form działania: m. in. form aktywności religijno-mistycznej, metafizycznej, filozoficzno-mesjanistycznej itp. Po trzecie - przybliżona sytuacja w sposobie odczuwania i rozumienia dokonujących się przemian: bolesne i dramatyczne odczucie nieakceptowanych i niezrozumianych w gruncie rzeczy procesów; ekspiatoryczne poczucie współwiny za ich wywołanie; uprzytomnianie sobie oznak wykruszenia się wartości afirmowanych i gorączkowe poszukiwanie możliwości ich rekompensaty - m. in. w myśli religijno-mistycznej; dopatrywanie się w zaistniałej rzeczywistości - wobec której było się bezsilnym - ogromu "zła" i niesprawiedliwości; dostrzeganie w niej rozwijającej się nieustannie szczeliny między tym co jest, zachodzi w tym co być powinno i związane z tym stanem mistyczne przywoływanie "Sędziogo". I wreszcie - po czwarte - podobieństwo w postawie "sparaliżowanej", zdeterminowanej niemożnością dostosowania się do nowej rzeczywistości, mniej lub bardziej pełnym uświadomieniem sobie jałowości, bankructwa własnych idei i koncepcji społecznych i w związku z tym uprzytomnienie sobie braku realnej perspektywy, co z kolei stwarza warunki dla



odwodzenia wyobraźni i intencji w perspektywy iluzoryczne, zmistyfikowane. A oto niektóre charakterystyczne stwierdzenia autora dotyczące tych różnych, ale powiązanych ze sobą społeczno-histerycznych i podmiotowych uwarunkowań religiotwórstwa w sferze myślenia społecznego: "Zmiany i nieraz głębokie wstrząśnięcia wieku XIX - zaznacza ogólnie Hempel - wytwarzają mnóstwo pokrzywdzonych, wykołejonych, pozbawionych gruntu pod nogami. Mówię tu nie o jednostkach, lecz o całych narodach lub warstwach społecznych. Ludzie tacy nie rozumiejąc tego, co dzieje się dookoła i nie mogąc się z tym pogodzić, namiętnie, rozpaczliwie szukają przyczyn zła, i wydaje się im, iż przyczyną jest zapomnienie czy utracenie tego, co niedgdyś nazywało się Bogiem"<sup>61</sup>. Mając zaś na uwadze konkretne zjawisko tzn. "bogoiskatielstwa" wśród inteligencji rosyjskiej na emigracji, pisał Hempel: "Nade wszystko jednak rozwinęło się poszukiwanie Boga między oderwanymi od życia i z dniem każdym coraz bardziej w pustkę lecącą - emigrację rosyjską. Bo i cóż ma począć ta biedna, głodna, zawieszona między niebem a ziemią, zapędzona przez historię w zaułek zakończony przepaścią - emigracja rosyjska. Zawiodły wszystkie nadzieje, wszystkie rozumowania, wszystkie teorie. Nie pozostało nic, prócz bolesnego przeświadczenia, że było się beznadziejnie, potwornie głupim i ślepym i nie pozostało nic prócz palącego poczucia jakiegos, gdzieś, nie wiadomo przez kogo popełnionego grzechu, utraceniu jakiegos bezcennego skarbu - utracenie Boga. I oto odbywa się namiętne, szalone, poszukiwanie straconego Boga. Szukają go w dziejach, w przyrodzie, w rodzinie, w miłości do kobiety, w samym sobie. Gonitwa za złudą półobłąkanego z bólu umysłu..."<sup>62</sup>. "Ma ona /emigracja rosyjska p. m. J. Sz./ - pisze dalej Hempel - poczucie, że utraciła coś bezcennego [...] wydaje się jej, że gdzieś przez kogoś został popełniony jakiś wielki, bardzo wielki grzech, który musi być naprawiony, a w tym celu trzeba koniecznie znaleźć utraconego Boga. Szukanie to wypełnia życie ludziom, którzy nic innego do robienia nie mają, którzy muszą wytwarzać sobie jakoweś złudy celów bardzo ważnych, byleby jakoś tam przeżyć i uchronić się od zniechęcenia ostatecznego"<sup>63</sup>. W podobnej sytuacji znajdował Hempel i polską inteligencję emigracyjną, również znaną z ożywienia mistycznego i tendencji religiotwórczych. Pisał: "Wielka emigracja polska po roku 1831, kiedy zdawało się, że coś zasadniczo popsuło się na świecie i kiedy ludzie, przedtem czynni zawiśli w powietrzu bez gruntu pod nogami - wydała najwybitniejszych polskich po-

<sup>61</sup> Jan Hempel: Poszukiwacze Boga. Nowa Kultura, nr 1/16/, R. II, 1924, s. 5/6.

<sup>62</sup> Jan Hempel: Wolnomyślicielstwo na rozdrożu. Myśl Wolna, nr 1/21, R. III, 1924, s. 6.

<sup>63</sup> Poszukiwacze Boga, wyd. cyt. s. 7.



szukiwaczy Boga"<sup>64</sup>. Miał tu na myśli Hempel m. in. Krasieńskiego, Słowackiego, Towiańskiego, Cieszkowskiego i stwierdzał: "ludzie ci, oderwani od kraju, od możliwości czynnego udziału w życiu, ludzie w pozycji rozpaczliwej, która im się wydała jakąś karą potwornie niezasłużoną, przy tym ludzie wychowani w tradycjach chrześcijańskich i niezdolni do krytycznego spojrzenia na wielkie wydarzenia dziejowe, nie rozumiejący ani tego, co się stało, ani tych sił uczuciowo-społecznych, które w nich samych działały - szukali w tym wszystkim palca bożego, szukali Boga, którego ponoć ludzkość straciła"<sup>65</sup>. Warto może jeszcze przytoczyć dla pełniejszego zobrazowania stanowiska autora jego charakterystykę "poszukiwaczy boga" z okresu międzywojennego /Tadeusz Miciński, Jerzy Hulewicz, Józef Krajewski, Bronisław Siwik, Stanisław Markowski, Marcinkowska, część działaczy Stowarzyszenia Wolnomyslicieli Polskich, Znak, Wspólnoty Twórczości/, działających w odmiennych, ale również sprzyjających odradzaniu się wybujałej religijności warunkach. "Inteligencja ta - pisał Hempel - czuje i widzi, że w życiu dookolnym zgoła nie wszystko jest tak, jak być powinno. Polska niepodległa, znajdująca się w łapach lichwiarzy, kleru, lewiatanów przemysłu, obszarników i kołtuństwa, daleka, bardzo daleka jest od swego romantycznego pierwowzoru. Na to jednak, aby podjąć walkę ze złem, trzeba mieć nieco sił i odwagi, a także trzeba mieć jasny i zdecydowany pogląd na sprawy społeczne. Tego właśnie najbardziej brak poszukiwaczom Boga [...] Rozprawianie o Bogu, poszukiwanie utraconego Boga jest tu doskonałym sposobem wyjścia"<sup>66</sup>.

W późniejszej twórczości Hempla dostrzec można próbę szerszego uogólnienia omawianej kwestii. Stwierdzał mianowicie z naciskiem - w opozycji do subiektywistycznego stanowiska w ówczesnym religioznawstwie, któremu częściowo ulegał we wczesnej twórczości - iż religia, jako całościowe zjawisko "rodzi się jako wynik wielkich starć i długotrwałych procesów dziejowych"<sup>67</sup>, natomiast "rozkład gospodarczo-społeczny, owo kończenie się starego świata", "beznadziejność i brak gruntu pod nogami" zwracają "psychiczne życie ludzkie w pewnym szczególnym kierunku - nazwijmy go - ku własnemu wnętrzu - dzięki czemu do niezwykłego napięcia dochodzi życie, zwane majogólniej mistycznym"<sup>68</sup>. Przykłady historyczne, którymi posłużył się Hempel ukazały zachodzenie tego procesu głównie w psy-

<sup>64</sup>Wolnomyslicielstwo na rozdrożu, wyd. cyt., s. 6.

