

suština religije

dimitrij m. ugrinović

Prilaz objašnjavanju suštine religije uvek je određen opštim videnjem sveta. U savremenoj buržoaskoj filozofiji i nauci o religiji moguće je izdvojiti tri osnovne koncepcije koje objašnjavaju suštinu i prirodu religije: objektivno-idealističku, subjektivno-idealističku i naturalističku (biologističku).

Objektivno-idealistička koncepcija, u ovoj ili onoj varijanti, je filozofski oblik svake teologije. Upravo zbog toga ona preovladava u teološkoj i religiozno-filosofskoj literaturi; religiozni ideolozi je aktivno zaступaju. Polazna tačka teologa i objektivnih idealista u objašnjavanju religije je nedokazivo priznavanje njenog natprirodnog izvora: boga, »apsoluta«, »transcendentnog«, »svetskog duha«. Ovaj postulat ujedinjuje i teologije svih hrišćanskih konfesija: katolicizma, protestantizma i pravoslavlja i filozofa—idealiste, koji su formalno van konfesionalnih okvira. Dok je kod prvih natprirodnih izvor religiozne vere hrišćanski bog, koji odgovara »simbolu vere«, drugi za taj izvor proglašavaju neko objektivno duhovno načelo, koje u svakom idealističkom sistemu ima svoje ime.

Pravoslavni teolog V. Zenjkovski, na primer, polazi od postojanja nekih »vanracionalnih načela u znanju«, koje on naziva »aksiomima«. Pored ostalih aksioma, on postulira »aksiom okrenutosti svih aktova duha apsolutnoj sferi«.¹¹ S njegove tačke gledišta, iz sfera »manifestovanja« religioznog života treba da priznamo postojanje »nečega« što u celom čovečanstvu na najnižim stepenicama kulture čini religiozni život. Religiozni život može biti grub, primitivan, potonuti u magiju, i čovek neuomiljivo traži »čemu da se klanja«, kako se jednom izrazio Dostojevski. To »nešto« što stoji iza svake religiozne »femomenologije«, što »diže« dušu uvis, može biti shvaćeno samo tako kao da je duša u svojoj dužini već povezana sa apsolutom, sa bogom¹².

Uporedimo tvrdnje pravoslavnog teologa sa prosudjivanjem savremenog američkog filozofa Voltera Stejsa, koji piše: »Religija je glad duše za nemogućim, nedostužnim, nepoznatim... Religija traži beskonačnost. A beskonačnost je, po samoj definiciji, nedostužna i nemoguća.«¹³ A dalje se pokazuje da Stejs pod beskonačnim takode podrazumeva »božanski apsolut«.

Tako, ne obazirući se na različitu terminologiju, pozicija prava — slavnih teologa malo se razlikuje od pozicije buržoaskih filozofa — idealista. Njihovi osnovni metodološki principi se poklapaju. Suštinu religije oni izvode iz postojanja natprirodnog u svetu, »apsoluta«, tj. boga. Čoveku je, kao »božjem stvorenju«, po njihovom mišljenju, sudjelna neodoljiva težnja za sjedinjavanjem sa »apsolutom«, njegova »duša« traži kome da se klanja. Otud i postojanje religije. Kako je već rečeno, postuliranje natprirodnog izvora religije svodi pitanje o postojanju i suštini religije na pitanje o postojanju i suštini boga. Dokazivanje religije sa tih pozicija prelazi u dokazivanje bića boga.

U hrišćanskoj teologiji i idealističkoj filozofiji u argumentovanju postojanja boga (=transcendentnog) odavno postoje dve tendencije — racionalistička i iracionalistička.

Filozofi — idealisti i teolozi — tomisti zalažu se za korišćenje razuma u službi dokazivanja postojanja boga. Tomisti se oslanjaju na učenje Tome Akvinskog o prisustvu dve vrste »istine« u hrišćanskom otkrivenju — onih koje su dostupne razumu, i »nadrazumskih«, tj. onih koje nadilaze spoznajne mogućnosti čoveka. Ove druge mogu biti spoznate samo kroz otkrivanje boga, uz pomoć crkve.

Teza o postojanju boga, prema tomističkom učenju, odnosi se na istine prvega reda. Tomisti smatraju da je postojanje boga nemoguće dokazati polazeci od proučavanja stvari koje je sam bog stvorio. Otuda u tomizmu poseban deo — prirodna teologija, koja treba da dokaze postojanje boga na osnovu izučavanja prirode.

Toma Akvinski je, koristeći Aristotela, razradio učenje o pet dokaza o postojanju boga, pomoću ljudskih razuma i na osnovu proučavanja stvari u prirodi. Prvi dokaz polazi od činjenica sveopštег kretanja u svetu i na toj osnovi formulise zaključak o navodnoj nužnosti postojanja »prvog pokretača«, a to je bog. Drugi dokaz se oslanja na sveopštu uzročnu povezanost u svetu, ukazujući na »prvi uzrok« (prauzrok) otelotvoren u bogu. Treći dokaz konstatacija postojanja slučajnih pojava u svetu. Međutim, razmišljao je Toma Akvinski, one ne mogu postojati same po sebi; moraju imati nužan uzrok, a to je bog. Četvrti dokaz polazi od pretpostavke da se stvari javljaju u različitim »stepenima savršenstva«. Ali, po mišljenju Akvinskog, o različitim stepenima savršenstva u stvarima moguće je govoriti samo u poređenju sa nečim savršenim. Prema tome, mora postojati nešto apsolutno savršeno, tj. bog. Peti dokaz polazi od toga da u svetu vlada svršishodnost. Prema tome, postoji neko više usmeravajuće načelo kao izvor svršishodnosti stvari i pojave. To načelo je bog.¹⁴

Nabrojani »dokazi« zasnovani su na ograničenom iskorišćavanju problema kretanja, uzročnosti, slučajnosti i nužnosti, svršishodnosti. Dok je u vreme Aristotela i Tome Akvinskog metafizičko shvatjanje ovih problema odražavalo nivo naučnog znanja i u tom smislu bilo je, na izvestan način, opravdano, u današnje vreme ovako shvatjanje postalo je filozofski i naučni anahronizam. Ali, ništa manje nego ranije, ideolozi katolicizma se grčevito hvataju za ovaj anahronizam.

