

KU KRITIKE BURŽOÁZNYCH TEÓRIÍ O VZNIKU A PODSTATE NÁBOŽENSTVA

A. SIRÁCKY

1. CHARAKTERISTICKÉ ČRTY BURŽOÁZNEJ „NÁBOŽENSKEJ VEDY“

Rozličné spoločenskovedné buržoázne disciplíny sa veľmi mnoho zaoberajú otázkou pôvodu a podstaty náboženstva. Existuje aj zvláštna veda náboženská¹ alebo sociológia náboženstva. Napriek tomu však, že sa buržoázna sociológia náboženstva opiera o výsledky mnohých spoločenských a prírodných vied a že pracuje zložitými vedeckými metódami (napr. aj matematickou štatistikou), *nepokročila a ani nemohla pokročiť* ďalej od rôznych buržoáznoidealistických teórií o náboženstve z XVIII. a XIX. stor. Bránila jej v tom spoločensko-triedna obmedzenosť a idealistická teória. Vcelku môžeme povedať, že sa táto náboženská „veda“ nedostala zo zajatia názorov a pojmov prevzatých z teológie a špekulatívnej filozofie napriek tomu, že v oblasti praktického, empirického výskumu, najmä v spracovaní etnografického a historického materiálu priniesla niektoré fakty a poznatky.² Od tejto náboženskej „vedy“ alebo sociológie náboženstva sa takrečeno neodlišuje idealistická filozofia, ktorej predmetom sú tiež prevažne problémy náboženské a etické.

Henry Duméry píše o filozofii náboženstva, ktorá sa opiera o „náboženskú skúsenosť“, o náboženské „fakty“. Na rozdiel od teológie, apologetiky a vied pracuje táto filozofia svojou vlastnou „metódou porozumenia“ (la méthode de compréhension) a má sa opierať výlučne o svoju „vlastnú kritickú súdnosť“ (son propre discernement critique).³ Podobne je aj predmetom idealistickej psychológie (porovnávejcej, hlbinej atď.) „poznávanie reality nadľudskej a nadprirodzenej“. Hľadá, zisťuje „mystickú skúsenosť“, to, čo je „nevysloviteľné“, čo sa ako „iracionálne skrýva v psychizme“ atď.⁴ V popredí záujmu buržoáznych sociológov, filozofov a psychológov píšucích o náboženstve sú rôzne „systémy vier“, mágie, mýty, mystérie, povery, náboženské „fakty“, „skúsenosti“. Spoločným menovateľom všet-

¹ Prof. dr. O. Pertold, *Úvod do vedy náboženskej*, Praha 1947.

² Nemožno napr. poprieť, že o egyptskom náboženstve, o zvykoch, mravoch a o živote starých Egypťanov prinášajú cenný materiál práce V a u d i e r, *La religion égyptienne*, Paris 1944, Jean Sainte Fare Garnot, *La vie religieuse de l'ancienne Egypte*, Paris 1949, S c h a r r f f — M o o r t g a t, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, München 1950, F r a n k f o r t, *Ancient Egyptian religion, an interpretation*, New York 1948, J u n k e r, *Pyramidenzeit*, Zürich 1949.

³ Henry Duméry, *Une philosophie de la religion est-elle possible? — Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 20—26 août 1953, vol. XI, Philosophie de la religion, 29—34.

⁴ Maurice M e h a u d e n, *La notion d'„ineffable“ et la psychologie comparée des religions*, 91—96, Maurice N é d o n c e l l e, *Sur l'évolution de quelques methaphores relatives à la transcendance*, 99—100, E. R o c h e d i e u, *Les deux aspects du sentiment de culpabilité* 109. — Cit. *Actes*, vol. XI.

kých týchto teórií je *vyšpekulovaný pojem nereálnej, transcendentnej, iracionálnej „existencie“*: náboženská „skúsenosť“, „fakty“ a rôzne mystické pojmy „boh“, „nepochopiteľno“, „idea“, „duša“ atď. patria do kategórie tzv. „posvätných javov“, „tajomných síl“. Pokiaľ ide o *spoločenskú úlohu náboženstva*, možno vo všeobecnosti konštatovať, že podľa týchto teórií je náboženstvo — vedľa etiky — rozhodujúcim spoločenským faktorom v dejinách. Napriek tomu, že takéto teórie o podstate náboženstva a o jeho spoločenskej úlohe sú celkom pseudovedecké, považujú buržoázni sociológovia, filozofi a psychológovia, zapodievajúci sa náboženskou problematikou (Ch. Ellwood, E. A. Ross, B. Kidd, W. G. Sumner, A. G. Keller, C. Bouglé, J. G. Frazer, z najnovších J. Wach, S. H. Bergman, H. Duméry, A. B. Gibson, M. Mehauden, N. Nédoncelle, M. Reider, E. Rochedieu, Th. Ruysen atď.), svoju prácu za seriózny „vedecký výskum“. Nie je mojím cieľom, aby som sa podrobne zapodieval kritikou názorov týchto teologizujúcich vedcov. Situáciu, ktorá vládne v oblasti buržoáznych sociologicko-filozofických výskumov o náboženstve, výstižne charakterizuje dielo Joachima Wacha *Sociology of Religion* a jeho príspevok v diele *Sociológia XX. storočia*.⁵

Podstatným problémom sociológie náboženstva je podľa J. Wacha, s ktorým sa zhoduje napr. aj H. Duméry, E. Rochedieu, M. Nédoncelle a i., otázka tzv. náboženskej „skúsenosti“, ktorá môže byť vraj vedecky a všestranne ozrejmnená v spolupráci predstaviteľov „náboženskej vedy“ s filozofmi, teológmi a psychológmi.⁶ Nevylučuje sa pritom ani pomoc ostatných vied (napr. etnografie, archeológie, histórie), ktorá, pravda, nie je rozhodujúca. Náboženská „veda“ podľa J. Wacha je „veda objektívna“ a stojí svojou vedeckosťou nad filozofiou katolíckou, protestantskou i „marxistickou“ (!). Pri rozbore náboženskej problematiky nemôžu rozhodovať ani sympatie, ani antipatie, ale výlučne „vedecké argumenty“. Vedeckosť sociológie náboženstva spočíva vraj v tom, že kriticky a historicky skúma korelácie medzi spoločnosťou a náboženstvom.⁷ Podľa predstaviteľov „náboženskej vedy“ („sciences religieuses“) sa treba v oblasti výskumu náboženských javov predovšetkým a najmä sústrediť na otázku „hodnôt“ a otázku ich platnosti. Marxizmus podľa J. Wacha ako „ekonomický determinizmus“ nemôže vedecky vyriešiť otázku náboženstva, lebo „popiera význam duchovného faktora“, neuznáva nijaké „hodnoty“, ale len „ilúzie“. Úlohou „náboženskej vedy“ je najmä „skúmanie náboženskej skúsenosti“, „systému náboženských hodnôt“ (M. Scheler). Má odpovedať na otázku, či náboženské „hodnoty“ sú empirické alebo apriórne?⁸ V súvis s týmto vzniká ďalší problém: akého pôvodu sú náboženské „hodnoty“ — kolektívneho alebo individuálneho? J. Wach dáva takúto odpoveď: „Zvláštnosť individuálneho sa prejavuje len na úrovni tzv. archaickej civilizácie a kolektívny kult hrá omnoho dôležitejšiu úlohu vo vyspelejších formách náboženských a civilizačných“.⁹ Preto je vraj primárna *teória* (mýtus, viera, doktríny, dogmy, pojmy) a až potom časove prichádza *prax* (bohoslužba, obrady, modlitby). „Náboženská veda“ skúma síce štruktúru spoločnosti, jej zložky, prostredie a aktivitu ľudí, analyzuje formy spoločenských vzťahov, skúma rôzne kategórie povahy všeobecnej i špe-

⁵ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944 a 1947. V nemeckom preklade: Joachim Wach, *Religionssociologie*, Tübingen 1951, Pozri ďalej: *La sociologie au XX-ème siècle*, I. *Les grands problèmes de la sociologie*. G. Gurwitsch, Paris, 1947. J. Wach, *La sociologie de la religion*, 417—447.

⁶ Tamže, 417.

⁷ Tamže, 428.

⁸ Tamže, 431.

⁹ Tamže, 432.

cifickej atď. Pri celom tomto skúmaní spoločenských vzťahov, pri ozrejmovaní obsahu a formy viery, kultu, obradov, náboženských citov a pod. je však rozhodujúce zisťovať vzťahy ľudí *predovšetkým* k tomu, čo je „večné“, „nezmeniteľné“, „nepochopiteľné“ a „nadprirodzené“. Skúmanie vzájomných vzťahov ľudí „je otázka sekundárna“.¹⁰

Takto sa v stručnom prehľade javia podstatné problémy náboženskej „vedy“. Z ich výpočtu vidíme, že sú to v podstate *staré* problémy teológie a idealistickej filozofie a že ani formulácie, ani „argumenty“ sa v základe a vecne nelíšia od podobných teórií XVIII. a XIX. stor. Pri kritike týchto teórií aj názorov nesmú nás myliť niektoré „nové“ termíny a pojmy, zahalené do foriem empirizmu a pozitivizmu. Joachim Wach a ostatní pracovníci v „náboženskej vede“ sa nedostali a ani sa nemohli dostať ďalej v riešení tejto problematiky od svojich predchodcov, a to proste z dvoch dôvodov: *za prvé* preto, lebo už či pre svoj pôvod alebo v dôsledku výchovy a vplyvov prostredia ostali v zajatí historickej obmedzenosti triedy, z ktorej pochádzajú, a *za druhé* preto, že im ich idealistický svetonázor a nedialektická metóda znemožňuje vážne a bez vedeckej predpojatosti pristúpiť k skúmaniu náboženských javov. Tieto a pochopiteľne aj ďalšie dôsledky ich spoločenského postavenia a politicko-ideového vyhranenia v duchu konzervativizmu vládnúcich tried zapríčinili, že rozbor (ak možno o ňom hovoriť) náboženských javov a predstáv vykonávali *jednoznačne*, len na rovine duchovno-mravných vzťahov. Zložité súvislosti medzi javmi nadstavbovými a javmi patriacimi do širokého okruhu materiálnych podmienok spoločnosti presahujú zrejme hranice ich spoločenskej ustrnutosti a logickej cháповosti.