<sup>65</sup>Poszukiwacze Boga, wyd. cyt., s. 76.

<sup>66</sup>Tamże, s. 7.

<sup>67</sup>Jan Hempel: Piśmiennictwo religijne, Myśl Wolna, 1922, nr 8, s. 18.

<sup>68</sup>Piśmiennictwo religioznawcze, Myśl Wolna, 1923, nr 2, s. 29. Por. tamże.

chice inteligencji. Mając przed oczyma, tę przede wszystkim okoliczność Hempel badane ożywienie mistyczne nazwał przesadnie "chorobą pomylonych inteligentów, ludzi, którzy nie należąc wyraźnie do żadnej klasy społecznej, nie mogąc zdecydować się ani na walkę ze światem starym, ani na jego obronę, ludzą sami siebie i innych poszukiwaniem czegoś o czym bardzo dobrze wiedzą, że nigdy znalezione być nie może i co zgoła nie jest gwiazdą przewodnią dnia jutrzejszego, lecz spłóviałym wspomnieniem dawno umarłej przeszłości"<sup>69</sup>. Autor nie przypisywał jednakże tej warstwie społecznej "monopolu" na życie mistyczne. Jak świadczą inne jego wypowiedzi, zdawał on sobie sprawę z tego, iż właśnie każda grupa społeczna może inklinacji tej ulegać w podobnych do opisywanych wyżej warunkach społecznych i życiowych. "O Bogu - konstatował ogólnie - przypominają sobie /wszyscy p. m. J. Sz./ ludzie pozbawieni gruntu społecznego pod nogami"<sup>70</sup>. Nie stanowią tu wyjątku pewne grupy ludności robotniczej. Wprawdzie Hempel stwierdza - i brzmi to dość przekonująco - że mistyków, "poszukiwaczy Boga", "darmo szukałibyśmy [...] między organizowanymi i czynnymi w życiu społecznym przedstawicielami klasy robotniczej"<sup>71</sup>, że "robotnicarz-masowiec zgoła nie przeżywa tragedii walki wewnętrznej z Panem Bogiem", że nie przeżywa on wewnętrznie "ani Czwartej Ewangelii, ani Kanta, ani Wedanty", że "taki brak wewnętrznych przeżyć religijnych nie jest niższością masowca w zestawieniu z inteligentem drobnomieszczańskim, lecz przeciwnie - jego wyższością", że religia może być "początkowo dla niego pewnego rodzaju kosmogonią i socjologią", dającą "obraz porządku społecznego", ale, że w pewnym czasie przekonuje się on, iż "ta kosmogonia jest fantastyczna, a ta socjologia jest utworzona w myśl interesów wyzyskiwaczy. Wówczas religia odsłaniać ma bezpośrednio swą istotę społeczną - ujawnia się jako narzędzie władania - i cała sprawa załatwiona jest ostatecznie"<sup>72</sup>. Równocześnie jednak wskazuje Hempel na realne możliwości ożywiania się religijności w pewnych kręgach ludności robotniczej, przypominając przy tym, iż złudnego ukojenia w religii poszukują też "poza czynnym życiem społecznym stojące najniższe warstwy wydziedziczonych" i w ogóle ludzie "bezradni, społecznie bezdomni, zbłąkani, wykołajeni, słowem - wielka rzesza tych inwalidów duchowych, gospodarczych i cielesnych, których tak licznie wydaje społeczny okres walk społeczno-politycznych"<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Szarzyzna, Dźwignia, 1930, nr 1, s. 8.

<sup>70</sup> Poszukiwacze Boga, wyd. cyt., s. 9 i 5.

<sup>71</sup> Wolnomyślicielstwo na rozdrożu, wyd. cyt., s. 6.

<sup>72</sup> Jan Hempel: Jezus Barbousse'a, Dźwignia 1927, nr 2-3, s. 45.

<sup>73</sup> Jan Hempel: Ewangelia. Dziesięcioro Przykazań, Warszawa 1956, s. 41.

Hempel ukazuje tu pewien problem, który także w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, organizowanego na naukowych i laickich podstawach uzyskuje istotne znaczenie i dlatego winien stać się przedmiotem szczegółowych badań na gruncie współczesnej psychologii i socjologii religii. Hempel rozwiązuje ten doniosły problem nazbyt ogólnie i niewyczerpująco. W pośpiechu działacza społecznego i publicysty nie jest w stanie uwolnić się od znacznych uproszczeń i rozstrzygnięć pochopnych. Zasadniczy jednak kierunek rozwiązań jest trafny i interesujący. Tym bardziej, że pisarz w dalszych swych rozproszonych wypowiedziach na ten temat sięga w oparciu o przyjętą metodę materializmu historycznego do szerszej skali czynników historyczno-społecznych, determinując żywotność świadomości religijno-mistycznej. Wskazuje m. in. na rolę w tej dziedzinie walk klasowych, rewolucji społecznych, przełomowych lub kryzysowych momentów w życiu społeczno-politycznym. Hempel przypomina z jednej strony znany fakt, że stare klasy społeczne, wypierane z uprzywilejowanych pozycji przez nowe siły socjalne zwracają się z reguły w stronę religii, szukając w niej możliwości "obrony przed zmianami społecznymi", rozbudzając swą świadomość religijną; z drugiej zaś strony to - że niepowodzenia w walkach rewolucyjnych, momenty znużenia w tych walkach, okresy reakcji porewolucyjnych mogą sprzyjać ożywieniu religijnemu także po drugiej stronie "barykady" społecznej<sup>74</sup>. Ale już samo zachwianie stabilizacji w życiu społecznym, ustalonych wartości i norm, gwałtowne dokonywanie się zmian o nieprzewidywalnych konsekwencjach, niepewność jutra, działać może religiotwórczo. Jednocześnie trudno byłoby zakwestionować twierdzenie Hempela, iż nawrót do religii "nie zawsze [...] jest świadomym szukaniem obrony przed zmianami społecznymi. Szczególnie wówczas, gdy cała sprawa rozgrywa się wśród ludzi zgoła nie należących do uprzywilejowanych klas społecznych, jest to tylko odruchowe szukanie jakiegoś punktu oparcia, ucieczka przed bolesną zmiennością i niestałością życia dookólnego. Człowiek boi się niewiadomego czarnego jutra, czuje, że życie wypadło ze zwykłej kolei dotychczasowej, że wszystkie rzeczy pozmiały lub zmieniają miejsca, i zmużony chciałby oprzeć się na czymś odwiecznym i posiadającym autorytet niezachwiany"<sup>75</sup>. Autor też zdaje sobie sprawę ze znaczenia tradycji, pisząc przekonywująco: "Przez zbyt jednak długie wieki Bóg był symbolem rzeczy wzniosłych i potężnych, zbyt dużo połączyło się z nim przeżyć, a przede wszystkim wyrażań uczuciowych, aby nie mieli zjawiać się ludzie tęskniący do niego - i to tęskniący zupełnie szczerze"<sup>76</sup>. Zastanowienia godna jest też uwaga Hempela o religiotwórczej roli

<sup>74</sup>Por. tamże, s. 39-40.

<sup>75</sup>Tamże, s. 40.