U svom govoru »Dokazi postojanja boga u svetu podataka savremene nauke« (1951. godine) rimski papa Pije XII zalađao se, u osnovi, za dva od pomenutih dokaza: od sveopštih kretanja ka prvom pokretaču i od sveopštih svršishodnosti ka usmeravajućem načelu. Pri tom, on pokušava da se osloni, kako na neke realne činjenice, koja je ustanovila sav-

remena nauka (na primer, podatak o tzv. crvenom pomeranju u spektru galaksija, što, po mišljenju većine istraživača, predstavlja »rastrčavanje galaksija, njihovo medusobno udaljavanje«), tako i na neke neosnovane hipoteze (konkretno, na hipotezu »toplotne smrti vasione«). Pije XII ih je tumačio kao da se materijalni svet javlja kao sistem koji evolucionira u jednom pravcu. Prema koncepciji »toplotne smrti vasione«, svi oblici kretanja pretvaraju se u toplotu, koja se ravnomerno raspoređuje između tela. Otud se izvlači zaključak da će, navodno, doći do kraja vasione ako u njoj prestanu svako kretanje i promene. Ali, ako će doći do kraja vasione — to znači da je ona nekada imala i svoj početak. Ovaj zaključak je kruna svih razmišljanja Pije XII: »Na taj način, stvaranje je u vremenu; a zbog toga i tvorac i, prema tome, bog! To su te reči... koje zahtevamo od nauke i koje naše pokolenje zahteva od nje.«¹⁵

Religiozni ideolozi, uglavnom iz katoličkog tabora, i danas koriste racionalne dokaze postojanja boga. To se ne odnosi samo na pet »dokaza« Tome Akvinskog, već i na »ontološki dokazi« postojanja boga, koji vodi poreklo od Augustina i Anselma Kanterberijskog. Oni su pokušali da dokazuju postojanje boga polazeći od pojma boga na osnovu otkrivanja njegovog sadržaja uz pomoć razuma. Smisao njihovog razmišljanja sastoji se u sledećem: mi mislimo boga kao najsvršenije biće, a u osobine najsvršenijeg bića spada i postojanje. Kad postojanje ne bi bilo osobina takvog bića, ono ne bi moglo biti shvaćeno kao najsvršenije. Prema tome, bog ne samo da se misli, već i postoji.

Nije teško otkriti grubu logičku grešku sadržanu u ovom razmišljanju, koju su otkrili još Anselmovi savremenici. Dokazujući da u sadržaju pojma »najsvršenije biće« ulazi i njegovo postojanje, mi dokazujuemo samo da ga smatramo postojecim, ali ne i da ono stvarno postoji. Sadržaj nekog pojma i njegov odnos sa stvarnošću sasvim su različiti problemi i ne treba ih poistovećivati. Savremeni buržoaski filozofi zato ništa manje ozbiljno ne raspravljaju o problemu ontološkog dokazivanja postojanja boga. Tako, engleski filozof N. Malkom, predstavnik pravca tzv. lignističke analize, u knjizi »Znanje i vera« pokušava da brani logičku i semantičku vrednost ontološkog dokazivanja postojanja boga. On tvrdi da ovakvo dokazivanje, mada, samo po sebi, ne dovodi do vere, barem je može potkrepliti.¹⁶

Svestran pokušaj obnove ontološkog dokazivanja postojanja boga preduzeo je američki filozof C. Hartšorn. On u svojoj knjizi¹⁷ tvrdi da je hrišćanska teologija pogrešno predstavlja boga kao uvek sebi ravnatičku suštinu, kao »čistu stvarnost« u kojoj su ostvarene sve mogućnosti. Međutim, po Hartšornovom mišljenju, bog je dinamička suštinu koja uključuje i neostvarene mogućnosti. Promene u svetu, po Hartšornovom mišljenju, predstavljaju realizaciju božanskih mogućnosti. Dok je Anselmo u svom dokazivanju polazio od predstave o bogu kao uvek jednaku savršenom biću, Hartšorn tvrdi da sa pozicija savremene nauke i filozofije »savršenstvo« treba shvatiti kao maksimum potencija (mogućnosti) sposobnih za bezogranično ostvarivanje (aktualizaciju) u svetu. Ovde vidimo pokušaj tipičan za teologa-moderniste (vidi, na primer, koncepciju Tejera da Cardena) da se bog približi svetu, da se prevlada metafizički raskol koji postulira tradicionalna teologija.

Engleski filozof Dž. Hik predložio je novi oblik teološkog dokaza. Očigledno, shvatajući slabost tradicionalnih argumenata, on je pokušao da zasnuje svojevrsnu indirektnu argumentaciju. »Teist se ne može nadati — govorio je Hik u svom referatu na Kongresu filozofa — da dokaže postojanje boga, ali može pokazati kako je za njega razumno verovati u postojanje boga.«¹⁸ S njegove tačke gledišta, ljudi kojima su svojstveni religiozni doživljaji (»religiozno iskustvo«), kako ga nazivaju buržoaski naučnici. Moraju razumno da shvate blagotvornost verovanja u boga. Na taj način Hikov »dokaz« se ne obraća razumu samom po sebi, već razumu religioznih ljudi. Hik, prema tome, pokušava da nedoknadi u današnje vreme očiglednu slabost racionalnih argumenata u korist teizma, zalađanjem za »subjektivno iskustvo«, za svest pojedinca.

Iracionalističko »utemeljenje« vera u boga predstavlja važnu tendenciju u savremenoj teologiji i religioznoj filozofiji. Ova je tendencija posebno jasno predstavljena u protestantskoj neortodoksnoj školi, često nazivanoj »dijalektička teologija« i »teologija krize«. Najpoznatiji predstavnik ovog pravca bio je Karl Bart.

U svojim teološkim postavkama Karl Bart je polazio od toga da postojanje boga ne može biti dokazano uz pomoć razuma, na osnovu proučavanja okoline. Kritikujući tomizam sa iracionalističkim pozicijama, Bart je negirao mogućnost »prirodnog otkrivenja«, tj. otkrivenja boga u prirodi i društvu. Prema tome, on je negirao i mogućnost »prirodne teologije« i »hrišćanske filozofije«. »Hrišćanska filozofija« — pisao je Bart u svom osnovnom delu »Crkvena dogmatika« — još nikada nije postojala u stvarnosti; ako je bila filozofija, ona nije bila hrišćanska, ako je bila hrišćanska, onda nije bila filozofija.¹⁹ »... Hrišćanski bog« — izjavljivao je Bart — »ne može postojati ni u jednoj ljudskoj koncepciji sveta.²⁰

Kao protivstav racionalizmu Bart je postulirao slepu veru. »Dakle, u veri, kao verom dajoj mogućnosti, treba da shvatimo mogućnost spoznavanja božje reči. U činu vere ona se (mogućnost spoznaje — D. U.), ako se možemo tako izraziti, rada, pojavit će, postaje dostupna traganju i može biti pronadena.«²¹ Pri tom Bart nije shvatao veru kao subjektivno stanje čoveka, već kao nešto što dolazi od boga, darovanu čoveku kroz otkrivenje. Vera, po njegovom mišljenju, predstavlja »milostivo obraćanje boga čoveku, slobodno lično prisustvo Isusa Hrista u čovekovom delovanju.«²² Time se Bart ogradjuje od subjektivističkog shvatanja vere, koje preti crkvi ozbiljnim komplikacijama.