Východiskom sociológie náboženstva ako „vedy“ podľa J. Wacha a iných predstaviteľov tejto „vedy“ je tzv. „náboženská skúsenosť“. Zrejme sa kladie veľký dôraz na skúsenosť ako na fakt nesporne daný a svedčiaci o empirickom pôvode náboženských predstáv a citov. Spytujeme sa však, o aké „náboženské fakty“ ide? Aj keď na toto pozitivistu Wach priamo neodpovedá, odpovedajú na to iní sociológovia a filozofi, ktorí sa svojím fideizmom menej skrývajú. Tak podľa E. Rochedieua pod náboženskou skúsenosťou treba rozumieť „intímnú skúsenosť“ („expérience intime“), akúsi iracionálnu zložku našej „duše“. O takejto skúsenosti máme „svedectvo“ od Jána Krstiteľa, sv. Terézie, Zoroastru, v Bhagavad-Gite atď.¹¹ V takomto zmysle hovorí o náboženskej „skúsenosti“ ako o „mystickej podstate“ ľudskej duše aj F. Bergenthal,¹² M. Reding píše o „prapôvodnom náboženskom cítení“ človeka,¹³ podobne sa javí náboženská „skúsenosť“ aj H. Dumérymu, M. Mehaudenovi, K. Oedingenovi, Ch. Lehrmannovi a i. Ide tu zrejme, keď odhodíme niektoré moderne znejúce frázy, o idealizmus najhoršieho zrna, o rafinované dokazovanie primárnosti psychického prvku vo svete. Veď Oedingen to otvorene napísal: „Das wahre Sein ist die Idee“.¹⁴ Je samozrejmé, že tam, kde sa hovorí o *myšlienke ako o podstate bytia*, o „zjavenej“ pravde, o tom, že posledné slovo patrí „bohu“, „absolútne“, „nepochopiteľne“ atď., nejde nielen o objektivnosť vedeckej argumentácie, ale *nejde tam vôbec o vedu*. A je už skutočne smiešne, keď sa potom proti takejto „pozitivistickej vede“ kladie ako „nevedecká“ filozofia marxizmu, stavaná na roveň s protestantskou a katolíckou dogmatikou. Argumenty o „vedec-

¹⁰ Tamže, 438.

¹¹ E. Rochedieu, *Les deux aspects du sentiment de culpabilité*, vol. XI, 104—109.

¹² F. Bergenthal, *Das Sein und das Mysterium*, Vol. XI, 84—85.

¹³ M. Reding, *Das ethnografische Problem der Uroffenbarung*, Vol. XI, 113.

¹⁴ K. Oedingen, *Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit*, Vol. XI, 50.

kosti“ svojej teórie podopiera J. Wach tvrdením o tom, že nie je ovplyvňovaný pritom ani sympatiami alebo nenávisťou (zrejme myslí na politiku), ani nijakými vplyvmi spoločenského prostredia. Škoda strácať slová na vyvracanie zrejmej sympatie k odchádzajúcim spoločenským silám, ktorá dýcha z každej vety buržoázneho sociológa.

O koreláciách medzi rôznymi zložkami a javmi spoločenského života píše buržoázni sociológovia s neobvyčajným nadšením. Pritom pohotovo operujú výpočtami, štatistikou, vzorcami, koeficientmi. Výsledkom všetkých týchto *krvopotne, tendenčne a jednostranne* zozbieraných dát je obyčajne téza o dominantnom postavení duchovnej (ideovej) zložky v spoločenskom živote. Ak sa už z akýchkoľvek dôvodov musí upustiť od tohto tvrdenia, zhŕňajú sa s nadľudskou námahou dôkazy o *rovnocennosti a harmonickom* spolupôsobení všetkých spoločenských zložiek (ekonomickej, politickej, právnej, kultúrnej, duchovnej atď.). U Wacha, F. Koneczného, Hileckmana a i. sa *opakujú v podstate staré názory P. Sorokina* o tom, že v oblasti spoločenských javov nemožno hovoriť o primárnych alebo sekundárnych činiteľoch, že vzťahy medzi hospodárskymi a nehospodárskymi javmi nie sú jednoznačné, ale zložité, že medzi mnohými nehospodárskymi a hospodárskymi javmi niet skoro nijakej korelácie atď.¹⁵ Podobne ako J. Wach aj F. Koneczny odmieta marxistický „ekonomický determinizmus“, hovorí síce o harmonickom pôsobení tzv. „existenčných hodnôt“, ale medzi nimi vysoko vyzdvihuje duchovno-morálne hodnoty. Civilizácia sa zakladá na harmónii „piatich existenčných hodnôt“ (zdravie, hospodárstvo, pravda, dobro a krása). V dejinách sa uskutočňuje kompletný integrálny vývoj všetkých týchto hodnôt pri dominantnom pôsobení morálnej zložky (dobro). Iba v civilizácii, kde sa z hľadiska morálneho realizuje „plnosť života“ („la plénitude de la vie“), je civilizácia zdravá, súladná, plodná; ináč, ak má niektorá životná sféra veľkú prevahu, nastáva úpadok civilizácie. Podľa F. Koneczného boli v dejinách len dve veľké civilizácie, v ktorých legislatíva „sakrálna“ dominuje nad všetkými piatimi sférami existenčných hodnôt. Tieto dve civilizácie, najvyššie preto, lebo sú integrálne založené na náboženstve — sú civilizácia židovská a brahman-ská.¹⁶

Aj existenčné hodnoty J. Wacha a F. Koneczného, ako aj Sorokinove nezávislé a závislé „premenné“, aj ich „funkcie“ sú koniec-koncov len *nové termíny pre staré tézy o rozhodujúcej úlohe ideí a vôbec „duchovného princípu“ v dejinách*. V duchu týchto idealistických téz sa pohybujú aj Wachove názory o primárnosti individuálneho nad kolektívnym, ako aj teórie nad praxou v oblasti náboženských javov.

„Vedecké“ výskumy náboženských javov vrcholia u J. Wacha v jeho tézach o tom, že v živote spoločnosti nie sú rozhodujúce vzájomné vzťahy ľudí, ale ich vzťahy k „nadprirodzenému“ — k „bohu“. Stredobodom aj náboženskej „vedy“ XX. storočia ostáva „pojmem boha“ ako alfy a omegy všetkých vecí, a pokiaľ sa tu obracia záujem aj na človeka — chápe sa tento ako abstraktná bytosť, ktorá sa nevyvíja a ktorá má náboženskú „skúsenosť“ už vrodenu. Existenciu „boha“ pokladá Wach, ako aj Oedingen, Bergenthal a i. — za „dokázanú“. Nejde pritom o dôkazy logické, rozumové, pretože „sféra božstva“ patrí do „nadteoretickej inštan-cie“. Boh je proste pre týchto teologizujúcich sociológov mystériom, tajomstvom, nekonečnom.¹⁷ Pravda, vyskytujú sa medzi prívržencami tzv. pramonoteistickej

¹⁵ P. Sorokin, *Sociologické nauky přítomnosti*, Praha 1936, 445—446.

¹⁶ A. Hileckman, *Une philosophie de l'histoire inductive. Exposé de la doctrine de Feliks Koneczny* (1862—1949). Actes... vol. VIII, 64—69.

¹⁷ Pozri G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris

teórie aj vedci, ktorí sa snažia podať — na základe etnografického materiálu — *historický dôkaz existencie boha*. Podľa Koppersa, prívrženca W. Schmidta a zakladateľa viedenskej kultúrno-historickej školy, možno na základe „prazjavenia“ usudzovať na „osobnú existenciu boha“. Tvorcom náboženstva bol sám boh, ktorý sa človeku zjavil.¹⁸ Túto nezmyselnú teóriu, zakladajúcu sa na zneužití faktov etnografického výskumu, nemusíme vyvracať. Sám M. Reding, ktorý sa kloní k teórii pramonoteizmu, pripomína, že historický dôkaz Schmidta a Koppersa nie je dost presvedčivý, že vzniká dojem, akoby sa dôkaz o existencii boha zakladal na ilúzii, fantázii, halucinácii. Preto je vraj potrebné podať nové dôkazy o existencii boha na základe „etnografických faktov“ aj na základe nových filozofických poznatkov. To by sa podľa M. Redinga mohlo podať v tom prípade, keby sa etnografické fakty spojili s fenomenologickou metódou a personalisticky orientovanou filozofiou.¹⁹

Netreba ani hovoriť, že tieto želania sú ozaj len želania ideálneho rázu, že patria do oblasti ilúzií, fantázie, halucinácie. Naopak, *všetky fakty, ktoré prinášajú história, etnografia, archeológia, hovoria nielen o iluzórnosti dôkazov existencie boha, ale aj o správnosti materiálnych, pozemských príčin každého spoločenského javu — tým aj náboženstva*. Kým teda vedecké fakty potvrdzujú správnosť marxistickej teórie o vzniku a podstate náboženstva, je prekvapujúco zarážajúci antihistorizmus a pseudovedeckosť predstaviteľov buržoáznej „vedy“ náboženskej — sociológov, filozofov a psychológov.