<sup>76</sup>Poszukiwacze Boga, wyd. cyt., s. 5.

poczucia słabości, niemocy całego narodu, poniżenia go i zepchnięcia na margines wspólnoty ludzkiej lub zastanowienie nad poszukiwaniem w religii możliwości integracji wewnętrznej określonych grup czy nawet organizacji społecznych<sup>77</sup>. Interesująco przedstawia się w pismach Hempla zbliżona do powyższych myśli próba wyjaśnienia społecznych uwarunkowań wiary w nieśmiertelność indywidualną i życie zagrobowe. Rodzi ją, podobnie jak inne formy świadomości religijnej, rozpad struktur społecznych i cywilizacyjnych, osłabienie więzi jednostki ze środowiskiem społecznym, oderwanie się jej od istotnych spraw własnej społeczności i epoki, niemożność aktywnego współdziałania z innymi, poczucie osamotnienia, nieprzydatności, wyobcowania. Pogląd ten ilustruje autor przykładami historycznymi i współczesnymi. Oto niektóre z bardziej charakterystycznych wypowiedzi religioznawcy: "W starożytnych miastach greckich, których obywatele żyli bardzo intensywnym życiem społecznym i gdzie każdy czuł się częścią większej całości społecznej [...] ludzie niemal nie zajmowali się pytaniem - co będzie po śmierci? Żyli, walczyli, budowali miasta, starali się według sił zrozumieć cały porządek świata i nie myśleli o życiu zagrobowym. Każdy był tak wrośnięty w żywą całość społeczną, że własna śmierć zgoła nie wydawała się czymś ostatecznym, czymś w rodzaju końca świata [...] upadający jeszcze w ostatniej chwili życia liczył się myślowo z tą falą płynącego przez nie życia, niemal nie czuł, że umiera. Później jednak, właśnie w czasach rodzącego się chrześcijaństwa, wszędzie w świecie starożytnym nadszedł rozkład i upadek dawnego życia społecznego. Miasta zbiedniały i rozwały się w grupy, filozofia, nauka i sztuka wygasła, całe życie społeczne rozprzęgło się, jak kupy piasku, które wiatr rozwiewa. W takich warunkach - kontymnuje autor - każda jednostka ludzka, każdy człowiek młody czy stary poczuł się osamotniony, bezradny, opuszczony, sam jeden wobec świata całego. I właśnie w tych czasach rozpadu życia społecznego masowo zjawiała się potrzeba życia zagrobowego - kiedy brakło żywej, pulsującej, zwartej gromady, każdy usiłował stworzyć sobie taki pogląd na świat, który by udowadniał mu, że z chwilą jego śmierci osobistej nie wszystko ginie. Im zaś świat dookoły jest bardziej pomury, [...] tym chętniej ucieka myśl ludzka w fantastyczne zaświaty - żyje rojeniami, nie mogąc znieść zbyt potwornej rzeczywistości"<sup>78</sup>. I przykład sytuacji czasowo i przestrzennie najbliższej: "To samo - pisze Hempel, mając na uwadze stosunki lat dwudziestych naszego wieku - widzimy teraz w całym świecie burżuazyjnym - a w Polsce może wyraźniej, niż gdzie indziej. Życie burżuazji, a przede wszystkim inteligencji burżuazyjnej, rozpada

<sup>77</sup> Kazania polskie, wyd. cyt., s. 20-21, Ewangelia. Dziesięcioro Przykazań, wyd. cyt., s. 29-30.

<sup>78</sup> O duszy ... , wyd. cyt., s. 42.



się; ma ona wrażenie zbliżania się do końca świata. Wszystko ją zawodzi. Idee, na których oparła swe ujmowanie świata, okazują się głupstwem; jej z takim trudem zdobyte państwa niepodległe nie są niepodległymi i byt ich codziennie jest zagrożony; jej filozofia i literatura jest czcza i jałowa; jej mężowie zaufania - to oszuści lub durnie. Po oparciu moralne sięga ona w zaświaty; w rozpaczy woła o życie przyszłe i zdaje się jej, że znajduje je w starych wierzeniach religijnych<sup>79</sup>. Analiza tych i podobnych sytuacji empirycznych dostarczyła danych, by skonstatować zachodzenie bardziej jeszcze uniwersalnych zależności, którym podlegać może każdy człowiek, bez względu na przynależność do takiej czy innej klasy lub warstwy społecznej. Oddajmy głos autorowi i w tej sprawie: "Potrzebawiały w życie zagrobowe występuje w ogóle tym silniej, im człowiek czuje się bardziej oderwany od życia rzeczywistego. A więc zjawia się na starość - nie tyle w miarę zbliżającej się śmierci, ile w miarę wzrastającego osamotnienia [...] Im bardziej rozluźniają się te więzy, które łączą człowieka z życiem społecznym, tym goręcej pragnie on utrwalić swe istnienie jako jednostki samodzielnej - i marzy o nieśmiertelności"<sup>80</sup>. Niemalą też rolę odgrywa tu według autora strach przed śmiercią. Inspiruje on wiarę w nieśmiertelność indywidualną stosownie do swojej siły: "Im bardziej człowiek boi się śmierci, tym goręcej wmawia w siebie wiarę w życie zagrobowe"<sup>81</sup> - stwierdza Hempel. Przekonywająco brzmią spostrzeżenia autora o znacznej roli w rozbudzaniu i kształtowaniu świadomości religijnej celowego i zorganizowanego działania społecznego w postaci wychowania religijnego, oddziaływania kościelnego itp. Wątpliwości natomiast wywołują niektóre dalsze tezy pisarza, akcentowane szczególnie we wczesnej twórczości, ale nie przewyżnione całkowicie i nie wyeliminowane z późniejszych prac, i świadczące w pewnej rozbieżności a nawet sprzeczności w stanowisku Hempla. Chodzi o wczesne zrozumienie człowieka jako istoty z natury religijnej<sup>82</sup>, rozwijane w Kazaniach polskich i innych utworach z wczesnych okresów twórczości i o konsekwencje teoretyczne tego rodzaju zapatrywania, dość długo ciągnące na stanowisku autora, występujące jeszcze w pracach z lat 20-tych. I tak np. w jednej z prac Hempla ogłoszonej w 1922 r. czytamy: "człowiek jest zwierzęciem religijnym - to znaczy, że religia, religijność jest czymś zasadniczo wyróżniającym gatunek ludzi spośród wszystkich innych zwierząt. Potrzeby religijne należą do najpowszechniejszych potrzeb ludzkich poprzez całą ludzkość - od dzikusa afrykańskiego

<sup>79</sup>Tamże, s. 42, 43.

<sup>80</sup>Tamże, s. 41.

<sup>81</sup>Tamże, s. 40.

<sup>82</sup>Kazania polskie, wyd. cyt., rozdz. pt. Homo religiosus.

do mędrca hinduskiego, czy europejskiego. Ludzie całkowicie bezreligijni, nie posiadający w żadnej formie potrzeb religijnych, należą do rzadkich wyjątków; społeczeństw zaś bezreligijnych zupełnie nie ma na świecie"<sup>83</sup>. W kilka lat później, w oparciu o dalsze przemyślenie tego problemu, nowsze lektury<sup>84</sup>, a zwłaszcza w oparciu o obserwacje empiryczne poczynione w społeczeństwie radzieckim zweryfikował zasadniczo owe przeświadczenia na rzecz tezy, którą zresztą wcześniej i sprzecznie do powyższych poglądów prezentował, tezy o historyczności i przejściowości zjawiska religii i religijności, i w związku z tym - o perspektywie człowieka bezreligijnego oraz cywilizacji niereligijnej<sup>85</sup>.