Drugi predstavnici protestantske neortodoksije takođe napuštaju utemeljenje postojanja boga pomoću razuma i podvlače uzaludnost ljudskog napora da shvati »božansku tajnu«. »Hrišćanska teologija« — pisao je E. Bruner, — »ni u kakvim uslovima nema potrebu da veru čini razumom pridajući joj naučni oblik; naprotiv, ona treba da sačuva otkrivenje i religiju, jasno odvojene od metoda koji se upotrebljavaju u cilju jasnog određenja pojmove.«²³ »Vera, svojstvena otkrivenju« — produžava Bruner — »može biti shvaćena samo kroz otkrivenje, isto kao

što racionalno mišljenje može biti shvaćeno samo polazeći od njegovog utemeljenja u ljudskom razumu.²⁴

Slične iracionalističke tendencije javljaju se i u savremenom pravoslavlju. Navećemo neke najkarakterističnije iskaze iz »Zurnala Moskovske patrijarhije«: »Kao što je neverovanje nemoć razuma, tako je vera sila božjeg, snaga koja prosvetuje, obnavlja, stvara...«²⁵ Nikakav, čak ni najnepogrešiviji dokaz istine ne može zameniti živi doživljaj, insuiciju vere. Vera se ne dokazuje, ona se pokazuje.²⁶ »Vera je, sama po sebi, unutrašnji psihološki akt, a ne formula... Hrišćanska vera je, pre svega, doživljaj. Dokazivanje vere je nešto spoljašnje, od čega sama vera ne zavisi.²⁷

Nužnost vere kao nekog iracionalnog, mističkog »obraćanja bogu« dokazuje se u pravoslavlju time što se postojanje boga i ostale dogme hrišćanske religije proglašavaju »velikom tajnom«, koja je nedostupna ljudskom razumu i ne može se izraziti kroz pojmove i reči. »Bog je« — tvrdi pravoslavni teolog — »nedokučiva, nedostupna, nedostizna, neizreciva tajna, koja je nedostizna u svojoj neiscrpnosti.²⁸

Treba reći da pravoslavni ideolozi, za razliku od mnogih protestantskih, ne povlače apsolutnu granicu između boga i sveta, boga i čoveka, i zato, za razliku od Barta i drugih, neortodoksa, pokušavaju da stvore specifičnu »hrišćansku« kosmologiju i antropologiju, kao deo »hrišćanske filozofije«.²⁹

Pokušaji iracionalističkog dokazivanja natprirodnog izvora religije preduzimaju se i u savremenoj buržoaskoj idealističkoj filozofiji, koja je tesno povezana sa teologijom. Primer takve sinteze teologije i idealističke filozofije je i knjiga nemačkog teologa R. Otoa »Sveti«³⁰, koja je imala značajan uticaj na celu savremenu buržoasku nauku o religiji.

R. Oto je pokušao da psihologizam i subjektivizam stavi u službu teologije. U njegovoj koncepciji mogu se izdvojiti dva najvažnija momenta. Prvo, autor polazi od realnog postojanja objekta religioznog poklonjenja, koji on naziva »sveto« i određuje kao »tajnu« (misterium), kao nešto transcendentno, »sasvim drugačije«, koje nema ništa zajedničko sa realnim objektima koji okružuju čoveka. Religija, po Otu, predstavlja susret čoveka sa tom tajnom, sa »svetim«, susret koji u njegovoj spihi radi posebna osećanja i doživljaje. Drugo, Oto pokušava da objasni ta osećanja koja kod čoveka izaziva susret sa »svetim«. On izdvaja dva suprotna osećanja, čiji je spoj, po njegovom mišljenju, tipičan za istinsko-religiozno čoveka: poseban sveti strah, trepet, užas (tremendum) izazvan suočavanjem čoveka sa »božanskim tajnom«, osobito ushićenje, strahopštanje, poklonjenje pred »svetim« (fascinans), koje ima nešto zajedničko sa osećanjem ljubavi, oduševljenja, ushićenja, ali se istovremeno sužinski razlikuje od njih, jer je ono, navodno, izazvano mističkim ozarenjem čoveka, njegovim susretom sa »svetim«.

R. Oto je, bez sumnje, »uhvatio« neke realne psihološke osobnosti religioznih emocija, svojstvenih vernicima. Ali, u njegovom shvatavanju ova osećanja imaju tajanstveni, nezemaljski karakter, jer su izazvana čovekovim susretom sa natprirodnim, »svetim«. Na taj način psihološku analizu religioznih emocija Oto stavlja u službu teologije i time pokušava dokazati neophodnost i blagotvornost religije.

Iracionalističko dokazivanje natprirodnog, isto kao i racionalističko, ne može izdržati naučnu kritiku. U suštini, to je ontološko dokazivanje postojanja boga, samo u izmenjenom obliku. Dok se kod Anselma Kanterberijskog dokaz zasniva na prepostavci da čovek misli o boga, kod savremenih iracionalista on proizilazi iz shvatavanja da čovek oseća boga. To je priznau protestantski teolog P. Tilich, koji je smatrao da je ontološki dokaz u prošlosti bio pogrešno racionalizovan.

Njegov je smisao, po Tilihu, u tome da postojanje čoveka prepostavlja neposrednu uverenost u njegovu vezu sa nečim višim, bezuslovnim, apsolutnim, tj. bogom.³¹ Ali, subjektivno tumačenje svojih osećanja, pa čak i postojanje subjektivne uverenosti u »postojanje bogova« nije dokaz objektivnog postojanja natprirodnog. Subjektivne iluzije nisu svojstvene samo vernicima i mogu se naučno, fiziološki i psihološki objasniti. Sa logičke tačke gledišta, ovakva argumentacija pati od poznate greške *peticio principi*, jer se postojanje boga ovde dokazuje konstatacijom vere u boga. Na taj način, zaključak je već unapred uračunat u polaznu prepostavku celog niza razmišljanja.