Buržoázna teória o podstate náboženstva, nech sa akokoľvek *maskujú novou terminológiou a „vedeckými“ výskumnými metódami*, sú *obhajobou* (hoci sami autori často subjektívne nie sú si toho vedomí) tých spoločenských síl a tendencií, ktoré odchádzajú z javiska dejín. Sú *ustrnutou formou mŕtvych tradícií ako komplexu zhasnutých spoločenských systémov v ich idealistickom odraze, prispôsobenom pozitivistickým a objektivistickým tendenciám buržoáznej vedy ako celku*. Sú *v podstate konzervatívnou schémou, obsahujúcou bezmoc a myšlienkovú uzavretosť minulých vekov ľudstva*. Oživenie náboženských fetišov a ich modernizácia a aktualizácia nadobúda z hľadiska potrieb monopolisticko-kapitalistickej spoločnosti „vedecké“ rúcho v rozličných systémoch a teóriách náboženskej „vedy“. Ich rozborom sa bude vaoberať neskôr.

Sme si vedomí toho, že pri vyvracaní a potieraní náboženstva nejde len o rozumové dôvody, o dôkazy nevedeckosti a fantastickosti náboženských predstáv. *Mohutným činiteľom, ktorý tu pôsobí a bude dlho pôsobiť aj v prechodnom období od kapitalizmu k socializmu, je tradícia, konzervované životné formy zašlých dôb a citovým životom znásobované infantilné zážitky a skúsenosti*. Buržoázna „veda“ náboženská čerpá vedome z temných predstáv, prežitkov a pozostatkov, ukladajúcich sa hlboko v citových vrstvách jednotlivcov aj spoločenských skupín. Len myšlienka, ktorá čerpá z týchto zdrojov a ktorá je v zrejmom protiklade so všetkým, čo priniesol spoločenský pokrok na línii rozvoja výrobných síl, môže považovať náboženstvo za silu vládnúcu nad spoločensko-ideovými procesmi, prinášajúcu ľudom maximum potechy a premietajúcu opravdové hodnoty ľudskej individuality do kozmu ako celku.²⁰

1948, 511. — To „tajomstvo“ spočíva nielen v čomsi nepochopiteľnom, ale aj v akomsi hriechu, vzdorovitosti voči bohu, aj v „tajomstve“ odkryvania jeho bytia.

¹⁸ I. Koppers, *Urmensch und sein Weltbild*, Wien, 1950, 239.

¹⁹ M. Reding, *Das etnologische Problem der Uroffenbarung*, 113.

²⁰ Ch. Ellwood, *The Reconstruction of Religion*, New York 1922, 150—156.

S argumentom, že náboženstvo, viera v boha, v „nesmrteľnosť duše“ atď. poskytujú ľuďom útechu a že náboženstvo je koniec koncov dôležitý *morálny* faktor v spoločnosti, stretávame sa aj medzi pokrokovými vedcami, vzdelancami. Je zrejmé, že takéto hodnotenie náboženstva je možné len na línii jednostranného výkladu — na „duchovnej“ rovine — spoločensko-ideových javov. Tam, kde sa náboženstvo vysvetľuje ako fantastický odraz prírodných a spoločenských síl v hlavách ľudí a kde je triedna a historická podmienenosť každej ideológie v spoločnosti rozdelená na triedy mimo vedeckej diskusie, nemôže byť o nijakej úteche ani reči.

O akú útechu a potechu vlastne ide?

Sú ľudia chorí, rozorvaní životom, beznádejne zviazaní so svojím živorením a vidiaci v nevyhnutnom konci — smrti *východisko* zo situácie.

O približne podobnú útechu mohlo ísť v spoločnostiach, rozorvávaných hlbokými triednymi otrasmami. *Triedy a spoločenské skupiny porobené a odsúdené na živorenie pochopiteľne ľahko podliehali ilúziám a klamlivým riešeniam svojich bied a utrpení.* Daný spoločensko-historický stupeň neposkytoval nijakú reálnu bázu pre vyriešenie ťažkých ekonomicko-spoločenských rozporov. Ekonomické a sociálne príčiny biedy nebolo možné odstrániť v triednych spoločnostiach. Nebolo by však správne nazdávať sa, že až do vzniku robotníckeho hnutia a do revolučného riešenia sociálnych rozporov nebolo nijakého pokroku — relatívneho — na poli oslobodzovania sa od sociálnoduchovného útlaku. Všetky akcie nových spoločenských a triednych síl v triednych spoločnostiach boli historicky ohraničené. Ekonomicko-sociálny útlak nebol a nemohol byť odstránený. *Ekonomicko-spoločensky a tým aj kultúrne sa vždy povzniesla len malá skupina, patriaca do sféry vládnucej triedy. U veľkej časti spoločnosti neuspokojené a v daných historických podmienkach neuspokojiteľné túžby nadobúdali formu otvorených vzbúr, príp. sa prelievali do tradičných foriem ideologických maskovania sociálnych cieľov (chiliazmus, mesianizmus, sektárstvo, náboženské reformácie).* Vcelku možno povedať, že až do nástupu revolučného proletariátu nebolo ešte spoločenskej sily a triedy, ktorá by v dejinách mohla dokončiť úlohu sociálnoekonomického oslobodenia ľudí. Pretože tzv. „nadprirodzené“ sily sú len deformovaným, fantastickým obrazom a odrazom prírodno-spoločenských síl, je jasné, že *radikálny prielom do temnej ríše povier, mýtov a ilúzií mohol nastať len po víťazstve socialistickej revolúcie.* Na druhej strane nám uvedený fakt dostatočne vysvetľuje udržiavanie, ba oživovanie náboženstva a náboženských „vedeckých“ teórií v kapitalistickom svete. Záverom možno povedať, že odstránenie vykorisťovania človeka človekom bude znamenať súčasne (hoci je táto súvislosť zložitejšia) aj odstránenie náboženstva, povier a mýtov — i tej iluzórnej „útechy“, náboženstvom poskytovanej trpiacim, ktorá okolnosť hrá rozhodujúcu úlohu v náboženskej „renesancii“, v staro-nových teóriách náboženskej „vedy“.

2. PSEUDOVEDECKÉ TEÓRIE O VZNIKU NÁBOŽENSTVA

Na tomto mieste podávam prehľad a kritiku rozličných buržoázných teórií o vzniku a podstate náboženstva. Pri tomto triedení a hodnotení sa v podstate opieram o názory Charlesa Hainchelina,²¹ dopĺňam však materiál na základe ďalšieho štúdia teórií niektorých súčasných predstaviteľov náboženskej „vedy“.

²¹ Ch. Hainchelin, *Les origines de la religion*, Paris 1950, 51—71.

Buržoázne teórie preberám v tomto poradí: pramonoteistická, naturistická, predanimistická teória, ďalej teórie animistické, biologické a psychologické.

Pramonoteistická teória

Jednou z najreakčnejších teórií o vzniku a podstate náboženstva je tzv. teória pramonoteistická, v pravom slova zmysle teologická, ktorá vychádza z toho, že idea „boha“ je večná, že je vrodená už primitívom. Zakladá sa na „zjavení“. Pôvodne pochádza od Creutzerera a rozpracovaná bola Andrew Langom v polemike s naturistickou teóriou M. Müllera. Podľa A. Langa primitívni ľudia prišli na myšlienku boha prirodzenou, logickou cestou: spájali predstavy reťazou svojej naivnej príčinnosti, mysleli si, že podobne ako oni, divosi, môžu vyhotoviť nástroje, predmety a zbrane, musel aj boh stvoriť, urobiť svet.²² Správne tvrdí O. Nahodil, že ideovým východiskom Langovej teórie sú biblické povesti.²³ Hlavným predstaviteľom pramonoteistickej teórie je Wilhelm Schmidt, zakladateľ viedenskej kultúrno-historickej školy.²⁴ Bolo by naivné predstavovať si, že Schmidt a jeho prívrženci pracujú zastaralými pojmami, prevzatými z biblie. Naopak, snažia sa na základe vedeckej analýzy bohatého etnografického materiálu podať *historický dôkaz* o existencii boha. Podľa W. Schmidta myšlienka univerzálneho a večného boha nezávisí ani od priestoru, ani od času. Náboženstvo nie je vecou človeka, ale boha. Myšlienka boha má svoj pôvod v „prazjavení“. Túto tézu Schmidt, Koppers a i. podopierajú rozsiahlym, ale *tendenčne* vybratým a usporiadaným etnografickým materiálom.²⁵ Schmidt to konkrétne ilustruje na živote Pygmejov, v náboženstve ktorých je vraj ústrednou myšlienkou idea „boha“. Hlavným predmetom ich viery je božstvo, ktoré je v podstate božstvom dnešných monoteistických náboženstiev. Prívrženci tejto teórie dokazujú, že ich názory sa zakladajú na faktoch, pohybujú sa vraj na pôde „prísne historickej“ (streng historisch). Odmietajú intuitivizmus a mysticismus Bergsonov, ako aj názory christomonizmu (Offenbarung in Christos), hlásané K. Heimom, K. Barthom a i. Boh a jeho „osobnosť“ musí vraj existovať objektívne a nemôže sa zakladať na ilúzii, halucinácii, fantázii. Takéto psychologické výklady protirečia vraj historickým skutočnostiam (pravda, za historické skutočnosti sa považujú povesti a mýty biblické, ako aj falšované interpretácie etnografických faktov). Túto myšlienku jasne vyslovil Koppers. Náboženstvo existovalo už v pradávnych dobách, o čom svedčia náboženské predstavy primitívov. Ľudia nemohli vytvoriť náboženstvo, pretože jeho tvorcom bol sám boh, ktorý sa ľuďom zjavil.²⁶ Medzi prívržencov pramonoteistickej teórie patrí F. Gräbner, W. Ankermann, čiastočne Th. Preuss, posledne K. Oedingen, F. Bergenthal, C. Calvetti, E. Leiros-Fernandes, M. Reding a i.²⁷

²² Ch. Hainchelin, *Les origines de la religion*, Paris 1950, 54.

²³ O. Nahodil, *Ke kritice některých idealistických teorií o původu náboženství*, Československá etnografie, 1953, č. 2, 118.

