

# KU KRITIKE MÝTU O KULTÚROTVORNEJ FUNKCII NÁBOŽENSTVA

JANA SOŠKOVÁ, Katedra marxisticko-lenínskej filozofie a vedeckého ateizmu, UPJŠ, Prešov

SOŠKOVÁ, J.: Criticism of the Myth-and Culture-Formative Function of Religion.

Filozofia 41, 1986, No. 6. p. 691—705

In the article the myth on the culture-formative function of religion, elaborated within the framework of theology, philosophy of religion and bourgeois culturology, is characterized. Criticism of these views is based on the Marxist-Leninist solution of the relationship of religion and culture. Religion is a historical product of mankind, whose prerequisite is a low stage of development of material and spiritual culture. The standing and function of religion within culture is implied in the substance of religion as a perverted reflection of human reality and in its basic illusionary-compensatory social function. The level of material and spiritual culture, its structure and rich forms determine the content and appearance of religion is a deformed, mystified expression and form of human culture. In the end the starting-points of understanding of the place and function of atheism in socialist culture are outlined.

Vzťah kultúry a náboženstva predstavuje v súčasnosti aktuálny teoretický a ideologický problém nielen v rámci marxisticko-lenínskej filozofie, teórie kultúry, vedeckého ateizmu, ale aj iných vied, ktorých predmetom skúmania sú rôzne oblasti duchovnej kultúry. Vo sfére ideológie sa riešenie tohto problému stalo prostriedkom apológie náboženstva, modernizačných úsílí cirkví i klerikálnych pokusov o devalváciu socialistickej kultúry. Osobitne súčasné kresťanské cirkvi cieľavedome rozvíjajú pri jeho riešení také koncepcie, ktoré obnovujú starý mýtus o kultúrotvornej funkcii náboženstva a využívajú ho v praktických aktivitách cirkevných inštitúcií, zameraných na udržanie vplyvu náboženstva.

V procese ateizácie a sekularizácie potrebuje totiž náboženstvo využívať rôzne formy kultúry ako významný prostriedok vplyvu a ako sféru zápasu za vlastné jestvovanie. Iba prostredníctvom hodnôt kultúry (umenia, morálky, politiky atď.) sa môže stať opäť záležitosťou srdca i rozumu ľudí, prenikať do štruktúry ich potrieb.<sup>1</sup>

V našom príspevku si kladieme za cieľ previesť charakteristiku mýtu o kultúrotvornej funkcii náboženstva a vyjadriť aspoň základy marxisticko-leninského chápania vzťahov náboženstva a kultúry ako pozitívne východisko kritiky tohto mýtu.

<sup>1</sup> Ján Pavoľ II. pri založení Pápežskej kultúrnej rady v januári 1983 predniesol základnú koncepciu vzťahu katolicizmu ku kultúre, a hoci vychádzal z novotomistickej interpretácie kultúry J. Maritaina [10], v duchu II. vatikánskeho koncilu koncipoval program „evangelizácie kultúry“, t. j. pokresťančenia a klerikalizácie národných kultúr a tzv. „dialógu“ medzi cirkvou a rôznymi kultúrnymi činiteľmi, s umelcami, vedcami, historikmi atď.

Teológia a náboženská filozofia zaujíma k otázke vzťahu náboženstva a kultúry už tradične svoje tendenčné stanovisko. Náboženstvo považuje za počiatočný zdroj akejkolvek ľudskej kultúrotvornej aktivity a existenciu kultúry, jej rozvoj, zmysel podriaďuje náboženstvu.