#### 4. F u n k c j e   p r a k t y c z n e   ś w i a d o m o ś c i   r e l i g i j n e j

Hempel jednakże nie ograniczał się do wyjaśniania społeczno-psychologicznych uwarunkowań religijności i ogólnej jej charakterystyki jako zjawiska historycznego. Zgodnie z przyjętym w dziedzinie teoretycznych rozważań nad zjawiskami społecznymi stanowiskiem ogólnometodologicznym zainteresowania swoje rozciągał także, a niekiedy przede wszystkim, na zagadnienie funkcji praktycznych badanych zjawisk. Z licznych wypowiedzi autora wnioskować można, że zagadnienie to uznawał za szczególnie istotne. Jemu podporządkowywał na ogół dociekania nad problemem genezy, uwarunkowań, struktury, mechanizmu ujmowanych zjawisk. Dość często zagadnienie to pojawia się jako temat wyjściowy zainteresowań badacza a zarazem jako główny problem do wyświeatlenia, co u rewolucyjnego działacza społecznego i ideologa nastawionego głównie na praktyczne przekształcenie rzeczywistości społecznej jest oczekiwaną raczej kolejnością rzeczy; i co zarazem tłumaczy znane nam już niedostatki w szczegółowej i systematycznej analizie strukturalnej rozważanego przedmiotu. I co wreszcie wyjaśnia w pewnej mierze przyczynę częstego dopełniania opisów i interpretacji licznymi ocenami i wartościowaniami, dokonywanymi śmiało, niekiedy może na zbyt pochopnie z przyjętego stanowiska społecznego i klasowego. Szczególnie wyraźny jest udział tego rodzaju czynności wartościujących przy interpretacji funkcji praktycznych różnych form świadomości społecznej i jednostkowej, w tym także - a w początkowych okresach twórczości przede

<sup>83</sup>Jan Hempel: Religia jako narzędzie władania, Myśl Wolna, 1922, nr 1, rozdz. I, s. 14.

<sup>84</sup>Głównie teoretyków marksistowskich: Marksa, Engelsa, Cunowa, Kautskiego.

<sup>85</sup>Jednym z pierwszych potwierdzeń dokonującej się zmiany poglądów na omawiane zagadnienie jest cytowana wcześniej praca Hempla O duszy ... wydana w 1925 r.

wszystkim - świadomości religijnej i mistycznej. Zasadniczym kryterium oceny staje się przydatność społeczna tej myśli, zwłaszcza jej rola w procesie rozwoju społecznego; kryterium dalszym - przydatność w życiu jednostkowym, szczególnie udział w toku rozwoju duchowego jednostki i jej emancypacji społecznej; kryterium dodatkowym - efektywność tej myśli jako instrumentu orientowania się w rzeczywistości. Pomija się natomiast zarówno kryteria logiczne jak i metafizyczno-teologiczne. Zastosowanie tych trzech kryteriów, nazwijmy je umownie: społecznego, egzystencjalnego i epistemologicznego, pozwala autorowi na uzyskanie dość wyczerpującej, odmitologizowanej, w laickim i marksizującym duchu utrzymanej kwalifikacji interesującej nas tu formy myślenia człowieka. Prezentację tej kwalifikacji czy oceny zacznijmy od przedstawienia pierwszego, społecznego kryterium i konsekwencji jego zastosowania. Hempel odnosi je do wszystkich odmian postaw religijno-mistycznych, nie wyłączając stanów natchnienia i uniesienia mistycznego. To, co pisze o tych ostatnich w przytoczonym fragmencie rozciąga się w całości na pozostałe: "Jeśli teraz chodzi o problem wartości stanów natchnienia czy stanów mistycznych - zaznacza - to powiem, że w dziejach za wartościowe tylko te uznane zostały, które znalazły oddźwięk w masach społecznych [...] Przeżycia czysto indywidualne, natchnienia tak z życiem społecznym nie związane, że nic w środowisku nie zmieniały i żadnej grupy nie krystalizowały wokół siebie, idą w zapomnienie [...]. Pomiędzy takimi przeżyciami samotnymi i marzycielskimi beztreściowymi czy stanami narkotycznymi granica nie jest do przeprowadzenia"<sup>86</sup>. Wyróżnione są tu tylko stany psychiczne i ich treści o określonym znaczeniu społecznym. W zależności od tego, jaką rolę spełniają one w życiu zbiorowości są odpowiednio oceniane. A że, w świetle danych empirycznych, rola ta nie przedstawia się zawsze jednako i niezmiennie, przeto i ocena jej jest zróżnicowana i relatywna; relatywna do epoki, sytuacji społecznej, typu kultury, zbiorowości, czynnika podmiotowego. We wczesnych okresach historycznych - konstatuje Hempel znany fakt dziejowy - świadomość religijna, a zwłaszcza niektóre jej elementy nierzadko występowały w roli istotnego współczynnika progresywnych ówczesnie ideologii społecznych - religijnie właśnie zabarwionych; duchowego spoiwa zawiązujących się młodych grup społecznych, podnoszącej aktywność społeczną perspektywy myślowej, porządkującej i regulującej ich życie wewnętrzne mitologii /wczesne chrześcijaństwo, nurty plebejskie w chrześcijaństwie Średniowiecza, ruchy społeczne okresu Reformacji/. Była to oczywiście rola pozytywna, którą autor nie omiesz-

<sup>86</sup> Jan Hempel: Przedmowa tłumacza, w: William James: Doświadczenia religijne, wyd. II, Warszawa 1958, s. XXV.

każ zaakcentować i uwypuklić<sup>87</sup>. W późniejszych jednak okresach historycznych rola ta wyraźnie słabnie, często zanika zupełnie. Uwidaczniać natomiast zaczyna się inna funkcja, tym razem zgoła negatywna. Świadomość religijna a ściślej mówiąc zawarte w niej możliwości kształtowania w określonym kierunku postawy człowieka zaczynają być wykorzystywane w partykularnym interesie klas uprzywilejowanych społeczeństwa feudalnego a następnie - niezadługo po okresie rewolucji burżuazyjnych - także kapitalistycznego. Na tych etapach rozwoju historycznego, w przeciwieństwie do okresu wcześniejszego, elementy świadomości religijnej wprzęga się w służbę zachowawczych i konserwatywnych tendencji społecznych. Natomiast dążności progresywne, ideologiczne ich wyrazy wyzbywają się uzasadnień i ubarwień religijnych. Co więcej - demaskują negatywną rolę religii jako "instrumentum regni", /do czego autor osobiście walnie się również przyłącza, odnosząc się z aktywną dezaprobatą do tej roli myśli religijnej/. Szerzej o stanowisku Hempla w tej kwestii mówiliśmy na innym miejscu rozważań mu poświęconych. Tutaj zwrócimy uwagę tylko na niektóre: "Poddziałaniem kultury religijnej powstaje niesłychanie bogaty świat wewnętrzny, rozwijający się z obcowaniem jednostki z powstającymi w niej samej złudzeniami zaświatów, będącymi w rzeczywistości odzwierciedleniem, lub raczej karykaturą stosunków społecznych [...] Uciśniony, uciemiony, wyzyskiwany poczuł się grzesznikiem i zamiast walczyć z uciskiem, zwalcza w sobie samą chęć walki [...] Społeczna rola wszystkich religii polega na tym, aby przez postawienie przed ludźmi zadań zasadniczo niewykonalnych i zasadniczo złudnych, odwrócić uwagę mas od zagadnień bytu społecznego"<sup>88</sup>. Do takiej roli przysposabia się nawet te elementy świadomości religijnej, które wyrażały pierwotne intencje zgoła rewolucyjne. Przykładem może być chrześcijańska koncepcja końca świata. Oto stwierdzenia Hempla: "Początkowo chrześcijanie spodziewali się bardzo rychłego końca świata, a wielu przez "koniec świata" rozumiało wielką przemianę społeczną, kiedy "pierwsi będą ostatnimi, a ostatni pierwszymi". W miarę jednak, jak czas upływał, a koniec świata nie nadchodził, a także w miarę przeważania kierunku ugodowego w chrześcijaństwie, koniec świata poczęto odsuwać w przyszłość coraz dalszą, zgoła niewiadomą. Wreszcie i samo znaczenie owego końca świata zmieniło się, jakby wszystko odwrócono do góry nogami [...] " i zamiast "być wielkim załatwieniem rachunków z ciemnościelami, stał się zaś sądem dla tych, co ośmielili się panów nie słuchać, co nie dość pokornie dla panów pracowali [...] Wiele było religii na świe-

<sup>87</sup> Piszę szerzej na ten temat w innej pracy /rękopis zamierzony jako fragment większej całości/.