Iracionalističku filozofiju prožimaju imantne teorijske i logičke protivurečnosti. Dokazujući ograničenost ljudskog razuma, njegovu nesposobnost da pronikne u dubine stvarnosti i dostigne transcendentno, boga, filozofi — iracionalisti koriste usluge istog tog razuma: u knjigama i člancima oni koriste pojmove, sudeve i zaključke pokušavajući da teorijski i logički utemelje svoje stavove. Nastaje paradoks — nešto razuma dokazuje se sredstvima samog razuma! To još jednom pokazuje teorijsku neodrživost filozofskog iracionalizma. Kad bi bio do kraja dosledan, on bi se morao odreći svake filozofije (jer, filozofija koja koristi druga sredstva osim racionalnog — ne postoji) i osloniti se samo na individualne osećaje, doživljaje i »mističku intuiciju«.

Pomenute protivurečnosti se posebno jasno vide kod predstavnika subjektivno-idealističke koncepcije religije.

Početak subjektivističke tradicije u teologiji vezuje se za Fridriha Šlajermahera — nemačkog protestantskog sveštenika i teologa. Kao teolog, on nije poricao natprirodnji izvor religije. Medutim, on je preneo težište religioznog problema u sferu svesti pojedinca i, pre svega, u oblast njegovih osećanja. Od Šlajermahera polazi tendencija razmatranja religije kao individualno-psihološkog fenomena, kao određenog stanja čovekove svesti, ljudskih doživljaja. »Religiju nema svako« — pisao je F. Šlajermaher — »ko veruje u neko Sveti pismo, već samo onaj ko ga shvata živo i neposredno i koji bi, sam po sebi, lakše od svega mogao proći i bez njega.«³²

»Vrednost čovekove religije« — ukazivalo je on — »određuje se time kako čovek spoznaje božansko u osećanjima, a ne time kako on uvek nesavršeno odražava religiju u svesti...«³³

Šlajermahrove ideje kasnije nisu razvijali samo liberalni protestantski teolozi (A. Riči, E. Trelč, A. Harnak), već i niz buržoaskih filozofa

koji pripadaju različitim školama i pravcima subjektivnog idealizma. Tako je danski filozof i psiholog G. Gefding u svojoj knjizi »Filozofija religije« pisao: »Osećanje (...) predstavlja najsuštinsku osobnost svih religija i svih religioznih nazora. U poređenju s njim sve predstave su potičnjene i uslovljene.«³⁴

Ovu subjektivističku i idealističku liniju najdoslednije sprovodi američki pragmatist V. Džems. Polazeći od svoje opšte subjektivističke koncepcije istine, Džems je religiju smatrao istinitom za pojedinca ukoliko se ona za njega pokaživala kao »korisna«. Korist od religije video je u tome što ona smanjuje psihološke konflikte, pretvara negativne emocije u pozitivne, tj. na svoj način teši čoveka. Na toj osnovi on je smatrao da se »religiozno iskustvo« ne razlikuje od naučnog iskustva. Svaki pojedinac, polazeći od sopstvenih osećanja i doživljaja, može izabratи ovaj ili onaj pogled na svet. »Ako neko poželi da se sasvim odrekne boga i budućeg života«, — pisao je Džems — »niko mu ne može dokazati da greši. Ali, ako čovek misli i postupa saglasno svojim ubedenjima, čini mi se da ni njemu nikо ne može dokazati da greši.«³⁵ Pogled na svet svakog pojedinca odreden je njegovim temperamentom, njegovim emocionalnim svetom. Zbog toga su emocije osnova religije, a filozofske i teološke konstrukcije su samo sekundarna nadgradnja, analitik na prevod originala na strani jezik.³⁶

Sa Džemsove tačke gledišta, religiju treba razmatrati kao radanje individualne svesti, kao spontano nastale čovekove subjektivne doživljaje. Džems nije bio samo filozof, već i psiholog. Njegova knjiga »Raznolikost religioznog iskustva« imala je veliki uticaj na razvoj buržoaske psihologije religije. Mnogi njeni predstavnici nastavljaju i produbljuju iracionalističko shvatanje religije, koje je naznačio Džems.

Savremeni američki psiholog Gordon Olport apsolutizuje subjektivne osobnosti religioznih doživljaja i predstava svojstvenih pojedinca. Po njegovom mišljenju, »subjektivna religiozna orientacija svakog pojedinca (...) ne nalikuje na analognu orientaciju drugog pojedinca.«³⁷ »Od samog početka do kraja put religioznih traganja pojedinca je izolovan (solitary).«³⁸ — tvrdi Olport.

Olportova koncepcija dovodi do krajnjih granica subjektivizam u shvatavanju religije. Ispada da svaki vernik ima svoju religiju. Prema tome: koliko vernika, toliko religija.

Tako dosledan subjektivizam neprihvatljiv je i za teologe. Kao prvo, religija se razmatra kao radanje ljudske svesti, a ne kao produkt božanskog otkrojenja. Natprirodnji izvor religije potiskuje se u drugi plan ili poprima crte »filozofskog«, a ne hrišćanskog boga (Slajermaher i dr.), ili se sasvim zanemaruje. Na tom planu, tipičan je stav Džemsovega nastavljača, američkog pragmatiste Dž. Duija, koji je pisao: »Ako je religija namenjena pozitivna uloga u životu, ona treba da bude shvaćena isključivo kao prirodna funkcija čoveka; ona nikad ne treba da ima posla sa pojmovima natprirodnog.«³⁹ Kao drugo, naglašavanje uloge emocija kao osnove religije vodi ka tome da se cela dogmatika tretira kao nešto sekundarno. Ali, tada se ruši koncepcija »istinite« religije i crkve kao njenog jedinog tumača. Ispada da pripadnost čoveka crkvi prestaje biti obavezna. Zaštitnici religije ne mogu odmaći daleko putem subjektivizma i mistike, jer to ruši ideološke osnove na kojima se drži ceo njihov sistem. Opasnost od subjektivizma dobro je, sa svojih pozicija, shvatiti francuski filozof — fideist E. Butru, koji je pisao: »Izbacite iz religije sve objektivne elemente i sve sreće je na nešto što se ne razlikuje od individualnih izmišljotina i što više ne možemo smatrati religijom.«⁴⁰

Savremena buržoaska filozofija religije pokušava da izbegne krajnosti subjektivizma i iracionalizma povezujući subjektivni idealizam sa teologijom. Tako Amerikanac R. Kejc kritikuje Džemsa zato što ovaj »nije uočio značaj objektivnog sadržaja vere za samog vernika, uključujući i veru u postojanje boga, a istovremeno pokušava da iskonstruiše filozofiju religije, koja ne bi bila potpuno spekulativna i oslanjala se na »religiozno iskustvo.«⁴¹ Slična je i pozicija engleskog filozofa H. Luisa. On polazi od subjektivno-idealističke, introspektivne analize ljudskog »ja« i dolazi do zaključka da svako »ja« nužno teži bogu, koji je za Luisa jedino moguće rešenje tradicionalnih »egzistencijalnih« problema: slobode i odgovornosti, besmrtnosti, greha i spasenja itd.⁴²

Subjektivno-idealistička koncepcija religije isto je toliko nenačna, kao i teološka. Dok ova poslednja direktno postulira boga, prva otvara put teologiji i fideizmu, jer ljudsku svest tretira kao posebnu duhovnu pojavu koja samostalno proizvodi religiozne ideje i predstave. Za svakog subjektivnog idealista kamen spoticanja predstavlja pitanje: odakle se crpi sadržaj individualne svesti? Ako se na njega odgovori sa idealističkim pozicijama, neizbežno dolazi do obraćanja boga, ili se zapada u solipsizam. Poslednja je pozicija isuviše ružan i filozofi se trude da je izbegnu.