²⁴ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I. a IV. zv., Münster 1912. Ďalšie zväzky (II.—VI.) až 1935.

²⁵ O. Nahodil, cit. článok, 119.

²⁶ A. W. Koppers, *Urmensch und sein Weltbild*, Wien 1950, 239.

²⁷ Pochopiteľne medzi uvedenými sú aj určité rozdiely. Od prísne dogmatických teórií pramonoteistických sa líšia názory prívržencov teórie mytologickej teórie panbabylonizmu, teórií iracionalistických (U. I. Pompa) atď. M. Reding, ktorého možno považovať za stúpenca W. Schmidta a A. W. Koppersa, okrem historického dôkazu požaduje aj filozofické dôkazy

Zakladateľom naturistickej teórie je Max Müller,²⁸ podľa ktorého pôvod náboženstva spočíva v kulte, v zbožňovaní prírodných síl, predovšetkým slnka. Je pravda, že kult prírodných síl je dôležitým prvkom pri vzniku náboženských predstáv, no nie je to činiteľ dominantný a ani historicky prvotný, lebo tento kult sa zjavuje hodne neskôr, v etape rozvoja primitívneho roľníctva a pastierstva.²⁹ Podľa Ch. Hainchelina naturistická teória má dva vážne nedostatky: za prvé, je to idealizmus, lebo sa uznáva existencia prirodzeného náboženského cítenia u človeka, túžba pochopiť nepochopiteľné, bez čoho nemohol vzniknúť ani najnižší kult fetišov; za druhé, M. Müller berie do úvahy pri vzniku náboženstva len písomné doklady a indoeurópske náboženstvo.³⁰

Idealistický svetonázor a metafyzická metóda znemožňuje M. Müllerovi, aby na základe bohatého materiálu zo života Indov i porovnávacieho materiálu zo života starých Grékov, Germánov a i. došiel k správne názoru. Za najstaršiu náboženskú formu považuje heneizmus, podstatou ktorého je uctievanie niečoho nadzmyselného a nekonečného.³¹ Zrejme ide tu o neskoršiu, už rozvitejšiu formu *prírodného náboženstva*, ktoré síce obsahovalo v sebe uvedené „nadprírodné“ prvky, ktoré však netvorila podstatu, ale len historicky vzniknuté idealistické prvky ako zložku každého náboženského prejavu. Relatívna pokrokovosť naturistickej teórie spočíva aj v tom, že odmieta polyteizmus i monoteizmus ako prvotné, najstaršie formy náboženstva.

Začiatkom XX. storočia vznikla v Nemecku nová naturistická teória, ktorej stúpenci tvorili tzv. mytologickú školu (E. Böhlen, M. Lessmann, E. Siecke). Podľa teórie tejto školy prírodné zjavy vyvolávajú vznik mýtov a kultu. Kým v zmysle názorov M. Müllera neboli to len slnko, mesiac, ale aj rieky, hory, doliny, blesky atď., podľa M. Lessmanna³² bol to výlučne mesiac (menej slnko), ktorý sa stal predmetom zbožňovania primitívnych ľudí. Hoci je kult mesiaca široko rozšírený, predsa neznamena podstatnú zložku ani pri uctievaní prírodných zjavov, a tým menej môžeme ním vysvetliť vznik náboženstva. G. Thomson píše, že mesiac hral dôležitú úlohu pri vzniku náboženských predstáv a že aj viera v znovuzrodenie je spätá s narastajúcim mesiacom. Životodarná sila mesiaca sídli v rozličných predmetoch, v kameňoch. „Mesiac je príčinou menštruácie...“ píše G. Thomson. „Na Murayových ostrovoch si mesiac predstavujú ako mladého muža, ktorý sa zmocňuje žien a spôsobuje ich krvácanie. Menštručná krv sa pokladá za látku embrya, a preto sa krvácanie považuje za spôsob potratu... Aj otehotnenie je spôsobené mesiacom. Primitívny človek tak verí. Mesiac, hovoria Maorovia, je pravým manželom všetkých žien“.³³

o existencii boha. Nie je možné uspokojiť sa ani kantovským apriorizmom, ani archefaktom psychického rázu, ani historickými dôkazmi Schmidta, Koppersa. Tieto názory treba podoprieť výkladmi R. Otta, M. Schelera, I. Hessena a i. M. Reding, *Das ethnologische Problem der Uroffenbarung*. Actes, vol. XI. 110—113.

²⁸ F. M. Müller, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indies*. Strassburg 1880.

²⁹ Ch. Hainchelin, c. d., 65.

³⁰ Ch. Hainchelin, c. d., 65.

³¹ F. M. Müller, c. d., 425.

³² M. Lessmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig 1908, 150.

³³ G. Thomson, *O staré řecké společnosti*, Praha 1952, 191—192.

Do súvislosti — aspoň pokiaľ sa týka uctievania slnka a mesiaca — s touto teóriou sa uvádza aj teória panbabylonská (Wincler, Jermenias a i.). Slnko a mesiac sa pohybujú podľa vôle bohov, aj osudy ľudí sú určované hviezdami. Z tohto vyplynul veľký význam astrológie u starých Babyloncov. Podľa predstaviteľov tejto školy bol Babylon strediskom, z ktorého sa kult hviezd rozšíril po celom svete.

V súvislosti s týmito teóriami treba len stručne pripomenúť, že sú len jednostranným výkladom vzniku niektorých prvkov náboženstva, že prehliadajú prírodno-spoločenský vývoj a súvislosť javov psychických s materiálnymi podmienkami života spoločnosti, že sa dopúšťajú idealistickej generalizácie tam, kde ide práve len o jednu zložku a o jej nesprávnu interpretáciu z hľadiska dominujúcich faktorov spoločenského vývinu. Inak na súvislosti medzi touto vierou v „nadprirodzenú“ moc mesiaca a slnka u primitívov a na spojitosť takto vzniknutých náboženských predstáv s určitými psychickými stavmi (hystéria, padúcnica a iné choroby) a so spoločenským životom podrobne poukazuje G. Thomson v uvedenom spise.³⁴

Pripomíname ešte, že prvky tejto teórie, pravda, v nesprávnej, často pozitívistickej interpretácii, vyskytujú sa takmer vo všetkých idealistických teóriách o vzniku a podstate náboženstva.

Predanimistická teória

Predanimistická teória je v podstate tiež idealistická teória, ktorá hlása, že pred animizmom existoval tzv. animatizmus: primitívny človek, ktorý žil v ustavičnom strachu, pripisoval veciam imanentnú (vnútornú) mysterióznu silu. Predtým, než vznikla viera v duše a duchov, existovala viera v existenciu nejakej tajomnej sily (mana).³⁵ Túto „tajomnú silu“ označujú aj inými menami, ako arenda, vakau, urakan, manita a pod. Medzi predstaviteľov tejto školy patria R. Morett, S. Hartland, K. Th. Preuss, K. Beth, H. Vierkandt, čiastočne I. H. King, v určitom zmysle aj E. Durkheim.

Prívrženci predanimistickej teórie tvrdia, že sa animizmus vzťahuje na pomerne neskorú dobu spoločenského vývinu. Z mnohých faktov sa dá uzatvárať, že ešte pred existenciou viery v duše existovali predstavy o tom, že všetky prírodné zjavy a predmety boli preniknuté nejakou „nadprirodzenou“ silou. Predstava o duši je už produktom pomerne vyspelých spoločenských pomerov; z toho vyplýva, že musel existovať predchádzajúci, nižší spoločenský stupeň. Už I. H. King,³⁶ ktorý vyšiel z animizmu, tvrdil, že predtým, než vznikol dualizmus (telo-duša), t. j. než vznikla predstava duše — musela existovať etapa, v ktorej jedine mágia znamenala nový fakt, ktorým sa pračlovek líšil od zvierata.³⁷ Fakty a skutočnosti, ktoré možno uviesť a zhodnotiť, svedčia o tom, že primitívia si túto magickú silu predstavovali materiálne, konkrétne. Praľudia, keď pozorovali okolo seba nezvyklé, čudné, tajomné veci — dostávali strach a inštinktívne vznikala u nich potreba chrániť sa pred týmito silami. Pretože boli voči nim bezmocní, snažili sa na ne zapôsobiť čarami — logikou svojho primitívneho myslenia. Toto myslenie bolo logické na ro-

³⁴ G. Thomson, *O staré řecké společnosti*, Praha 1952, 186—227.

³⁵ Ch. Hainchelin, c. d., 56—57.

³⁶ I. H. King, *The Supernaturel, its Origin, Nature and Evolution*, London 1892, II, 86—94.

³⁷ Podobný názor rozvíja obšírne — na zozbieranom materiáli zo života Annamitov — aj Paul Giran, *Magie et Religion Annamites*, Paris 1912, 58—215.

vine súvislosti povrchových, čím vznikal obraz sveta čiastkový, parciálny, plytký a nejasný, kde medzi príčinou a následkom vznikalo spojenie „alogické“, konfúzne, nerozlišujúce veci, zvieratá a ich predstavy.³⁸ Podobné názory hlása aj R. Morett.³⁹ Podľa neho animizmus nemohol byť prvým náboženským stupňom, pretože ľudia už pred vznikom predstáv duše pocítovali strach a úzkosť pred nepochopiteľnými a záhadnými zjavmi prírody a života (zemetrasenie, blesky, smrť, sny a pod.). Praludia viacej inštinktívne ako rozumove tušili, že v prírode existujú veci, ktoré sa vymykajú z ich skúsenosti a „právomoci“: sú to javy „nadprirodzené“, pred ktorými majú strach a úctu. City, ktoré vznikajú v súvisi s týmto „nadprirodzeným“ chápaním vecí a ktoré sprevádza strach — sú zárodkom náboženstva. Ďalší spoločenský a duchovný vývin viedol k personifikácii týchto prírodných (chápaných ako „nadprirodzených“) síl.