V určení podstaty kultúry, jej vývojových tendencií a zmyslu nemôže katolícka i protestantská teológia a filozofia poprieť úlohu človeka. Kultúrnu aktivitu človeka však vysvetľuje idealisticky a mystifikovane. Kultúra je teológiou síce chápaná ako ľudská činnosť, ale činnosť človeka je zredukovaná na činnosť rozumu, a tvorivosť vysvetlená princípom božskej, stvoriteľskej činnosti. Jednoznačne vyjadril idealisticko-redukcionistický prístup ku kultúre Š. Polakovič, keď napísal, že „pod kultúrou v najširšom slova zmysle rozumieme každú stopu v hmote po neporovnateľnej superiorite ducha. Čímkoľvek sa zaryje duch do hmoty, to je apelom pre ľudského ducha a ako stopa dotyku ducha je poukazom na pozahmotno, na to, čo nie je hmotné, teda to, čo je duchovné v najširšom zmysle. A to je kultúra“ (1, s. 146). Človek je teda strojom kultúry, no zdroje jeho tvorivej kultúrnej činnosti teológia i náboženská filozofia chápe mysticky, pretože ako uvádza D. Pecka, žriedlom tvorivých síl človeka sú „základné a pôvodné pocity duše — úcta a úžas“ a tieto čerpajú svoj rozmach z posvätného charakteru piety... kultúra ako výraz tvorivých ľudských snáh sa zakladá na náboženskej úcte ako najjemnejšej poetickej duchovnej sile“ (2, s. 9). Človek je v teologickom chápaní tvorcom kultúry len preto, že je stvorený podľa obrazu božieho, že tvorivosťou ho obdaril boh. Jednoznačne tento názor vyjadruje v modernistickej podobe. A. Bogliolo teóriou odlišnosti absolútnej stvoriteľskej činnosti boha a relatívnej stvoriteľskej činnosti človeka. Z nej totiž vyplýva interpretovanie kultúrnej aktivity človeka ako „utvárajúcej, pretvárajúcej, stvárnjúcej“, no ohraničenej absolútnym začiatkom-bohom. Človek je pokračovateľom stvoriteľskej činnosti boha, tvorí, či skôr dotvára to, čo je obsiahnuté a ukryté v javoch ako výtvar samého boha. „Ľudská tvorivosť“ — zdôrazňuje Bogliolo, je „schodištom k Božej tvorivosti. Jedine absolútna tvorivosť božia môže súčasne zdôvodniť tak podivuhodnosť ako i ohraničenosť ľudskej tvorivosti“ (3, s. 154).

Tradičné teologické chápanie zmyslu kultúry vyjadril napríklad český novotomista D. Pecka, keď napísal, že „korene všetkých kultúr sú v náboženstve“ (2, s. 10).

Protestantská teológia nerieši vzťah náboženstva a kultúry inak. Jej predstavitelia sa usilujú dokázať príčinnú závislosť kultúrneho rozvoja spoločnosti od náboženstva, od kuriózneho vysvetlenia kultúrnosti či nekultúrnosti určitého národa, vyplývajúcej z náboženskej konfesie<sup>2</sup> až k rozvíjaniu „teológie kultúry“, ako je to najmä v prípade P. Tillicha.

<sup>2</sup> E. Laveley [11] na báze „sociologických“ faktov dokazuje, že protestantská konfesia je zárukou kultúrnosti a úspešnosti národa a jednotlivcov na rozdiel od katolíckej nekultúrnosti.