<sup>88</sup> Jezus Barbousse'a, wyd. cyt., s. 42-43.



cie - dodaje Hempel - ale żadna nie doprowadziła do takiej doskonałości sztuki wychowywania pokornych i pracowitych niewolników, jak chrześcijaństwo. A chrześcijańska, tak szeroko rozwinięta nauka o życiu zagrobowym i zbawieniu wiecznym była tu narzędziem bardzo skutecznym"<sup>89</sup>. Stwierdzić należy, Hempłowa ocena funkcji świadomości religijnej i związanych z nią przeżyć nie była ani jednoznaczna ani konsekwentna. Podlegała przy tym pewnym zmianom wraz z rozwojem jego wiedzy religioznawczej, filozoficznej, ewolucją orientacji społeczno-politycznej i całego światopoglądu. Charakterystyczne jest np. to, że przez wiele lat tendencyjnie, bez większego uzasadnienia wyróżniał formy świadomości powstałe w kręgu oddziaływania religii hinduskich i grecko-rzymskich, tzw. "pogańskich" od świadomości kształtowanej religią chrześcijańską i oceniał negatywnie, przede wszystkim tę ostatnią, natomiast wiele uznania, sympatii a nawet osobistego zainteresowania żywił dla tych pierwszych, szczególnie zaś dla mitologii bramińskiej i metafizyki buddyjskiej. Przez długi też okres czasu, do późnych lat twórczości z naciskiem rozgraniczał indywidualną, samorodną, "twórczą" myśl religijną od myśli zdoktrynowanej i spetryfikowanej, i ujemne oddziaływania praktyczne przypisywał głównie tej drugiej, natomiast niektóre odmiany tej pierwszej uznawał, jak się wydaje, niezmiennie za pozytywne zjawiska w życiu zbiorowym i jednostkowym. I inna, bodaj, najbardziej symptomatyczna i nigdy właściwie nie przewyżczona w twórczości Hempła rozbieżność: między - z jednej strony uznaniem, głównie pod wpływem osobistych skłonności religijnych, "potrzeb" religijnych, "instynktu" religijnego, świadomości religijnej za uniwersalne, nieodłączne właściwości psychiki człowieka, a - z drugiej strony - potęgującym się w miarę czasu krytycznym odnoszeniem się do tych czynników, dobitnym potwierdzeniem w późniejszej twórczości, głównie za literaturą marksistowską, ich historycznego i przejściowego charakteru. Pierwsze, subiektywne stanowisko stwarzało utopijną i romantyczną wizję "uzdrowienia" i "odrodzenia" religijnego ludzkości; drugie, unaukowane przekonanie o obumieraniu wszelkiej religii, przekonawająco wypowiedziane w późnych utworach, zwłaszcza z lat 30-tych.

Te i inne sprzeczności i niekonsekwencje ewoluującego stanowiska teoretyczno-wartościującego Hempła dostrzegalne są najwyraźniej przy próbach jego charakterystyki życiowych funkcji świadomości religijnej i związanych z nią przeżyć, rozpatrywanych głównie w zakresie egzystencji jednostkowej i z jej punktu widzenia ocenianych. Oto z jednej strony, częściowo pod wpływem inspiracji nietzscheańskiej wypowiadał ostre potępienie mentalności chrześcijańskiej, wskazując przesadnie na ujemne jej kon-

<sup>89</sup>0 duszy ... , wyd. cyt., s. 37.

sekwencje dla życia społecznego, moralnego i postaw życiowych jednostki: "Chrystus uświęcił niewolę, Chrystus uświęcił bat i wszelką męczarnię, zrobił świętym tego, komu w twarz plują, kim pogardzają, nad kim naigrawają się - i przez to właśnie skazał niewolnika na wieczną niewolę, odebrał mu wszelką możliwość walki, wszelkie marzenie o zdobyciu wolności [...] on nie przyszedł ich zbawić, jedynie otumanić, ogłuszyć. Albowiem, gdyby chciał ich zbawić, byłby im o godności ludzkiej mówił, o sile w nich tkwiącej, a której oni są nieświadomi. Lecz on im tylko przepaskę na oczy założył, by nędzy własnej nie widzieli; on ich narkotykiem odurzył, by bólu nie czuli; on wreszcie wmówił w nich, że sam ból jest szczęściem, bo tylko ten, co "tu" cierpi, "tam" nagrodzony będzie [...] Słusznie nazwano Chrystusa pocieszycielem słabych i niewolników; - aleć pocieszyciel to nie oswobodziciel [...] doskonałym jego odpowiednikiem są alkohol i opium. Wszyscy nędzni, słabi, bezwolni kochają alkohol, Chrystusa i opium, kochają własną truciznę za to, że daje im choć chwilowe ukojenie"<sup>90</sup>. Prawie równocześnie do tej krańcowej i jednostronnej dezaprobaty "nauk" Chrystusa wygłaszał patetyczną apoteozę chrześcijańskiego hymnu religijnego, przyrównanego do dzieła sztuki, hymnu jednoczącego, zdaniem autora, jednostkę z całością Wszechrzeczy, podnoszącego ją życiowo i moralnie, pobudzającego do twórczego i wielkiego wysiłku. "Hymn - pisał - był aktem strzelistym ku Nieskończoności, czynem przez który człowiek osobniczy i jego troski czy radości powszechno-życiowe w jakąś całość wszechobejmującą włączone być mogły. Przez hymn, z żywego, tryskającego serca, człowiek czuł, że on sam i każdy czyn jego najmniejszy znaczenie ma głębokie, że jest ważny, potrzebny, konieczny w żywej całości wszechrzeczy. Dlatego hymn podnosił, umacniał człowieka, do płodnych podniecał go wysiłków"<sup>91</sup>. Wysokie walory moralne i życiowe dostrzegał w ethosie religijno-etycznym Ramajony i w niektórych obiektywizacjach historycznych aryjskich idei religijno-moralnych, między innymi w życiu religijnym i moralnym pogańskich Słowian, w religii i etyce - jak ją nazwał - "Piastowej". Oto charakterystyczna ocena tej ostatniej: "W Piastowym życiu nie masz obrządków religijnych i czynów świeckich, nie masz przedziału pomiędzy religią i życiem czynnym, albowiem nie masz jeszcze pasożytów z religii żyjących. - Każdy, najbardziej zwykły czyn obrządkiem religijnym jest, a każdy obrządek religijny jest czymś zasadniczo potrzebnym i użytecznym [...] Religia Piastowa nie jest czymś od życia oderwanym, nie jest ceremoniałem - ona cała jest czynem i sama czynem głęboko użytecznym i pożądanym"<sup>92</sup>.

<sup>90</sup>Kazania polskie, wyd. cyt., s. 36, 38, 39.

<sup>91</sup>Kazania Piastowe, wyd. cyt., s. 183.

<sup>92</sup>Tamże, s. 66.