Predanimistickú teóriu ďalej rozpracoval K. Th. Preuss,⁴⁰ ktorý na základe podrobného rozboru kultu Aztékov v súvislosti s ostatnými prejavmi spoločenského života (napr. aj s umením) osvetlil „magický“ charakter týchto síl. Správne dôvodí O. Nahodil, že K. Th. Preuss pri svojom rozbere vyšiel zo stupňa značne pokročilejších náboženských predstáv a z nejasného, širokého výkladu pojmu mágie. Podľa Preussa zárodek náboženstva spočíva v mágii. Je samozrejmé, že existuje súvislosť medzi náboženstvom a mágiou a že v začiatkoch vývinu náboženských predstáv a obradov je ťažko obe tieto zložky od seba rozlíšiť.⁴¹ Problém však spočíva práve v tom, ako si treba mágiu, jej vznik a spoločenskú funkciu vysvetliť? Je jasné, že ani teória K. Th. Preussa, ani iná idealistická teória na to nestačí. Aj ďalší predstaviteľ tejto teórie A. Vierkandt nachádza počiatok náboženstva v mágii. Nesprávne je aj jeho — ináč úplne vyšpekulované — označenie rôznych štádií vo vývine náboženstva a mágie.⁴² Z hľadiska marxistického sa nám javí jasne úloha mágie v sústave náboženských predstáv a obradov v ich ekonomicko-spoločenskej funkcii; v rôznych náboženských formách, obradoch a predstavách vidíme len ideologicky pokrivené, prevrátené odrazy ekonomicko-spoločenských potrieb primitívnych ľudí. V súvisi s potrebami života, s ekonomickým vývinom — dlhou evolúciou a deformáciou na línii ideovej, duchovnej — vznikali rozličné modly, fetiše, totemy. Boli to vlastne ideové symboly, označujúce ekonomické úkony, obete atď. V. Marek⁴³ na základe rozboru bohatého materiálu zo života Laponcov presvedčivo ukázal, ako vznikali zárodky náboženstva a mágie z ochranných lovišť a úkrytov, zvaných „seity“. Z miest, ktoré boli označované ako dobré lovišťa (kamene pomazané krvou a tukom, poskytujúce úkryt i rozhľad, pri nich zanechané zvieracie vnútornosti atď.), stali sa v ďalšom vývine modlami, označujúcimi sídla bohov i mŕtvych duší. Seity prekonali dlhý vývoj „od obyčajných ukazovateľov

³⁸ P. Giran, *Magie et Religion Annamites*, Paris 1912, 9.

³⁹ R. Morett, *The Threshold of Religion*, London 1909, 35—48.

⁴⁰ K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1933, 120—150. Ďalej: *Die Religion (Lehrbuch der Völkerkunde)*, Stuttgart, 1939, 61—80.

⁴¹ Nesprávne je preto tvrdenie prof. O. Pertolda, že „náboženství a čarodějnictví jsou dva úplně na sobě navzájem nezávislé jevy (podč. A. S.), jež musíme vždy přísně od sebe navzájem rozlišovati“. *Úvod do vědy náboženské*, Praha, 1947, 93.

⁴² A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei*, Globus 1907, 92, 21—65. Podrobný rozbor názorov K. Th. Preussa a A. Vierkandt por. O. Nahodil, *Ke kritice některých idealistických teorií o původu náboženství*, Čs. ethnografie 1953, 124—128.

⁴³ V. Marek, *O dávných náboženských představách Laponců*, Čs. ethnografie, 1955, č. 4, 352—374.

k magickým centrom síl (fetišom) aj k stelesneným obrazom duší, predkov aj bohov.⁴⁴

Záverom možno dodať, že medzi prívržencov predanimistickej teórie patrí — vo veľkej miere — aj známy francúzsky buržoázny sociológ E. Durkheim.⁴⁵ Podľa neho vznik náboženských predstáv treba hľadať v spoločenskom živote a funkcia náboženstva spočíva v tom, že zabezpečuje proti rôznym nástrahám kontinuitu a súdržnosť ľudskej spoločnosti. Durkheim v duchu svojho idealistického názoru píše, že náboženstvo je večné a že bude trvať zatiaľ, kým aj sama spoločnosť, pretože vzniklo z potrieb hospodárskeho a spoločenského vývinu. Rozličné božstvá aj náboženské predstavy vôbec neodrážajú nijaké „mystické“ skutočnosti, ale vždy „prirodzený tok prírody“: pohyby hviezd, slnka aj mesiaca, pravidelné striedanie ročných období, rast vegetácie, potreby hospodárskeho života atď.⁴⁶ Náboženstvo ako faktor „spoločenskej súdržnosti“ je práve tak nevyhnutné v spoločenskom živote ako hry a zábavy, oslavy, parády. Podľa Durkheima vo svete vládne polarita javov — dualizmus: všetky veci na svete delíme na dve skupiny: na veci sväté a veci profánne (svetské). Sväté je to, čo je skryté, čo je zakázané, čo spadá pod ochranu rituálnych zákazov. Idea svätého, tajomného, nedotknuteľného, tabu — to je stará idea náboženská, známa už v totemizme.

Podľa Durkheima zodpovedajú veci sväté a veci svetské dvom formám spoločenského života. Čo je náboženské, je aj sociálne. Predstavy náboženské vznikajú podľa spoločenských potrieb aj predstáv. Spoločnosť je vlastne iná forma, iné meno duchovného spoločenstva: božstvo — to je vlastne spoločnosť pretvorená a symbolicky vyjadrená.

Durkheim vo svojej náboženskej teórii síce odmieta naturizmus i animizmus, ale v dôsledku svojho úzko ohraničeného empirizmu a idealizmu zakotvil nakoniec v akomsi mystickom predanimizme.

Popri všetkej zdanlivej „vedeckosti“, aj napriek niektorým správnym formuláciám, Durkheimove výklady náboženstva a jeho spoločensko-historickej funkcie sú vyslovene *idealistické, nevedecké, reakčné*. Náboženstvo sa mu javí ako jav *večne ľudský*, vyjadrujúci spirituálne potreby ľudí. Durkheimova definícia náboženstva je v podstate idealistická a metafyzická: „Náboženstvo je súladný systém vier a praktík, vzťahujúci sa na sväté veci, t. j. na veci skryté, ktoré zjednocujú v jediné, morálne spoločenstvo, zvané Cirkev, všetkých, ktorí sem prislúchajú.“⁴⁷ Durkheim si všíma v súvisi so svojou náboženskou teóriou aj niektoré spoločenské fakty, neanalyzuje však materiálne základy spoločnosti, neuvádza ich do súvislosti s ideológiou, nevšíma si závislosti „vyšších mentálnych realít“ od ekonomickej základne. Rozbor spoločnosti robí nezávisle od tried, od ich pomeru a boja. Výstižne ho charakterizoval Ch. Hainchelin, keď o ňom napísal: „... tento sociológ, upotrebujúci vo svojich prácach terminológiu vypožičanú z elementárnej fyziky (napr. volumen, hustota spoločnosti), bojuje proti jednému z náboženstiev, proti katolicizmu, lež to, čo ho ženie týmto smerom, nie je ateizmus, ale staré, pre buržujoz typické želanie očistiť náboženstvo, vrátiť ópiu niečo z jeho prvotnej sily“.⁴⁸

⁴⁴ V. Marek, c. čl., 359.

⁴⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris 1937.

⁴⁶ Tamže, 37—56.

⁴⁷ Tamže, 65.

⁴⁸ Ch. Hainchelin, c. d., 63. Podobne aj M. Reider v časopise *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. 27, 1954, odmieta tradičné formy

Podobne chápe podstatu náboženstva napr. aj A. Le Roy, ktorý považuje náboženstvo za súhrn viery, povinností a praktík, ktorými človek poznáva „nadprírodný“ svet, vyrovnáva sa s ním, plní voči nemu svoje povinnosti a hľadá u neho pomoc.⁴⁹ Myšlienky niektorých dnešných teoretikov náboženskej vedy (Th. Demen, S. H. Bergman, H. Dumery, J. H. Hick, Th. Ruysen)⁵⁰ v mnohom pripomínajú sociologickú metódu aj formulácie E. Durkheima.

Animistické teórie

Medzi najrozšírenejšie buržoázne teórie o vzniku náboženstva patrí animistická teória. Táto teória neobyčajne ovplyvnila buržoáznu sociológiu. Sú v nej, pokiaľ ide o určité fakty a o vystihnutie animizmu ako historicko-spoločenského javu, aj niektoré pravdivé zrnká. V buržoáznej vede sa svojho času prežívala tzv. „animistická epocha“. Podotýkam už na tomto mieste, že od animizmu ako výrazu označujúceho súhrn predstáv o duši a duchoch vo vedomí praľudí treba rozlišovať tzv. *animistické teórie*⁵¹ v buržoáznej sociológii, filozofii a etnografii. Za zakladateľa pôvodnej animistickej teórie možno považovať E. B. Tylora, ktorý sa vo svojom diele *Primitívna kultúra*⁵² pokúsil o psychologický výklad náboženských javov. Pri tomto hlavný dôraz kládol na zvláštne psychické procesy (sen, halucinácie, vidiny, psychózy, strach pred smrťou a pod.). E. B. Tylor nesporne správne upozornil na niektoré úkazy v duševnom živote primitívov, ktoré pri slabo rozvitom psychickom živote a nedostatočných poznatkoch mohli vyvolať — prirodzene, za pôsobenia aj iných faktorov — čudné a primitívom nepochopiteľné, záhadné „skutočnosti“. Duchovný element („duša“) sa mohol javiť v celej svojej sile a tajomnosti v snoch primitívov, keď u nich budil predstavu čohosi živého, materiálneho a pritom nepochopiteľného: „duša“ vo sne opúšťa telo človeka a v podobe človeka alebo zvierata blúdi po svete. Živí chodia spolu s „mŕtvymi“ po blízkych a vzdialených krajoch, žijú, jedia, lovia, hrajú sa, smejú sa atď. Tento fakt (sen a jeho úkazy) zapríčinil, že divoch nerobil rozdiel medzi snom a skutočnosťou. Veril v existenciu oddelenej „duše“ alebo svojho „dvojníka“, ktorý bol tiež z hmoty — ale jemnejšej. Rozdiel medzi živými a mŕtvymi („dušami“) sa mu ozrejmoval pri pozorovaní mŕtvol. Mŕtvy tu ležal nehybný, bledý, ale vo sne sa pohyboval, žil, hovoril atď. Ako si mal vysvetliť tento rozdiel na základe svojich slabých znalostí? Prišiel na myšlienku, že mŕtvy (dvojník=duša) sa oddelil od svojho tela, odišiel kamsi ďaleko za hory, za lesy, kde žije samostatným životom. Stavby rozrušenej mysle, extázy, sny, halucinácie ho upevňovali v tejto viere. Dospel k názoru, že duše (duchovia, dvojníci), ktoré opustili telo, ďalej žijú, že sa s ľuďmi stýkajú, pomáhajú im alebo škodia. Vo vedomí, v živote primitívov tieto *dva svety sa nielen oddeľovali, ale aj splývali*. Takto vznikol dualizmus sveta — základ animizmu. Pri-