Z existencialistického chápania náboženstva, podľa ktorého „náboženstvo je všetko to, „čo sa nás bezpodmienečne týka“, teda v podstate každý ľudský akt, no najmä kladenie si otázky zmyslu ľudského bytia — Tillich vyvodzuje záver, že „náboženstvo je substanciou kultúry a kultúra je formou náboženstva“ (4, s. 56, 59). Takýmto spôsobom chce preklenúť dualizmus náboženstva a kultúry, preklenúť umele vzniknutú priepasť medzi svetským a svätým. Preto každému ľudskému tvorivému aktu pripisuje náboženský charakter. Vzťahuje to hlavne na kultúrnu tvorbu, pretože ako hovorí, „neexistuje nijaký výtvor kultúry bez toho, aby sa v ňom nevyjadrovalo niečo bezpodmienečne posledné...“ a touto substanciou je náboženstvo (4, s. 60). Podľa jeho názoru iba religiózna substancia umožňuje kultúru“ a cirkvi prisudzuje významné postavenie, lebo vraj „cirkev a kultúra sa prelínajú, neležia vedľa seba“ (4, s. 60). Tillich reflektuje krízu súčasnej buržoáznej kultúry, poukazuje na jej deštruktívny charakter, v dôsledku čoho v odcudzenom a pretechnizovanom svete človek podľa neho stráca „dimenziu hĺbky“, teda náboženstvo. V tejto situácii však vidí zároveň aj možnosť teologického zvýznamnenia kultúry, pretože si človek musí klásť otázky o zmysle ľudského bytia, musí teda hľadať stratenú „dimenziu hĺbky“. Tillich zakladá na takejto koncepcii náboženstva teologickú interpretáciu každého ľudského aktu, celej oblasti materiálnej, no najmä duchovnej tvorivej aktivity ľudí.

V intenciách tohto mýtu je vysvetľovaná akákoľvek ľudská tvorivá aktivita vyúsťujúca v kultúrnej, najmä duchovnej tvorbe, všetky jej zdroje, príčiny sú umiestnené v náboženstve, v ňom sa hľadajú zárodky celej štruktúry duchovnej kultúry. Náboženstvo je chápané ako podstata, zdroj i zmysel kultúry, je akoby zjednocujúcim činiteľom v kultúre. Umožňuje vraj kultúre dostať sa za hranice jedinečnosti, kultúru transcenduje<sup>3</sup>, umožňuje jej získať nadspoločenský, nadčasový charakter a význam.

Jednu podobu konkretizácie tohto mýtu tvorí aj mystifikované chápanie umenia ako dôležitej súčasti duchovnej kultúry. Často sa teológovia dovolávajú dejín umenia ako konkrétnej ilustrácie oprávnenosti náboženského chápania kultúry. V jej interpretácii je umenie len prostriedkom (nedokonalým, ľudsky „nízkym“) na vyjadrenie boha a jeho atribútov. A aj keď umenie tvoria ľudia, tvoria ho vraj preto, lebo touto schopnosťou ich obdaril boh (J. Maritain, D. Pecka a ďalší). Náboženský filozofi a teológovia vysvetľujú umeleckú tvorbu ako „uskutočňovanie“,

<sup>3</sup> Š. Polakovič (1, s. 146) uvádza, že iba náboženstvo môže kultúru transcendovať. Podľa neho prameňom „toho, čo nazývame kultúrou“ je „metafyzický nepokoj a úzkosť o svoje trvanie... túžba po bytí pozapritomnom“. Podobné stanoviská má aj F. Žilka (12, s. 293): Zjednocujúcu funkciu náboženstva zdôrazňuje Ch. Dawson (13, s. 48—49), keď hovorí, že „kultúra je duchovná celistvosť“, ktorej jednota sa zakladá na „spoločenských presvedčeniach o viere a spôsoboch myslenia“ a že náboženstvo je „veľkou ústrednou, zjednocujúcou silou kultúry, ochrancom tradícií, vychovávateľom, učiteľom múdrosti“.

„stvárnovanie“, odhaľovanie tých tajomstiev a tvorivých aktov, ktoré sú vlastné len bohu (napr. A. Bogliolo a ďalší). Impulz, zdroj umeleckej činnosti sa nachádza v náboženstve, ním je limitovaná a súčasne merateľná zmysluplnosť i hodnota umeleckého výtvoru a kritérium náboženstva určuje aj spoločenský význam umeleckého diela. Táto jasná klerikalizácia umeleckej tvorby, jej zmyslu a orientácie sa v súčasnosti rozširuje nielen na tie artefakty, ktoré sú bezprostredne späté s náboženským kultom, ale na akúkoľvek umeleckú tvorbu. Aj v tomto prípade je mýtus o umenotvornej funkcii náboženstva výsledkom náboženského chápania krásy a mystifikovaného chápania ľudskej umeleckej činnosti.<sup>4</sup>