Uprkos idealističkim koncepcijama, religiozne ideje i predstave nemaju nikakav natprirodnji izvor, nisu čoveku »urodene« i ne stvaraju se stihijno, unutrašnjom aktivnošću njegove svesti. Vernik usvaja ideje i predstave o bogu i natprirodnom iz društva, iz društvene svesti, isto kao i druge ideje i predstave.

Mnogi buržoaski filozofi negiraju društvenu prirodu religije, pokušavajući da je proglose subjektivnim aktom pojedinca. Tako A. Vajthed piše: »Religiju je ono što pojedinac stvara u svojoj samoci... Na taj način, religija je usamljenost, i ako nikad niste bili sami — nikad niste bili ni religiozni.«⁴³ Pri tom, Vajthed se poziva na tzv. osnivače religije — proroke, koji su, navodno, stvarali religiju polazeći od potreba svog duhovnog života i nezavisno od okoline. Ali, ove tvrdnje nemaju ništa zajedničko sa stvarnošću. Osnivač nove religije uvek je nastao u odredenom društvu. Njegovi pogledi, ubedenja, društvena i religiozna stremljenja nastajali su pod uticajem okolnosti njegovog života, vaspitanja, religiozne ideologije, tradicije svojstvene društvu tog vremena. Raskid sa ranijim religijama, protest protiv njih, uvek je društveno determinisan i ne može biti shvaćen izvan te društvene i religiozne situacije, koja je vladala u to vreme. Osim toga, osnivač nove religije mogao je po-

stati samo takav religiozni reformator, koji je shvatio religiozne potrebe određenih društvenih i etničkih grupa i u svojim propovedima izražavao njihova stremljenja i nade. Ukoliko njegova aktivnost nije nailazila na široku podršku, on je postajao religiozni mistik i usamljeni posmatrač, a ne osnivač nove religije.

Koliko god bile neobične i fantastične religiozne ideje, mitovi i predstave, oni se ne formiraju proizvoljnom igrom čovekove mašte, već na osnovu određenih gnoseoloških i, najvažnije društvenih zakonitosti, koje odbacuju sve slučajno, a čuvaju i obnavljaju sve ono neophodno što fantastično odražava realne odnose ljudi prema prirodi i jednih prema drugima.

U buržoaskoj filozofiji, psihologiji i sociologiji postoji još jedna koncepcija religije, koju uslovno možemo nazvati naturalističkom. Prema toj teoriji, religiju radaju unutrašnje potrebe razvoja ljudskog organizma, njegovi instinkti, sklonosti, fiziološke reakcije. U takvoj interpretaciji religija postaje svojstvo biološke prirode čoveka.

Cesto se biologičke konцепције облаже u pseudonaučno ruho. Tako američki poznavalec religije R. V. Berhou naširoko raspravlja o nužnosti primene savremene nauke (kibernetike, fizike, biologije) u objašnjavanju religije. Po njegovom mišljenju, religiozni simboli imaju "genetičku, tj. biohemisku osnovu, koja je smeštena u složenim strukturama mozga i koja se javlja u sferi nesvesnog".¹¹

Frojdizam je takođe stvorio jednu od varijanti naturalističkog objašnjenja religije. Zigmund Frojd u svom radu »*Totem i tabu. Psihologija prvobitne kulture i religije*« pokušao je da primeni svoj psihološki metod za objašnjenje nastanka totemizma — najstarijeg oblika religije. Sve društvene pojave i kulturu on je shvatavao kao sistem zabrana pomoću kojih društvo potiskuje njemu neprijateljske sklonosti, čoveka i, pre svega, njegov seksualni instinkt — »libido«. Zahvaljujući kulturnim normama nastale čovekove sklonosti (strasti) potiskuju se u sferu nesvesnog, ili se »sublimiraju«, tj. preobražavaju u oblike društvenog stvaralaštva, u koje je Frojd ubrajao i religiju. Tajnu nastanka totemizma on je objašnjavao kroz prenošenje »ambivalentnog (dvostrukog) odnosa prema ocu«, uslovljenog Edipovim kompleksom, na očevog »zastupnika« — tem.¹⁵

U radu *Budućnost jedne iluzije*, Frojd je razvio svoje prvo bitne ideje proširivši ih i na postojanje religije i u savremenom društву. Njihov smisao svodi se na to da se religiozne predstave shvataju kao iluzije u obliku »ispunjavanja najdavnijih, najačih čovekovih želja: tajna njihove snage je u snazi ovih želja«.¹⁶ Po Frojdovom mišljenju, kao što se dečje neuroze objašnjavaju potiskivanjem njihovih želja i strasti u nesvesnju, tako se i religija može shvatiti kao »opštelijska neuroza«. Dok je prvi »zastupnik« oca bio totem, kasnije to postoje bog, na kojeg se prenosi odnos prema ocu kao »zastupniku«. Na taj način Frojd pokušava da objasni religiju polazeći od pojedinca sa njegovim urođenim impulsima i strastima. Neuroza, kao stanje pojedinca, prenosi se na celo društvo.

Savremeni neofrojdisti odrekli su se mnogih Frojdovih postavki. Oni su napustili frojdovski »panseksualizam« i pokušali da spoje socio-loški pristup sa psihanalitičkim (»sociofrojdizam«). Ali, čak i kod najpoznatijeg sociofrojdista, Erihi Fromu, socijalni faktor je »sekundaran« u objašnjavanju ljudskog ponašanja, kao svojevrsna nadgradnja nad rečitim konfliktima ljudskog postojanja. U radu »*Psihanaliza i religija*«¹⁷ From objašnjava potrebu čoveka za religijom, pre svega, njegovim »ezistencijalnim« konfliktom, pod kojim se podrazumeava »ludska dihotomija«, raskol između duše i tela, koji čoveka izdvaja iz životinskog carstva. Telo čoveka je deo prirode, ali se njegov um istovremeno izdiže nad prirodom. Razum je, po Fromu, čovekov blagoslov, ali istovremeno i njegovo prokletstvo: on ga uvek iznova primorava da pokuša da razreši zadatak nerazrešive dihotomije. S jedne strane, čovek ne može živeti ne pokušavajući da razreši problem raskola između duše i tela, a s druge — on nikad ne može da nade njegovo rešenje. Na toj osnovi se i rada čovekova potreba za verom, za religijom. From naziva religijom »svaki sistem mišljenja i delovanja koji za pojedinca predstavlja sistem orijentira i objekat kojem se može klanjati«.¹⁸ Uz pomoć religije čovek pokušava da prevlada dihotomiju duše i tela i pronade harmoniju.