W miarę wypracowywania ogólnej koncepcji religii, opartej na gruntowniejszych podstawach naukowych, ujmującej istotne cechy większości religii uwaga Hempela kierowała się na bardziej typowe funkcje świadomości religijnej, właściwe dla wielu, tak historycznych jak i współczesnych jej form. Ale i w tym kierunku myślenia pojawiają się dość rozbieżne i niezupełnie jednoznaczne oceny. Na jednym biegunie swego stanowiska z aprobatą podnosił niektóre pozytywne jej funkcje. Świadomość ta, pisał: "daje przede wszystkim głębokie poczucie celowości życia", następnie - "póki nią ostatecznie nie zawładną wsteczne potęgi, daje ukochanie życia", "ukochanie bliźnich", "odwagę wobec śmierci"<sup>93</sup>; "to, co nazywamy instynktem czy potrzebą religijną [...] jest pierwszorzędym spoiwem społecznym i przy tym - to spoiwo szczególnego rodzaju - jakby dźwigające jednostkę ku życiu coraz wyższemu i coraz pełniejszemu, a nie zakuwające ją w kajdany stada zgromadzonego przy ogólnym korycie"<sup>94</sup>; jest on przyczyną "nigdy nie ustającego dążenia wzwyż - ale także wiecznym ogniskiem buntu"<sup>95</sup>. Świadomość religijna, stwierdzał Hempel, może w pewnych okolicznościach dostarczać "skołatany i nieszczęsnym duszom" swoistego ukojenia, pokrzepienia, specyficznego pociechy, podtrzymać je w cięższych chwilach, umożliwić ich przetrwanie, rozbudzić nadzieję, ukazać jakąś perspektywę czy rozwiązanie<sup>96</sup>. Taką rolę spełniała świadomość religijna bardziej jednak w przeszłości niż w czasach obecnych, bardziej w kręgach ludzi mniej cywilizowanych niż wśród ludzi wysoko cywilizowanych, w większym stopniu wśród ludzi starszych lub dotkniętych losem, aniżeli wśród młodych, pełnych powodzenia<sup>97</sup>. Mając na uwadze intensywne formy świadomości mistycznej zaznaczał z przekąsem: "Być może - [...] że w dzisiejszym okresie przełomowym i w środowisku ludzi szczególnie niezdecydowanych, ludzi na rozdrożu, poszukiwanie Boga spełnia nawet pewną funkcję pożyteczną: pozwala im jakoś tam przeżyć. Palarnie opium potrzebne są niektórym nieszczęśliwcom"<sup>98</sup>. Szukanie to - rozwija autor tę myśl w innym miejscu - wypełnia życie ludziom, którzy nic innego do zrobienia nie mają, którzy muszą wytwarzać sobie jakies złydy celów bardzo ważnych, byleby jakoś tam przeżyć i uchronić się od zniechęcenia ostatecznego"<sup>99</sup>. Świadomość mistyczna - dodawał - może dostarczać zastępczego tłumaczenia przyczyn zła społecz-

<sup>93</sup>Por. tamże, s. 44, 46.

<sup>94</sup>Jan Hempel: Religia jako narzędzie władania, Wyd. cyt., s. 14.

<sup>95</sup>Tamże, s. 15.

<sup>96</sup>Por. m. in. Jan Hempel: Nieszpory w katedrze paryskiej, Kurier 1912, nr 79, s. 2, 3.

<sup>97</sup>Por. tamże.

<sup>98</sup>Wolnomyślicielstwo na rozdrożu, wyd. cyt., s. 8.

<sup>99</sup>Poszukiwacze Boga, wyd. cyt., s. 7.

nego, niesprawiedliwości, klęski życiowej, niepomyślnego losu itp.<sup>100</sup>. Odnosić się to ma także do świadomości na wpół mistycznej, np. do mesjanizmu polskiego. I tu pada dość interesujące z psychologicznego punktu widzenia stwierdzenie Hempla: "Rzeczywistość polska wieku XIX-ego była tak potworna, że mesjanizm dla wielu jednostek szczególnie wrażliwych był jedynym sposobem przetrzymania"<sup>101</sup>.

Niezależnie od konstatacji niektórych pozytywnych funkcji świadomości religijno-mistycznej w piśmiennictwie Hempla, w kolejnych fazach jego twórczości pojawia się wiele odmiennych sądów na ten temat. Dostrzec przy tym można to, że w późniejszych okresach pisarstwa religioznawcy ocena negatywna praktyczno-życiowej roli tej świadomości wyraźnie wypiera i przesłania elementy oceny pozytywnej. W utworach z lat trzydziestych znajduje się już na pierwszym planie stanowiska wartościującego autora. Co jednak nie oznacza, że wycofał się on zupełnie z wcześniejszych ocen. Znaczący to jedynie - jak sądzimy - że oceny te zmieniały się wraz z ewolucją poglądów na religię, że odnosiły się do coraz to nowych stron przedmiotu zainteresowań, że zmieniano w nich akcenty, że oceniający stosował różne kryteria i że - słowem - dawał wyraz niekiedy jedynie z okazjonalnych powodów, zmiennej, złożonej, wewnętrznie rozwartej, a może nawet konfliktowej postawie. Bo jakież odmienne od ocen i stwierdzeń wyżej przytoczonych brzmią poniższe: Zaczniemy od oceny spetryfikowanej myśli religijnej: "Z ognia, z żywego serdecznego ognia wystrzeliły hymny i legendy chrześcijańskie, a przecie w martwy umiano je zakuć rytuał: - z symbolicznych legend uczyniono podstawę dziecinnie głupiej filozofii, z hymnów - zimne, życia pozbawione śpiewy [...] człowiek, kamiennego kościoła i mizernych tych bogów wyznawca [...] stał się lichy i słaby [...] Wielkości niespragniony, niedostojny, nędzny [...] zły [...] osłabiony i chwiejny [...] do wzlotów, do buntów /niezdolny/"<sup>102</sup>. Oto pogląd o możliwości wykorzystania "potrzeb" religijnych przeciwko człowiekowi: "Religia, potrzeby religijne, okazały się nieocenionym narzędziem do spętania człowieka, odwołując się do religijnej strony człowieka, można najskuteczniej sparaliżować jego religijność, zupełnie go unieszkodliwić"<sup>103</sup>. "Ludzkie potrzeby religijne [...] już bardzo wcześnie stają się jednym z najpotężniejszych, jeśli nie najpotężniejszym narzędziem w rękach władców, czyli w rękach tych, którzy zasiadłszy na środkach żywności i zapanowawszy nad węzłowymi punktami organizacji społecznej, podporządkowali sobie

<sup>100</sup>Por. tamże.

<sup>101</sup>Piśmiennictwo religijne, wyd. cyt., s. 19.

<sup>102</sup>Kazania Piastowe, wyd. cyt., s. 192, 193.

<sup>103</sup>Religia jako narzędzie władania, wyd. cyt., s. 14.



całą resztę ludzkości"<sup>104</sup>. Ale "mówiąc obficie o współczuciu, miłosierdziu, o równości wszystkich ludzi... miotając zgoła nieszkodliwymi piorunami we władców i bogaczy chrześcijaństwo wytwarza głęboką złudę, jakoby rzeczywiste zło zwalczać zmierzało"<sup>105</sup>. Z kolei pogląd na niektóre wewnętrzne funkcje świadomości religijnej: "Wiara w życie zagrobowe nie zabezpiecza przed strachem śmierci; wprost przeciwnie - jest właśnie wynikiem strachu śmierci"<sup>106</sup>. Zresztą wiele przemawia za tym, że ukojenia czy umacniania wewnętrznego szukają współcześnie w świadomości religijnej "raczej rozbitki życiowe, niż ludzie czynni rzeczywiście i duchem młodzi"<sup>107</sup>. Człowiek współczesny poszukuje gdzie indziej dla siebie wsparcia i inaczej też może pojmować zagadnienie nieśmiertelności: "Dzisiaj, tak samo jak przed wiekami, człowiek jest zdolny do ofiar, do samozaparcia się, do bohaterstwa, jest dzielny, wytrwały i odważny nie w miarę spodziewanej nagrody w niebie, lecz w miarę poczucia swej nierozzerwalnej łączności z żywą całością społeczną [...] skazani na śmierć rewolucjonści w chwili rozstania się z życiem [...] dumnie stwierdzali swoją nierozzerwalną łączność z wielką sprawą, której życie oddali, stwierdzali nieśmiertelność swej własnej, znikomej osoby, ale nieśmiertelność tej wielkiej sprawy"<sup>108</sup>.