Viacerí nábožensky angažovaní autori už dlhšie pociťovali ohrozenosť koncepcií kultúry, redukovanej na duchovnú kultúru. Vytvorila sa potreba vyrovnáť sa s buržoáznou kultúrou, ktorej charakteristickou črtou sa stal rozvoj techniky a jej prenikanie nielen do sféry materiálnej, ale aj duchovnej kultúry. Jednostranné odmietanie technicizmu, obviňovanie techniky z podielu na sekularizácii a pod. sa ukázalo neúčinným. Tak sa zrodili pokusy zaradiť aj techniku do kultúry, a tým aj do jej teologického vysvetlenia, ktoré sa stalo základom súčasnej „teológie techniky“.

Jedným z iniciátorov tohto nábožensko-idealistického prístupu k technike bol F. Dessauer. Vyšiel z príbuznosti techniky a umenia ako prejavov ľudskej tvorby, no súčasne sa musel vyrovnáť s jednoznačne realistickým, objektívnym a materiálne objektivovaným zameraním techniky. Umenie pokladá za subjektívnejšie, techniku za objektívnejšiu — avšak len vo vzťahu k človeku. Dessauer uznáva, že predpokladom každej technickej tvorby je poznanie prírodných zákonov (5, s. 21), no zdrojom technickej tvorby je boh, ktorého má technik objavovať v prírode súčasne s inými technicky účelnými objavmi. „Božstvo“, hovorí Dessauer, „prichádza k nám vo formách, ktoré si samo volí. Naše myšlienkové zvyklosti majú sa len skloniť“ (5, s. 17). Preto aj techniku podľa Dessauera netreba vyčleňovať zo sakrálneho a nájsť k nej vzťah aj zo strany cirkvi, aby sa prekonal sekularizačný vplyv techniky. Požaduje chápať, že „technika je stretnutie s bohom“, v ktorom ukončujeme dielo „stvoriteľa“ (5, s. 178).

Výzva Dessauera našla postupne nasledovníkov. U nás bol jedným z nich D. Pecka, ktorý otázky „teológie techniky“, či otázky vzťahu náboženstva a techniky zaradil do obsahu svojej náboženskej antropológie. V chápaní vzťahu náboženstva, resp. boha, človeka a techniky nadväzuje na Dessauera a zdôrazňuje „náboženský zmysel techniky“. Podľa D. Pecku treba, aby ľudia chápali technickú tvorbu ako dar boží, a nie diabolský vynález a aby ju rozvíjali ako „cestu služby boha, a nie cestu odboja proti bohu“ (2, s. 152).

<sup>4</sup> Podrobnejšiu pozornosť venujeme kritike náboženských a idealistických názorov o umenotvornej funkcii náboženstva v štúdiu [19].

Uvedené čiastkové prístupy boli modernisticky, v rámci programu agiornamenta akceptované aj na II. Vatikánskom koncile. Osobitne konštitúcia *Gaudium et spes* zaraďuje jednoznačne techniku do charakteristiky „kultúrnej situácie dnešného sveta“ a okrem iného túto situáciu charakterizuje ako „industrializáciu, urbanizovanie a iné činitele napomáhajúce kolektívny život“, ktoré „vytvárajú nové formy kultúry (masová kultúra), z ktorých skresajú nové spôsoby myslenia, konania a trávenia voľného času“ [6, s. 202]. V týchto súvislostiach konštitúcia konštatuje, že kultúra je dielom človeka, človek je pôvodcom kultúry, ale požaduje, aby s rastom dynamizmu rozvoja kultúry si človek zachoval možnosť syntézy, ktorú akoby garantuje len náboženská viera. „Poriadok viery“ a „poriadok rozumu“ majú byť v jednote, a tým má byť zachovaný základ všetkých zložiek kultúry, prekonaná jej kríza. Širšie chápanie kultúry v rámci tohto fideistického „priblíženia“ k svetu a v duchu koncilovej orientácie rozvíja aj pápež Ján Pavol II.