Mada se From neprijateljski odnosi prema »teističkoj« religiji i za-
laže se za religiju bez boga, u čijem centru stoji čovek njegova teorija
dokazuje i opravdava postojanje religije u svakom društvu. Sa njegove
tačke gledišta, »ne postoji čovek koji nema potrebu za religijom«.⁴⁹ Tako
E. From, bez obzira na njegovu kritiku savremenog kapitalizma, nije
umeo da shvati glavne uzroke koji radaju religiju. Izvodeći religiju iz di-
hotomije duše i tela, on je, u suštini, dao samo novu varijantu njenog
naturalističkog, biologističkog objašnjenja.⁵⁰

Religija, kao i svaka društvena pojava, ne može da se objasni prirodnom suštinom čoveka, jer se društveno nikad ne može svesti na biološko i ne može se objasniti biološkim zakonima.

Marksizam ističe društvenu prirodu religije. Religiju stvaraju ljudi. »Ali, suština čoveka nije apstrakcija svojstvena pojedinцу. Ona je u stvarnosti sveukupnost društvenih odnosa«,⁵¹ pisao je K. Marks. Spobnosti, veštine, znanja pojedinca, njegov pogled na svet, društveni položaj i odnos prema drugim ljudima, formiraju se u toku opštenja čoveka sa drugim ludima, u toku usvajanja oblika delatnosti koje je propisalo društvo, društvenog iškustva opredmećenog kroz sredstva za rad, predmete koji okružuju čoveka, a takođe i kroz sisteme znakova.

Društvo je proizvod uzajamnog odnosa ljudi, ali taj međuuticaj ne nastaje slučajno već je određen sistemom objektivnih odnosa koji nastaju u procesu proizvodnje materijalnih dobara. Sistem proizvodnih odnosa kao sistem objektivnih uslova i pretpostavki ljudske delatnosti određuje osnovne ciljeve i interese ljudi. Na ovu objektivnu sveukupnost materijalnih odnosa (ekonomsku bazu) nadgraduju se njome određeni sekundarni proizvodni sistemi ljudskih odnosa, pogleda i predstava, u koje spada i religija. Na taj način, da bismo proučili religiju na posebnu sveukupnost ljudskih nazora, njihovog delovanja i odnosa, neop-

hodno je poći od analize društvenih sistema u kojima se radaju religiozna verovanja.

Marksizam ne traži izvore religije u dubini psihe pojedinca, ne u njegovim većnim »egzistencijalnim« konfliktima, već u društvenim formacijama koje kod ljudi radaju potrebu za religijom. Dajući određenje religije, Engels je pisao: »... svaka religija nije ništa drugo nego fantastični odraz spolašnjih sila koje vladaju ljudima u njihovom svakodnevnom životu — odraz u kojem zemaljske sile dobijaju vanzemaljski oblik.“⁵² U tom određenju se, s jedne strane, ističe fantastičniji, iluzorni karakter religiozne svesti, a s druge — ukazuje na društvene uzroke religioznog iskrivljavanja stvarnosti. Religija je, po Engelsovim rečima, odraz u glavama ljudi spolašnjih sila, koje vladaju nad njima. Prema tome, objašnjenje religije ne treba tražiti u svesti ljudi, već u realnim uslovima njihovog života i praktičnoj delatnosti.

Koje to spolašnje sile ima na umu F. Engels? Pre svega, to su prirodne sile kojima čovek nije uspeo praktično da ovlađa i koje na njegov život imaju razoran uticaj. Praktična nemoć čoveka u borbi sa prirodom bila je posebno izražena u doba prvobitnog društva. Prvobitna religija bila je u velikoj meri rezultat te nemoći, ona ju je na svoj način odražavala i pojačavala. Tako je prvobitna zanatska magija nastala kao iluzorno sredstvo praktičnog ovlađivanja divljanjem zanatstva, a ratarski kultovi trebalo je natprirodnim sredstvima da ljudima obezbede letinu.⁵³ Pri tome ne treba misliti da su samo prirodne sile uzrok religije. Prirodni faktori nisu, sami po sebi, stvorili religiju. Ona je nastala kao rezultat nesposobnosti ljudi da ovlađaju silama prirode, što je bilo uslovljeno niskim nivoom razvoja materijalne proizvodnje. Prema tome, koren religije uvek su imali društveni karakter.

Kolikoro su ljudi uspevali da potčine prirodu koja ih okružuje, razvijajući materijalnu proizvodnju, koliko je njihov odnos prema prirodi igrao sve manju ulogu u postojanju i obnavljajuju religije.



ljubica mrkalj, slika

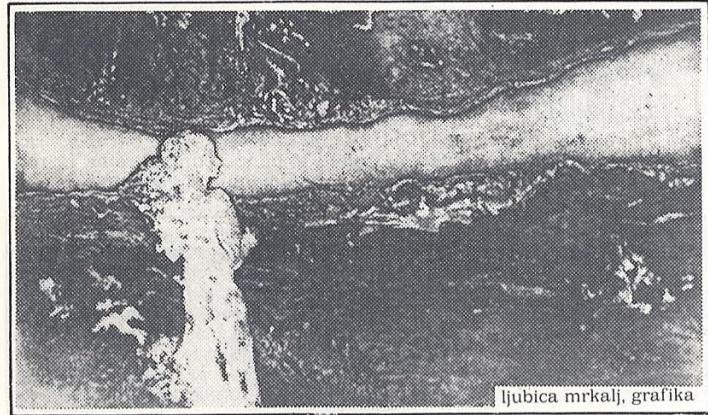
Glavni društveni uzrok postojanja religije u dokomunističkim društvenim formacijama je stihijnost društvenog razvoja, kada ljudi nisu u stanju da svesno upravljaju društvenim odnosima. Koliko zakoni razvoja svojinskih odnosa ostaju nepoznati ljudima i oni svakodnevno osećaju njihov razaran uticaj, toliko se realni društveni faktorijavljaju kao natprirodne pojave u svesti pojedinca. Nepoznati i ljudima neprisiljeni zakoni njihovog istorijskog razvoja personifikuju se i postaju »božansko providjenje«. Pojedini istorijski dogadaji shataju se kao najava »božanskog providjenja«.