náboženstva a propaguje moderné náboženstvo, ktoré by harmonizovalo s technikou XX. stor.

⁴⁹ A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris 1909, 49.

⁵⁰ *Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 20—26. aout 1953, vol. XI, *Philosophie de la religion*, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, 5—137.

⁵¹ *Boľšaja sovětskaja enciklopedija*, zv. 2, 1950, 451.

⁵² E. B. Tylor, *Primitive Culture*, I—II, London 1871, a E. B. Tylor, *Úvod do studia člověka a civilizace*, Praha 1897.

mitívna obrazotvornosť nepozná nijakú logickú hranicu. V prírode, vo svete splyvajú všetky veci, rastliny, zvieratá, ľudia, živí aj mŕtvi. Podivné úkazy v prírode (blesky, hromy, búrky atď.) boli vyvolávané týmito dušami a duchmi. Strach pred pôsobením týchto zlých duchov viedol podľa E. B. Tylora ku vzniku ochranných prostriedkov pred nimi (obrady, obete, zaklínania, zákazy, modlitby). Na tejto línii, z týchto zárodkov sa v ďalších vývinových etapách rozvinul kult mŕtvych, predkov, duchov, rastlín aj zvierat. Tu však animizmus prechádza vo vyšší stupeň — v totemizmus.

Vcelku možno povedať, že animistická teória nepodáva správne vedecké vysvetlenie vzniku náboženských predstáv a obradov, a že je to v podstate výklad idealistický, spiritualistický, antihistorický. Psychičnu sa prisudzuje taká úloha, akú v tých podmienkach nemohlo mať. Predstavy animistického charakteru môžu nesporne vzniknúť len na ďalšom stupni spoločenského vývinu, keď sa v dôsledku rozvoja výrobných nástrojov aj myslenie ľudí rozvinulo a keď mohli už rozlišovať, nejasne, konfúzne síce, dve kategórie javov: svet skutočný, prirodzený a svet snov, vídií, smrti.

Nemožno však poprieť, že v názoroch E. B. Tylora a iných stúpenčov animistickej teórie je mnoho správnych postrehov, ktoré sú v zrejmom rozpore s ich idealistickou koncepciou. E. B. Tylor vystihol dôležitosť niektorých prírodno-ekonomických a spoločenských činiteľov pri vzniku primitívnej kultúry a prvotného náboženstva. Jeho nedostatkom však je, že niektoré inak správne fakty a postrehy (napr. o reči, o zvykoch, o predstavách, o myslení) nevedel postaviť na pevnú, materiálnu bázu. Nepostrehol ani spojitosť medzi náboženstvom a mágiou: mágiu napr. organicky a logicky spája s vedou a nie s náboženstvom.⁵³ Náboženstvu venuje osobitnú kapitolu a mechanicky oddeľuje od neho mytológiu, mravnosť a zvyky.⁵⁴ Na druhej strane v iných svojich prácach stotožňuje náboženstvo s mytológiou — t. j. s „posvätnou históriou“. Podľa neho mýty, legendy, povesti a tradície sú mocným faktorom, ktorý ustavične ovplyvňuje a bude v rozhodnej miere ovplyvňovať ľudské dejiny.⁵⁵

Podobné názory ako E. B. Tylor hlásali aj H. Spencer, Cunow, J. G. Frazer a z marxistických mysliteľov Lafargue a Plechanov.⁵⁶

Už sme uviedli a znova zdôrazňujeme, že treba rozlišovať animizmus od animistických teórií: animizmus bol zložkou nízkych foriem (stupňov) náboženstva a jeho podstatou je rozdvojenie (vo fantázii, v myslení) sveta. Stúpenci animistickej teórie nepochopili podstatu animizmu, pretože ho vysvetľovali fyziologicky a psychologicky, bez spoločensko-historických súvislostí. Nepochopili, že animistické predstavy vznikali v spoločenskom vedomí v dôsledku nedostatočného rozvoja výrobných síl, pre nízku úroveň spoločenského života, praxe a myslenia. Okrem toho stúpenci animistickej teórie, ako podotýka Hainchelin, vysvetľujú náboženstvo len ako odraz pasívneho pomeru človeka k prírode. Medzitým „idey vznikajú z *aktívneho* postoja spoločenského človeka k prírode“.⁵⁷

⁵³ E. B. Tylor, *Úvod do studia člověka a civilisace*, Praha, 1897, 380—414.

⁵⁴ Tamže, 414, 445—489.

⁵⁵ E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, Paris 1878, II, 573—574.

⁵⁶ Ch. Hainchelin, c. d., 53.

⁵⁷ Ch. Hainchelin, c. d., 54.

Biologické teórie sú zastúpené historikom M. N. Pokrovskim, Rankeom, Freudom, C. G. Jungeom, Malinovskim a i.⁵⁸ Podstatou ich je, že biologické fakty a procesy sú určujúcou silou pri vzniku náboženských predstáv. Stúpenci týchto teórií naväzujú viac-menej na A. E. Crawleya, ktorý vo svojom diele *Strom života (The Tree of Life)* poukazoval na význam sexu ako zdroja vzrušenia a extázy. Podobné názory hlásal aj M. N. Pokrovskij, ktorý tvrdil, že strach je počiatkom náboženstva. Pokrovskij a ostatní hlásatelia tejto teórie redukujú človeka koniec koncov na zvierata, ovládané inštinktmí. Z náboženstva ako kategórie historickej a spoločenskej urobili „večnú“ kategóriu (biologickú).⁵⁹

Medzi týmito teóriami je najrozšírenejšie učenie S. Freuda. V podstate je to zmes biologicko-romantických faktov a výmyslov. Táto teória, propagovaná ako psychoanalýza aj niektorými pseudomarxistami, považuje náboženstvo (ako aj mravnosť, umenie, atď.) za prejav sexuálneho pudu a oidipovského komplexu. Podľa Freuda je sexus hýbadlom života a všetka duševná činnosť človeka je sublimáciou sexu alebo sexuálneho pudu, tzv. „libida“.⁶⁰ Náboženstvo má podobný pôvod ako neurózy; to isté, čo sú zábrany u nervove chorých, to je tabu u primitívov. Počiatky náboženstva treba hľadať v sexuálnom inštinkte a z neho pochádzajúcich citoch u divochov. Podobne ako vznikajú city strachu, lásky a nenávisťi zo vzťahu detí k rodičom, vznikajú aj náboženské city zo vzťahu k silám „nadprirodzeným“. Sexus a najmä oidipovský komplex, podotýka Ch. Hainchelin, nemohol hrať nijakú úlohu u praľudí, pretože v promiskuite, v skupinovom manželstve nijaké „mravné konflikty“ nevznikali. Nielen že otec bol neznámy, ale ani úloha pohlavného obcovania pri rodení detí nebola známa. Prechod od polygamie k monogamii bol hodne neskorší a súvisí so vznikom súkromného vlastníctva, čím boli podstatne narušené ustálené rodinné vzťahy.⁶¹

Freud vyhlasuje náboženstvo za ilúziu (nesporne aj toto pomýlilo niektorých marxistov), ale za *ilúziu potrebnú pre spoločnosť*. V náboženstve je vhodný nástroj boja proti antisociálnym a antikultúrnym tendenciám určitej časti spoločnosti. Freudova teória pôsobila zdanlivo revolučným spôsobom. Taktó mohla zapôsobiť iba na tých, ktorí sa nadechýňali len jej „vedeckou“ senzačnosťou a nevedomili si jej spoločensko-politické dôsledky. Ani Freud, ani jeho žiaci nevideli a nechceli vidieť v náboženstve ideologický prostriedok slúžiaci vykorisťovateľským triedam. Neskoršie „korektúry“ Freudovej teórie (napr. u Malinovského) alebo u C. G. Jungea, ktorý „libido“ nahradil „kozmicou energiou“ — nič nezmenili na „nevedeckej“ podstate a reakčnosti psychoanalýzy. Všetky varianty Freudovej teórie, aj tie, ktoré ostávali na pôde „čistej“ psychológie, majú niečo spoločného: sú odrazom hlbkej krízy, v ktorej sa našla buržoázna veda, filozofia, psychológia, umenie a morálka v období úpadkového imperializmu. Nijaký učený balast, terminologické finesy a „vedeckosť“ metódy neodstránia *pseudovedecký* charakter teórie o sexuálnom mýte a opojnom mystériu „večnosti“. Záverom možno povedať, že psychoanalýza a vôbec biologické teórie o podstate náboženstva slúžia záujmom buržoáznej spoločnosti. Vyzdvihovaním zločky psychopatologickej proti sociálnej *zastierajú podstatu otázky*: robiac z náboženstva kategóriu biologickú, mystickú, „večnú“, pred-

⁵⁸ Ch. Hainchelin, c. d., 66—71.