W sumie pisarstwo religioznawcze Hempla dostarcza szerokiej skali zróżnicowanych ocen praktycznej funkcji świadomości religijno-mistycznej. Oceny te formułowane są z pozycji wybitnego znawcy problematyki religijnej, niestrudzonego jej badacza; wypowiedane są przez myśliciela, dla którego religia była nie tylko obiektem żywych zainteresowań i dociekań badawczych, ale równocześnie - przez dłuższy okres czasu - sprawą osobistych przeżyć i doświadczeń; wreszcie z pozycji umysłowości nieakademicckiej, nie oderwanej od realiów życia lecz włączonej całkowicie w nurt praktyki społeczno-kulturowej i działającej m. in. za pośrednictwem publicystyki religioznawczej na rzecz progresywnych jej przemian. Równocześnie są to oceny uwolnione zarówno od przesłanek teistyczno-metafizycznych, jak i uproszczenie ateistycznych. Ze względu na skłonność podporządkowywania ich zmiennym i okazjonalnym sprawom praktyki społeczno-politycznej i z uwagi na publicystyczne, nierzadko propagandowe środki wyrazu, pośpiech i skrótowość w ich wypowiedaniu pewne z nich wydać się mogą nazbyt uproszczone i ogólnikowe, przesadne i pochopne. Inne zaś - za zbyt tendencyj-

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Tamże, s. 20.

<sup>106</sup> Duszy ... , wyd. cyt., s. 40.

<sup>107</sup> Ewangelia, wyd. cyt., s. 39.

<sup>108</sup> Duszy ... , wyd. cyt., s. 45.

ne lub po prostu błędne. Nie podejmując na tym miejscu szczegółowej analizy stanowiska autora - której wstępne próby podjęliśmy wcześniej - można, jak sądzę, stwierdzić w konkluzji co występuje: Jeżeli ujmie się całościowo stanowisko autora - we wszystkich jego aspektach i intencjach /nie zawsze należycie i zrećnie przezeń wyrażonych/ i weźmie się poprawkę właśnie na wymogę szerszych kontekstów jego wypowiedzi i na swoiste, nie pozbawione usterek i wadliwości formy jego ekspresji, to - generalnie rzecz biorąc - uznać przyjdzie to stanowisko za pogłębione, miejscami oryginalne i najczęściej zasadne. Stanowisko urastające z czasem w twórczości Hempla w wysoce dojrzały intelektualny osąd praktycznych funkcji świadomości religijno-mistycznej; osąd godny uwagi i dyskusji, zasługujący na dalsze pogłębienie i rozwinięcie, szczególnie zaś na precyzację i uszczegółowienie. W oryginalnej swej postaci osąd ten jest wzbogaceniem marksistowskiego ujęcia społeczno-życiowej funkcji religii.

## 2. Uwagi końcowe

Przedstawione wyżej ujęcie podmiotowej strony religii nasuwa kilka ogólniejszych uwag i refleksji:

1. Zrekonstruowana na podstawie bardzo licznych i różnorodnych publikacji: książek, broszur, artykułów, szkiców, notatek prasowych, recenzji itp. - interpretacja i ocena niektórych aspektów religijności uznana być może za unikalny i szczególnie charakterystyczny moment w dziejach polskiego religioznawstwa i myśli społecznej. Idzie mianowicie o koncepcję teoretyczną, która nie jest rezultatem krótkookresowego i zamkniętego w kręgu horyzontów poznawczych określonej szkoły religioznawczej, lecz o zespół poglądów, który był wypracowywany przez lata drogą samodzielnego wysiłku samokształceniowego, nieskrępowanego żadną orientacją akademicką i przesadną rutyną warsztatową. Jest to przy tym teoria konstruowana, jak już wielokrotnie zaznaczaliśmy, nie tylko z materiału nader bogatej i zróżnicowanej literatury przedmiotu, ale także - i może przede wszystkim - z bogatych danych empirycznych: bezpośrednich obserwacji i doświadczeń, własnej praktyki społecznej i kulturotwórczej. Jest to - dodajmy - ujęcie, które kształtowało się w toku długoletniej ewolucji światopoglądowej, zaczynającej się od eklektycznego młodzieńczego idealizmu i swoistego, nieteistycznego mistycyzmu i prowadzącej poprzez różne nawroty i załamania, do perspektywy materializmu dialektycznego i naukowego ateizmu<sup>109</sup>. Uderzającym w niej jest m. in. to, iż szereg stwierdzeń o

<sup>109</sup> Bliżej o ewolucji światopoglądowej Hempla piszę w pracy: Praktyka a światopogląd. Próba rekonstrukcji ewolucji światopoglądowej i ideowej Jana Hempla, *Studia Filozoficzne*, 1969, nr 5/55/, s. 15-47.

podmiotowej stronie religii, które wypowiada autor u progu dojścia do tej perspektywy przybliżonych jest bardzo do ujęcia tego aspektu religii na gruncie marksistowskiej teorii, a niekiedy zupełnie się z nią pokrywa, mimo iż nie miał on, jak wiadomo, prawie żadnego kontaktu z tą teorią przez całe pierwsze dziesięciolecie swej twórczości /okres parański, paryski/. W związku z tym za uprawnione wydaje się twierdzenie, że Hempel samodzielnie, choć na podobnej drodze, doszedł do niemal identycznych rezultatów poznawczych na tym odcinku religioznawstwa, do których wcześniej doszli klasycy marksizmu, i że - co za tym idzie - casus badawczy Hempla może być potraktowany jako swego rodzaju potwierdzenie biograficzno-naukowe niektórych założeń ogólnej teorii religii w marksizmie. Ale myśl religioznawcza Hempla nie osiągnęła jeszcze swego apogenu w momencie dojścia do marksizmu. W obrębie nowej perspektywy uzyskuje ona dodatkowe wsparcia i możliwości rozwoju. W rezultacie wykorzystania tej szansy czyni dalszy krok naprzód. Na nowym etapie opiera się konsekwentnie o zasady materializmu i ukierunkowuje się głównie na wyświetlenie społecznego aspektu religii. Odnosi się to także do rozważań nad podmiotową stroną tego zjawiska. Znaczenie Hempla na tym ostatnim, najbardziej nas tu interesującym odcinku polega przede wszystkim na tym, że w gronie polskich teoretyków marksistowskich okresu międzywojennego podjął najszerzej problematykę religijności i podał najpełniejsze w owym czasie wyświetlenie tej problematyki. Niezależnie od wieku, mniej lub bardziej ewidentnych uproszczeń i usterek tej interpretacji, wspomnianych braków o formach jej komunikowania, zawarty jest w niej taki kompleks postawionych pytań i śmiałych prób ich rozwiązań, który był głośnym ewenementem i osiągnięciem w marksistowskiej nauce pierwszego ćwierćwiecza XX w. i który zachowuje w pełnej mierze znaczenie dla współczesnego religioznawstwa, w tym dla badań religioznawczych w Polsce. Chodzi tu przede wszystkim o wypracowanie trafnego poglądu na miejsce i rolę badań nad podmiotową stroną religii, głównie psychologicznych, w programie marksistowskiego religioznawstwa<sup>110</sup>; poglądu będącego wynikiem przewyciężenia w dyskusjach metodologicznych - z jednej strony - ciasnych psychologiczno-biologizacyjnych tendencji w religioznawstwie, wywodzących się od W. Jamesa i amerykańskiej szkoły psychologii religii - z drugiej - wulgarnego ekonomizmu i uproszczonego socjologizmu zainspirowanego pracami Kautskiego. Idzie o zasadne podkreślenie znacznej roli tego kierunku badań, ich nieodzowności, przy równoczesnym wskazaniu na ich ograniczoną i niewystarczalność. Dość banalne stwierdzenia Hempla zachowują