»božanskog providjenja«.
Za ugnjetavane i eksplorativane mase, na rušilački uticaj stihijnih sila nadovezuje se klasični pritisak. Ekonomska eksploracija i politička obespravljenost radnika, neverica u mogućnost promene postojećeg položaja sopstvenim snagama — sve to među njima pothranjuje religioznu usmerenost, stvara podlogu za veru u zagrobnu život, u natprirodni izbavitelja. »Nemoć eksplorativnih klasa u borbi protiv eksploratora« — pisao je V. I. Lenjin — »isto tako neizbežno rada veru u bolji zagrobeni život kao što nemoć divljaka u borbi sa prirodom rada veru u bo-

gove, davole, čudesa i slično».⁵⁴ Na taj način religija se rada iz odnosa koji nastaju u procesu praktične delatnosti ljudi.

Ljudska praksa je raznovrsna i njena veza sa religijom ima specifičan karakter. Religiju rada ograničenost, nerazvijenost ljudske prakse, one njene strane koje odražava nemoć čoveka u borbi za promenu uslova svoga života. Praktična delatnost ljudi određuje, s jedne strane, stepen čovekovog ovlađivanja svetom koji ga okružuje (prirodom i društvenim odnosima), tj. njihovu slobodu, a s druge — nemoć ljudi, ograničenost sredstava njihovog uticaja na okolinu, tj. njihovu neslobodu i zavisnost. U toku istorijskog razvoja međuodnos ove dve strane se menjao.

U klasnom društvu čovek sve više potičinjava prirodu, upoznajući njene zakone i stavljući ih u svoju službu. Ali, tek kao rezultat socijalističke revolucije, ljudi po prvi put ovlađuju društvenim odnosima. Društveni zakoni se od slepih i ljudima neprrijateljskih sila pretvaraju u svesno ostvarivanu nužnost. Prelaz od kapitalizma ka socijalizmu korentno menja međuodnos dve pomenute strane ljudske prakse. Ljudi stiču autentičnu slobodu, jer nužnost prestaje da bude slepa sila, tada i neprrijateljska.⁵⁵ Dolazi do »skoka čovečanstva iz carstva nužnosti u carstvo slobode«⁵⁶, o čemu je svojevremeno pisao F. Engels.



Iubica Mrkalj, grafika

Nesposobnost da se upravlja društvenim procesom, nemoć i strah pred moćnim, neukrotivim stihijnim silama rada kod ljudi potrebu za fantastičnom, iluzornom kompenzacijom njihove nemoći. Ovu potrebu koriste reakcionarne klase, koje pretvaraju religiju u jedno od najvažnijih sredstava duhovnog opijanja radnika, prenoseći njihov realni društveni protest i težnje u »onostranu« sferu i opravdavajući zemaljske patnje ljudi njihovom kompenzacijom posle smrti.

Nastajanjem uslova za svesno upravljanje društvenim razvojem podržavaju se društveni koreni religije. Socijalističkom društvu nije potrebna religija kao iluzorni odraz stvarnosti. Naprotiv, za njegov razvoj potrebno je strogo naučno objektivno poznavanje zakona razvoja prirode i društva. Naučna znanja o svetu postaju u socijalizmu neophodan uslov progresa, kako društva u celini, tako i svakog pojedincu. To i određuje istorijsku nužnost postepenog iščezavanja religije kao sistema nadgradnje. Do prevladavanja religije ne dolazi odmah posle pobeđe socijalističke revolucije, već je u pitanju značajniji istorijski period. U intervjuu Karla Marks-a dopisniku američkog lista »Čikago tribun« (1878) sadržane su duboke misli o ovom pitanju: »... Religija će iščezavati« govorio je Marks. »... u meri u kojoj će se razvijati socijalizam. Njeno nestajanje treba da bude rezultat društvenog razvoja, u kojem značajna uloga treba da pripadne vaspitanju.»⁵⁷

Treba naglasiti da naučno shvatatanje suštine religije ne zahteva samo priznavanje njene društvene prirode, već i materijalističko objašnjenje društva. Priznavanje društvene prirode religije još ne znači njen naučno shvatatanje. Da je to tako svedoči i koncepcija religije koju je postavio francuski sociolog Emil Dirkem.

Na primeru Dirkemove sociološke teorije očigledno je da pogrešno shvatatanje društva neizbežno vodi pogrešnim predstavama o religiji. Dirkem je polazio od ispravne teze da je shvatatanje pojedinca nemoguće bez shvatatanja društva u kojem on živi. Međutim, za »integrišuću osnovu društva, tj. osnovu koja obezbeđuje njegovu celokupnost, Dirkem nije uzimao proizvodnju materijalnih dobara, niti sistem objektivnih proizvodnih odnosa, već društvenu svest — zajedničku verovanja, osećanja, vrednosti, norme. »Celokupnost verovanja i osećanja, zajedničkih za članove jednog društva, stvara određeni sistem, koji ima sopstveni život, možemo ga nazvati kolektivna ili zajednička svest.»⁵⁸ — pisao je Dirkem. Slabljenje opštih verovanja i osećanja označava, po njegovom mišljenju, slabljenje društvenih veza medju ljudima, preteći dezintegracijom društva, njegovim raspadanjem. Zbog toga je snagu kolektivne svesti, intenzivnost njenog uticaja na pojedinca. Dirkem smatrao je važnim sredstvom obezbeđivanja društvenog sistema i njegovog »normalnog« funkcionisanja. Tu je Dirkem posledice uzeo za uzrok (zamenio uzrok i posledicu). On zanemaruje činjenicu da se sadržaj društvene svesti, tj. verovanja, norme, vrednosti i ideje, određuje materijalnim uslovima života ljudi.

Dirkemova sociološka teorija se uglavnom oslanjala na njegova proučavanja prvobitnog društva. Pri tom je Dirkem apsolutizovao neke osobine prvobitne zajednice, prenoseći ih na druge društvene organizme. Konkretno, on je precenio »društvenu solidarnost« u savremenom kapitalističkom društvu, podjelenom na antagonističke klase. Pojmovi klase, klasnih interesa i klasne borbe ispalili su iz njegove sociologije, jer se nisu ukupali u njegovu shemu.