⁵⁹ Ch. Hainchelin, c. d., 66.

⁶⁰ S. Freud, *Totem und Tabu*, Wien 1912, 134—137.

⁶¹ Ch. Hainchelin, c. d., 69.

stavujú v spoločenskom živote a v rozvoji vedy vcelku líniu *protipokrokovú*. Ak by v živote ľudí a spoločnosti vládli biologické zákony v *takom rozsahu*, ako tvrdia psychoanalytici, nebol by sa zjavil v prírode človek ako *zvláštna kvalita* a nemohla by sa rozvíjať ani výroba, ani technika a veda, a s nimi ani myslenie, morálka, umenie.

Psychologické teórie

Do tejto skupiny radíme tie teórie, ktoré sú orientované smerom k „čistému“ duchovnu a ktoré úplne zanedbávajú, prípadne redukujú na nepatrnú mieru pôsobenie faktorov materiálnych aj biologicko-fyziologických. Stručne sa dá povedať, že sú to teórie špekulatívne, veľmi blízke teológii. Niekedy je nemožné ich rozlíšiť od teórií pramonoteistických. Vcelku sú charakterizované svojou *idealistickou podstatou a antihistorizmom*. Náboženstvo podľa týchto teórií je kategória „večná“ a javí sa ako výtvar ducha. Je výrazom *absolútnej závislosti* človeka od vyššej bytosti (napr. u Schleiermachers aj u Hegela). Pri vzniku náboženských predstáv a inštitúcií majú rozhodujúcu úlohu idey, city, mýty, povery, extázy, mágia atď. Takéto poňatie náboženstva nachádzame u starovekých a stredovekých mystikov, u filozofov-idealstov, u Pascala, Lotzeho, Hartmanna, Hegela, Schleiermachersa, u sociológov a etnografov B. Kidda, F. Schultzeho, E. A. Rossa, Ch. Ellwooda, J. Frazera, M. Webera, u predstaviteľov náboženskej „vedy“, u J. Wacha, A. Faggiotta, F. P. Alessia, K. Oedingena, F. Bergenthala, Th. Ruysseña, M. Nédoncellea, K. I. Pompu a i.

V hraniciach idealistického svetonázoru i metafyzickej metódy aj čo sa týka terminológie sú *určité diferencie* medzi tzv. psychologickými teóriami. Podstatné však je to, že duchovné a duševné princípy tvoria u nich základ náboženstva. Hegel napr. takto píše o najnižších formách náboženstva: „Prvá forma náboženstva, pre ktorú máme označenie čarodejníctvo, je tá, že duchovno má moc nad prírodou, ale toto duchovno nie je ešte ako duch, ešte sa nejaví v jeho všeobecnosti, ale sa prejavuje ako jednotlivé, náhodilé, empirické sebavedomie človeka, a toto sa prejavuje vyššie v sebavedomí, hoci je ono len púha žiadosť ako príroda, ktorá vie, že je mocou nad prírodou“.⁶² V týchto mnohohlavných a vyšpekulovaných vetách je zaodiatá „absolútna idea“. F. Schultze vidí pôvod náboženstva v duchovnom živote, v myslení, v túžbe po šťastí, v strachu pred nešťastím, smrťou.⁶³ U B. Constanta sa duchovný princíp v spoločenskom živote javí ako „prirodzený náboženský cit“.⁶⁴ Do istej miery, s určitou výhradou možno medzi psychologické teórie zaradiť aj niektoré názory L. Feuerbacha, ktorý, hoci v jeho materializme sú aj ateistické prvky, tvrdí, že náboženstvo vzniká z túžby po blaženosti, z pocitu závislosti. Keby nebolo týchto túžob a potrieb, nebolo by ani náboženstva.⁶⁵ Feuerbach nevysvetľuje náboženstvo historicky a spoločensky. U neho, podobne ako aj u niektorých iných filozofov, je psychičnosť hojne podfarbená biologicky. U niektorých zase (napr. u J. Wacha) sa zdôrazňuje aj dôležitosť spoločenskej funkcie psychična. Nezaúj-

⁶² Hegel's Werke, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Berlin 1832, Bd. I, 220.

⁶³ F. Schultze, Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Leipzig 1871, 1—13.

⁶⁴ B. Constant, Die Religion nach ihrer Quelle, ihren Gestalten und ihren Entwicklungen, Berlin 1824, Bd. I, 247—255.

⁶⁵ L. Feuerbach, Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1954, 222.

majú nás podrobnejšie rozdiely, ktoré existujú medzi týmito teóriami, pohybujúce sa často medzi sociologizmom a biologizmom; stačí pripomenúť, že ich spoločným základom je idealistický svetonázor. Najvýraznejšie sa to prejavilo u F. de Coulangesa v jeho diele *La cité antique*. Na základe rozsiahleho materiálu tvrdí, že spoločenský život je určovaný ideami, že sú to myšlienky a hodnoty náboženské, ktoré vytvorili ľudskú spoločnosť, sformovali rodinu, spoločenské a právne vzťahy atď. Náboženstvo posvätilo „právo vlastníctva“. Náboženské predstavy a dogmy sú prvotné; ekonomické, spoločenské a právne vzťahy a inštitúcie sa na nich zakladajú. Niet *podstatného* rozdielu medzi teóriou F. de Coulangesa a názormi J. G. Frazera, P. Sorokina, C. Bouglého, B. Kidda, G. W. Sumnera, E. A. Rossa, J. Wacha, Ch. Ellwooda, F. Bergenthala, Th. Ruysseña a i. Napr. podľa Ch. Ellwooda⁶⁶ je náboženstvo najmohutnejšou silou, ktorá ovláda spoločenské procesy, krotí človeka, vykonáva účinnú sociálnu kontrolu a brzdí antisociálne tendencie. Náboženstvo má okrem tejto spoločenskej funkcie aj hlbšie „metafyzické“ určenie: otvára človeku prehľad do kozmu, odpovedá na otázku o zmysle života a dáva náplň toho, čo spoločensko-právne inštitúcie nemôžu poskytnúť. Podobné názory hlása aj B. Kidd, ktorý síce pripúšťa, že v dejinách ľudstva bolo obdobie bez náboženstva. V živote praľudí vládli spočiatku pudy a len neskôr, keď nebol možný život na tomto základe, začal sa uplatňovať rozum, ktorý však nestačil zabezpečovať spoločenský a mravný pokrok. Preto nevyhnutne vzniklo náboženstvo, ktoré podáva „iracionálne“ vysvetlenie pohnutí a činov jednotlivcov; jeho váha sa uplatňuje najmä vtedy, keď sa medzi záujmami jednotlivcov a spoločnosti javia nepreklonateľné rozpory a keď osobné záujmy musia ustúpiť pred záujmami celku.⁶⁷ Názory K. I. Pompu, Th. Ruysseña, M. Nédoncella a i. súčasných sociológov, psychologov a filozofov sa pohybujú v podstate na tej istej línii teoretickej aj metodologickej.⁶⁸ Podotýkam, že do tejto kategórie možno zaradiť aj teórie sociálno-psychologické a sociologické, ktoré náboženstvo tiež vysvetľujú z idey, ale kolektívnej. Sem patria Gustav le Bon, Paul Giran, V. I. Bourke, A. L. Stern a i. Podľa P. Girana nie je vývin náboženskej myšlienky nič iné ako výraz kolektívnej myšlienky v danej etape dejín. Dejiny ľudstva sú myšlienkovým vývojom, ktorý postupuje cez tri fázy: cez magickú, náboženskú a vedeckú.⁶⁹

*

Pri kritike náboženstva aj rôznych buržoáznych teórií o vzniku a podstate náboženstva neslobodno prirodzene zabúdať na to, že náboženstvo je len ideologicky deformovaný odraz objektívnej skutočnosti a že kritika náboženstva preto musí byť „v jadre kritikou slzavého údolia, ktorého svätožiarou je náboženstvo“.⁷⁰ Ak chceme pochopiť *podstatu* a spoločenskú úlohu náboženstva, musíme si predovšetkým uvedomiť, že *náboženstvo je odraz materiálnych podmienok spoločnosti, a to odraz fantastický, prekrútený, iluzórny*. Preto sa podľa Marxa „kritika nebies mení v kritiku zeme, kritika náboženstva v kritiku práva, kritika teológie v kritiku politiky“.⁷¹ Netreba spúšťať zo zreteľa najmä súvislosť medzi náboženstvom a eko-

⁶⁶ Ch. Ellwood, *The Reconstruction of Religion*, New York 1922, 15.

⁶⁷ B. Kidd, *Social Evolution*, New York 1894, 194—196.

⁶⁸ *Actes...*, vol. XI, 97—126.

⁶⁹ Paul Giran, *Magie et Religion Annamites*, Paris 1912, 3—4.

⁷⁰ K. Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*. K. Marx — Engels, *O historickém materialismu*, Praha 1949, 28.

⁷¹ Tamže, 29.

nomikou a politicko-právnou ideológiou. Na jednej strane je tu *podmienenosť od ekonomiky*, na druhej zase *úzka súvislosť s politikou*, ktorá vyjadruje pomer medzi triedami, záujmy a boje tried.