<sup>110</sup> Program ten przedstawiam w pracy: Problematyka religioznawcza w twórczości Jana Hempla, cz. I, Euhemer - Przegląd Religioznawczy 1969 nr 4/74/, s. 67-80.

jednak dotąd moc obowiązującej dyrektywy metodologicznej: "niewątpliwą jest rzeczą, że w badaniach religioznawczych trzeba będzie szeroko uwzględnić nowoczesne badania psychologiczne [...] ale [...] ujęcie wyłącznie psychologiczne nie tylko nie wystarcza dla wytłumaczenia istoty zjawisk religijnych, lecz przeciwnie - wprowadza na zupełnie błędną drogę"<sup>111</sup>. Idzie dalej o pionierską w pewnym sensie próbę zastosowania w konkretnych badaniach nad religijnością podstawowych zasad i wymogów materializmu historycznego i marksistowskiego historyzmu; o ukazanie, w dużym stopniu za klasykami marksizmu, właściwej istoty niektórych zjawisk podmiotowych, w tym także religijności - ich wielostronnie społecznego charakteru i integralnego powiązania z procesem dziejowym. I znowóż nie da się uchylić we współczesnych badaniach założenia, które lapidarnie, ale trafnie formułował Hempel: "Rzeczywistością konkretną, z którą mamy do czynienia nie jest sam proces religijny, lecz całkowity proces dziejowy na danym odcinku dziejów [...] Proces, który sztucznie abstrahujemy jako proces religijny, jest tylko częścią tego ogólnego procesu dziejowego [...] zjawiska religijne są przede wszystkim zjawiskami społecznymi"<sup>112</sup>. Znaczną wartość metodologiczną zachowuje przy tym założenie Hempela, przeciwstawione subiektywistycznemu nurtowi w psychologii religii, wyrażone w stwierdzeniu, że indywidualne postawy religijne sprzężone są ściśle i wielostronnie z życiem zbiorowości, że "doświadczenie religijne" nie sprowadza się jedynie do jednostkowych przeżyć, ale często oznacza także "doświadczenie społeczne", określony zbiorowy stan psychiczny. Konsekwencją tego założenia dla praktyki badawczej będzie jakże aktualny wymóg szerszego i efektywniejszego niż dotąd wiązania psychologicznych badań nad religijnością z psychologią społeczną, socjologią i innymi dziedzinami nauki o społeczeństwie. Wymownego choć oczywiście niepełnego sprawdzianu płodności tego wymogu dostarczają niektóre wyniki badawcze samego autora, w szczególności te, które dotyczą społecznej genezy, istoty i funkcji świadomości religijnej oraz rozumienia podstawowych kategorii nauki o religijności, takich, jak: "postawa religijna", "postawa mistyczna", "doświadczenie religijne", "rewolucja wewnętrzna", "świadomość religijno-mistyczna", "funkcja religijności", itp. Wydaje się, że twórczość Hempela, co staraliśmy się wykazać w niniejszej pracy, jest ważnym, trwałym przyczynkiem - właśnie dzięki zastosowanym w niej zasadom metodologicznym - do pełniejszego ujęcia tych zagadnień i kategorii na gruncie nowoczesnej teorii re-

<sup>111</sup> Jan Hempel: Wstęp, w H. Cunha: Pochodzenie religii i wiary w boga, wyd. cyt., s. XII, XXVII.

<sup>112</sup> Jan Hempel: Czy przeżywamy tzw. odrodzenie religijne, Miesięcznik Literacki 1930, nr 4, s. 184, Wstęp wyd. cyt., s. XII.



ligijności i mistycyzmu. Jest przy tym charakterystycznym i pouczającym przykładem konsekwentnego wiązania teorii religioznawczej z praktyką społeczno-kulturową, uprawiania religioznawstwa z określonych pozycji społecznych, klasowych i dążności progresywnych w społeczeństwie. Dostarcza licznych przykładów wyboru takiego zakresu problematyki badawczej, która może być uznana za aktualnie społecznie najistotniejszą i rozwiązywania jej z punktu widzenia potrzeb zaprogramowanych i dokonywanych przemian w życiu człowieka. Jest wymownym poświadczeniem zasadności poglądu, zgodnie z którym powiązanie warsztatu religioznawcy z postępowym nurtem społecznym przysparza mu możliwości nieprzesłoniętego konserwatyżmem społecznym widzenia przedmiotu własnych badań, umożliwia mu swobodę wnioskowań i uogólnień, uwalnia go od ciasnego akademickiego obiektywizmu, złużeń "bezinteresownego" traktowania religii jako sprawy "czysto naukowej" i podejmowania badań w celach "czysto poznawczych", pozwala mu na niezbędne w przypadku badań nad zjawiskami świadomości społecznej łączenie czynności opisowo-poznawczej z aktem odpowiedzialnego wartościowania w oparciu o kryteria postępu i rozwoju społecznego. Wszystkie te możliwości unaocznia w znacznym stopniu twórczość religioznawcza Hempła. Równocześnie ukazała wiele występujących tu trudności a nawet niebezpieczeństw. I niezależnie od tego, jaka będzie ostateczna ocena sposobu ich spożytkowania przez autora, jak wiele i jak zasadniczych braków i potknięć wytkniemy badaczowi, w jednym, jak sądzę, przyjdzie dość łatwo nam się zgodzić: w tym mianowicie, że rozpatrzona przez nas twórczość dostarcza dodatkowych przesłanek dla pełniejszego rozumienia złożonych zjawisk religijności i sposobu ich stawiania jako przedmiotu badań.

Jan Szmyd

#### THE SUBJECTIVE ASPECT OF RELIGION IN JAN HEMPEL'S WORK

The contents of the paper consists in the representation and critical survey of the conception of the subjective aspect of religion in Jan Hempel's work. The author successively deals with the method of stating and solving the following problems in Hempel's work: religious attitude and consciousness, immanent experience called "inner upheaval", the social and psychological conditioning of religious consciousness as well as mysticism, the practical functions of religious consciousness. He underlines also the methodological and cognitive values of the scientific interpretation of these problems in the respective stages of Hempel's work.

Ян Шмыд

### СУБЪЕКТИВНЫЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЯНА ХЕМПЕЛЯ

Работа содержит анализ и критическое обсуждение концепции трактовки субъективного аспекта религии в творчестве Яна Хемпеля. Автор последовательно представляет метод постановки и решения на основе этого творчества следующих вопросов: религиозное мировоззрение и сознание, имманентный опыт, называемый "внутренней революцией", социально-психологическая обусловленность религиозного сознания и мистицизма, практические функции религиозного сознания. Он указывает также на познавательную и методологическую ценность научной трактовки этих тем в отдельные периоды творчества Хемпеля.