Za razliku od drugih buržoaskih sociologa, Dirkem je religiju shvatao kao društveni fenomen. U tome je osnova njegovih pogleda, koja do današnjih dana izaziva žestoke napade teologa. Međutim, Dirkem, u stvari, poistovećuje religiju sa društvenom svešću u celini. Za njega su religiozne sve kolektivne, društvene predstave i verovanja ukoliko su obavezne za sve članove društva i, samim tim, povezuju pojedincu sa društvom, potičinjavaju ga njemu. Zato za Dirkema konkretni sadržaj religioznih formi i simbola nema značenje; ono se može iz korena menjati u različitim epohama. Ali, potreba za kolektivnim verovanjem, osećanjima i ritualima ostaje u svim epohama u kojima se javljaju, oživljavaju i potkrepljuju ova društvena osećanja. »U religiji« — pisao je Dirkem — »uvek postoji nešto večno, što nadživljava sve pojedinačne simbole kojima se okružuje religiozno mišljenje. Ne može postojati društvo koje ne gaji potrebu za oživljavanjem i pojačavanjem kolektivnih osećanja i ideja, koje čine njegovo jedinstvo i individualnost.»⁵⁹

Za Dirkema se u religioznim predstavama i ritualima uvek personališu i simbolizuju društvo. Pri tom on zanemaruje činjenicu da to nisu, jednostavno, društvene predstave i verovanja, već verovanja u natprirodno, tj. lažan, fantastični i izokrenuti odraz realnosti.

Dirkemovo napuštanje gnoseološkog određenja religije kao naopake, iluzorne svesti, zasnovane na veri u natprirodno, nužno ga dovodi do brisanja granice između religiozne i nereligiozne svesti i, na kraju, do izjednačavanja religije sa društvenom svešću uopšte.

Praktičan zaključak iz Dirkemove teorije je njegova teza o večnosti religije, o njenoj neophodnosti u svakom društvu. I, mada je sâm Dirkem bio kritičan prema katolicizmu u Francuskoj i borio se za svekovnu školu, njegovo šire shvatatanje religije koristilo se, a i danas se koristi, za dokazivanje njene neophodnosti i blagotvornosti u svakom društvu. Kao što je isticao V. I. Lenjin, društvena uloga neke teorije ne određuje se subjektivnim pobudama njenog autora, već objektivnom ulogom koju ta teorija igra u idejnoj borbi.⁶⁰

Na primeru Dirkemove teorije vidi se da je priznavanje društvenog karaktera religije nužan, ali ne i dovoljan uslov njenog naučnog objašnjenja. Ono je moguće samo na osnovu materijalističkog shvatatanja istorije, koje omogućava da se pravilno objasne uzroci postojanja i priroda društvenih pojava.

Sa ruskog: Aleksandar Đivuljskij

11. Zenjkovskij V. *Osnovi hristijanskog filozofiji*, t. I. Frankfurt-am-Main, 1960, str. 42.
12. Isto
13. Philosophy of Religion. A Book of Readings, p. 78, 81.
14. Detaljnije o tome vidi u: Borgoš J. Toma Akvinskij, M., 1966.
15. Citirano po: Laberen P. *Nastanak svetova*, M., 1957, str. 160.
16. Malcolm N. *Knowledge and Certainty Essays and Lectures*, Prentice-Hall 1963.
17. Hartshornech. *The Logic of Perfection*, Illinois, 1973.
18. Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2—9. September 1968, Bd. V, S. 336—341.
19. Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I. Erster Halbband, München, 1935, s.
20. *Philosophy of Religion*. Book of Readings, p. 252.
21. Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I. Erster Halbband, s. 241.
22. Isto, str. 17.
23. *Philosophy of Religion*, A Book of Readings, p. 136.
24. Isto, str. 139.
25. *Žurnal Moskovskoj patrijarhii*, 1957, No. 4, s. 3
26. *Žurnal Moskovskoj patrijarhii*, 1962, No. 4, s. 57
27. *Žurnal Moskovskoj patrijarhii*, 1963, No. 10, s. 64
28. *Žurnal Moskovskoj patrijarhii*, 1959, No. 1, s. 48
29. Vidi: Zenjkovskij V. *Osnovi hristijanskog filozofiji*, z. I, II, Frankfurt-am-Main, 1960 — 1964.
30. Otto R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Cottlichen Aufs.* Cotha, 1926.
31. Union Seminary Quarterly Review, 1964, May, p. 3—13.
32. Slajermaher F. *Reći o religiji k obrazovanim ljudima je po prezirajućim Monologi*, M., 1911, s. 99.
33. Isto, str. 1.
34. Coffding G. *Filosofija religije*, SPB., (b.g. s. 107)
35. Džems W. *Zavisnost veri ot voli i drugie opit popularnoj filosofiji*, SPB., 1904, s. 35.
36. Džems W. *Mnogoobražje religioznog opita*, M., 1910, s. 420.
37. Allport G. *The Individual and his Religion*. New York, 1950, p. 26.
38. Isto str. 141—142.
39. Isto, str. 43.
40. Butru E. *Nauka i religija u sovremenoj filozofiji*, SPB., 1910, str. 342.
41. Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2—9. September 1968, Bd. V, S. 292—295.
42. Isto, str. 325—334.
43. *Philosophy of Religion*. A Book of Reading s.p. 50.
44. *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, p. 15—35.
45. Vidi: Frojd Z. *Totem i tabu. Psihologija pribitnoj kulturi i religije*. M. — Pg., 1923, s. 11 — 170.
46. *Ateist*, 1928, No. 32, s. 79.
47. Fromm E. *Psychoanalysis ad Religion*. New Haven, 1950.
48. Cit. po: Wells G. *Krah psihanaliza. Ot Frojda k Fromu*. M., 1968, s. 235.
49. Isto, str. 226.
50. Vidi isto, str. 124—125, 195—242.
51. Marks K., Engels F. *Sočinenija*, t. 3, str. 3.
52. Marks K., Engels F. *Sočinenija*, t. 20, s. 328.
53. Vidi: Šternberg L. J. *Pribitna religija v svete etnografiji*, L., 1936; Tokarev S. A. *Rannije forme religije i ih razvitiye*, M., 1964.
54. Lenjin V. I. *Poln. sobr. sočinenija*, t. 12, s. 142.
55. Vidi: Lebedinec G. M. *Dijalektika socijalnih kornej religije*. Ljov, 1975, s. 10—19.
56. Marks K., Engels F. *Sočinenija*, t. 20, s. 295.
57. Marks K., Engels F. *Sočinenija*, t. 45, s. 474.
58. Dirkem E. O. r. z delenii obšestvenog truda. Etjud ob organizaciji visih obšestv. Odessa, 1900, s. 63.
59. Religionssozilogie. Soziologische Texte. Neuwied am Rhein-Berlin 1964, S. 49