Nielen náboženstvo, ale aj rozličné teórie o náboženstve nesúvisia teda len s celkovým rozvojom myslenia, filozofie a vied a ostatných foriem spoločenského vedomia, ale súvisia predovšetkým s celkovým spoločenským vývinom, s ekonomickými pomermi, s triednym bojom. V spoločenskom aj duchovnom živote ľudí nie je rozhodujúci *boj ideí*. V dejinách ide predovšetkým o progres, ktorý sa *viditeľne a v rozhodujúcej miere* prejavuje na línii materiálnych podmienok; pre postupné oslobodzovanie človeka od živelnosti prírody aj od spoločenskej diskriminácie je rozhodujúci vývin výrobných síl, ekonomiky a techniky a s tým súvisiace triedne zápasy. V týchto súvislostiach zápasy na línii duchovnej, boje názorov, materializmu aj idealizmu sú len *sprievodným, vedľajším* faktorom. To, pravda, neznamená, že myšlienky a s tým súvisiace ideologické boje odohrávajú v dejinách len *pasívnu* úlohu. Nie. Myšlienka sa stáva mohutnou silou, keď nadobúda spoločensko-politickú pôsobivosť. Tie myšlienky, tie systémy a teórie mali *kladný* vplyv na dejiny, ktoré stáli v službe nových tried, tých tendencií, ktoré boli nositeľmi progresívnych výrobných síl. Vcelku tu platí, že spoločenský vývin napomáhali myšlienky a teórie materialistické, kdežto idealistické názory boli brzdou pokroku.

V myšlienkovom zápase ako súčasť spoločenského vývinu v sústave materiálnych podmienok, *náboženstvo aj všetky nevedecké teórie o podstate náboženstva slúžili spoločenskej reakcii*. To, opakujeme, neznamená nevidieť v niektorých teóriách aj *prvky, izolované fakty a poznatky pravdivé*. Práve tak však môžu byť ojedinelé tézy a formulácie nesprávne a nevedecké aj u niektorých materialistických filozofov (Holbach, Helvétius, Diderot, Feuerbach a i.), ktorí náboženstvo nevyšvetľovali zo sociálnoekonomických podmienok, ale z určitého myšlienkového stavu (nevedomosť, zaostalosť, klam, povery a pod.). Tento fakt nás núti, aby sme v dejinách *nekriticky a vo všeobecnosti* neodsudzovali ako reakčné všetky spoločensko-ideové hnutia, ktoré sa nezakladali na materialistickom svetonázore. Je nesporné, že *náboženstvo ako celok odohralo reakčnú úlohu v dejinách ľudstva*. Z toho však nevyplýva, že napr. v kresťanstve nemohli byť v určitej etape aj pokrokové prvky, a to vtedy, kým ešte bolo ideológiou otrokov a utlačaných chudobných plebejcov.⁷² Podobne v dejinách ako pokrokové spoločenské hnutia hodnotíme protifeudálne pohyby aj buržoázne revolúcie (husitské hnutie, sedliacke vojny, reformácie a pod.), ktoré v mnohých prípadoch brali na seba *náboženskú masku*. Nezávisle od tohto treba konštatovať, že *náboženské dogmy a obrady, tak ako sa prejavovali vo verejnom pôsobení, v politike cirkví, boli vždy brzdou pokroku a hatili riešenie — v rôznych historických etapách — dozrievajúcich úloh sociálnej revolúcie*. To isté možno povedať aj o dnešnej úlohe náboženstva a najmä o súčasných sociologických a filozofických teóriách, ktoré sú v podstate obhajobou reakčného a nevedeckého jadra náboženstva, jeho náuky o „nadprirodzene“, o „bohu“, aj keď sa to dnes maskuje „náboženskou skúsenosťou“. Za existencie vykorisťovateľských tried, v triednych spoločnostiach prirodzene neboli dané *reálne* podmienky a možnosti oslobodenia človeka. Sputnané spoločenské sily, porobené spoločenské triedy, široké vrstvy nevzdelaného ľudu *nenachádzali skutočné pozemské východisko zo svojho utrpenia a biedy a upadali do ilúzií a utópií*. Od nástupu novej spoločenskej sily a triedy, ktorej dejinnou úlohou je oslobodenie človeka po *materiálnej aj myšlienkov*

⁷² *Historický materializmus* (pod. red. F. V. Konstantinova), Bratislava 1955, 430.

stránke, je však každé utopické, nábožensko-mravné hnutie (ak výnimočne nie je spojené s cieľmi a úlohami socializmu, ako je to v ľudovej demokracii) reakčné a hatí uskutočnenie tých ideálov, ktoré práve sledovali všetky náboženstvá. Dnes uskutočnenie snov a ideálov porobených tried a géniov ľudstva sa môže diať len na línii boja svetového proletariátu proti sociálnoekonomickému útlaku a na teoretickom základe dialekticko-materialistickej filozofie. Dnes za pokrokové a vedecké názory môžeme považovať len také tendencie, ktoré dialekticko-materialistickým osvetľovaním vzniku a podstaty náboženstva pomáhajú rozbiť nebezpečnú ilúziu, že je možný sociálny, mravný a myšlienkový pokrok inou cestou ako cestou triedneho boja, cestou nehateného rozvoja výrobných síl, zvyšovania úrovne techniky, vedy a myslenia. Keď kriticky hodnotíme názory dnešných predstaviteľov náboženskej „vedy“ aj rôzne teórie o vzniku náboženstva (v niektorých z nich, ako napr. v naturistickej, animistickej teórii sú aj určité pravdivé prvky), môžeme vo všeobecnosti povedať, že sú reakčné, nevedecké a škodlivé, pretože znemožňujú poznať náboženstvo ako jav pozemský, spoločenský, historický a upevňujú aj ďalej staré mýty a legendy, udržuujú náboženstvu falošnú „svätožiaru“, predlžujú rafinovanými metódami život tejto tmárskej veľmoci. Z hľadiska dneška, budúceho vývinu ľudstva spoločensky omnoho vyššie stoja názory starogréckych mysliteľov (napr. Xenophanesa, Aristotela, Kritiasa), francúzskych materialistov (Holbacha, Helvetia, La Mettrieho, Diderota) i L. Feuerbacha, ruských revolučných demokratov (Belinského, Gercena, Černyševského, Dobroľubova, Pisareva), ktorí posilňovali materialistické pokrokové tendencie, uvoľňovali cestu spoločenskému a myšlienkovému pokroku a pomáhali kovať tú mohutnú vedeckú zbraň, ktorá v rukách proletariátu je povolána rozdrviť všetky reakčné sily minulosti, medzi nimi aj náboženstvo. Rozhodujúci boj proti tomuto ópiu ľudstva, proti tejto najnebezpečnejšej sociálnej ilúzii podnikol proletariát najmä od toho času, ako od roku 1917 začal budovať také sociálnoekonomické pomery, v ktorých niet miesta pre náboženstvo. Pokiaľ však ešte ono existuje ako reflex, ako ideologický odraz zaostalých spoločenských pomerov, v tomto ohľade marxistická filozofia, odhaľujúca sociálne korene aj gnozeologické základy náboženstva, plní a má plniť svoju bojovnú úlohu pri odstraňovaní tejto škodlivej ilúzie.

ОТНОСИТЕЛЬНО КРИТИКИ БУРЖУАЗНЫХ ТЕОРИЙ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

А. Сирацки

Авторское рассуждение о буржуазных теориях возникновения и сущности религии состоит из двух частей: в первой рассматривается сущность буржуазной „науки о религии“ (социология религии) и даются ее основные знаки, во второй автор критически оценивает разные теории возникновения религии (теории древнемонотеистические, натуралистические, доанимистические, анимистические, биологические и психологические).

На основании анализа обширного материала автор доказывает, что буржуазные теории возникновения религии в основном являются защитой капиталистического общественного строя. Они являются заставшей формой мертвых традиций, как комплекса отмерших общественных систем в их идеалистическом отражении, приспособленном позитивистическим и объективистическим устремлениям.

В введении одновременно констатируется, что в области исследований о религиозных явлениях научными следует считать те познания, которые диалектико-материалистическим объяснением вопроса возникновения и сущности религии помогают громить опасную иллюзию, будто социальный, нравственный и умственный прогресс возможен посредством иных путей, чем классовая борьбой, беспередачным развитием

производственных сил, повышением уровня техники, науки и мышления. Критически оценивая взгляды современных лидеров „науки“ о религии, разные теории возникновения религии, в общем позволительно сказать, что они являются реакционными, ненаучными и вредными, так как мешают видеть в религии земное, общественное и историческое явление. Укрепляя и в дальнейшем древние мифы и легенды, эти теории оставляют за религией „святой ореол“, тонкими методами укрепляют жизнь „великого государства тьмы“.

A CONTRIBUTION TO THE CRITIQUE OF THE BOURGEOIS THEORIES ON THE ORIGIN AND NATURE OF RELIGION

A. Sirácky

The author's essay on the bourgeois theories of the origin and nature of religion has two parts: in the first one he is analyzing the essential feature of the bourgeois "science of religion" (the sociology of religion) and is showing its specific traits; in the second part he is criticizing the different pseudo-scientific theories of the origin of religion (the primal monotheistic, preanimistic, animistic, biological and psychologic theories).

On the ground of a vast study of literature the author demonstrates that the bourgeois theories of the origin of religion are nothing but an apology of the capitalist social order. They are a stiffened form of dead traditions, a complex of long disappeared social systems in their idealistic reflection adjusted to positivistic and objectivistic tendencies.

In the introduction he also assumes that in examining religious phenomena we may consider as scientific only those cognitions which by explaining the origin and nature of religion by means of the dialectic-materialistic method of investigation help to crush the dangerous illusion that a social, moral and philosophical progress is to be achieved without class fight, a free development of the forces of production and without raising the level of technics, science and thinking. When critically appreciating the views of to-day's representatives of the "science" of religion and the different theories on the origin of religion we find that they are reactionary, unscientific and harmful, because they make it impossible to understand the religion as an earthly, sociological and historical phenomenon, and continue to promote old myths and legends, trying to preserve the false glory of religion and to prolong by shrewd methods the existence of an obscure realm.