Skutočný vzťah materiálnej a duchovnej kultúry teológia však nepochopila. Ak jej predstavitelia už zaraďujú aj materiálnu tvorbu ľudí do kultúry, stále ju robia závislou na duchovnej kultúre a jej prostredníctvom na náboženstve. Prvkom modernizácie je, že zdôraznenie náboženstva ako základu duchovnej kultúry je dnes rozšírené na materiálnu kultúru, osobitne techniku.

Ideovým zdrojom a zároveň aj argumentačným arzenálom teológie je buržoázna filozofia a kulturológia — najmä antropologicky orientovaná, ktorá síce v chápaní kultúry zaujíma diferencované stanoviská, ale v otázkach riešenia vzťahu náboženstva a kultúry je tiež poplatná tomuto mýtu. Doložíme to aspoň stanoviskom pozitivistu Toynbeeho, tvorcu teórie lokálnych civilizácií, ktorý zmeny v duchovnej kultúre vysvetľuje prostredníctvom náboženstva. Náboženstvo je podľa Toynbeeho „... nevyhnutnosťou, ležiacou v ľudskej prirodzenosti, a preto je nezrušiteľným prejavom a činom človeka vo všetkých podmienkach života“ (7, s. 21). No človek podľa neho „nie je najvyšším princípom Kozmu, (nie je duchovným vrcholom)“ (7, s. 24–25), tým je náboženstvo, ktorému prisudzuje jednoznačne aj v modernom technickom, sekularizovanom svete „kultúrnu úlohu“ (8, s. 143). Konštatuje síce neprijateľnosť pretechnizovaného sveta pre človeka, hlbokú krízu náboženstva, ktorá sa prejavuje vo vznikajúcich sektách, v tzv. „Ersatzreligionen“, no práve oni sú pre neho „svedectvom, že v prirodzenosti človeka zostala potreba po nejakom náboženstve“ (7, s. 41–42). Podľa Toynbeeho v „historickej kríze, ktorú ľudstvo nášho času prežíva, bude náboženstvo zohrávať väčšiu úlohu ako pre indivídium minulosti“ (7, s. 40), pretože „náboženstvo je čímśi viac než len odpoveďou na ľudskú potrebu“... je odpoveďou na duchovný princíp, ktorý včleňuje človeka do kozmu, ale zároveň ho prekračuje a stojí nad ním“ (7, s. 40). Rozvoj kultúry je teda podľa Toynbeeho vo všetkých prejavoch závislý na náboženstve, nech má



hocijakú podobu, a pokiaľ bude jestvovať kultúra, bude jestvovať náboženstvo ako jej nevyhnutná príčina, zdroj a jej zmysel.

Podobne považujú náboženstvo za východisko z krízy kultúry aj E. Rothacker, A. Gehlen, O. Spengler a ďalší. Osobitným spôsobom otvárajú priestor teológii symbolickej teórie kultúry (E. Cassirer, S. Langerová, L. White) tým, že stotožňujú kultúru so symbolmi, medzi ktorými náboženské symboly a mýty zaujímajú významné postavenie. Teologické vyústenia anticipujú i štrukturalisticky orientované interpretácie podstaty kultúry (C. Lévi-Strauss, A. Gardiner), teórie kultúrnych organizmov ako uzavretých monád (napríklad I. J. Danilevskij, O. Spengler), ale aj biologizujúce prístupy (napr. B. Malinowski), existencializmom ovplyvnené teórie J. O. y Gasset, N. Berďajeva, P. Sorokina.

Idealizmus, ahistorickosť a iracionalizmus buržoáznej kulturológie a filozofie kultúry vytvára platformu nielen pre „teoretické“ zdôvodnenie teológiou šíreného mýtu o kultúrotvornej funkcii náboženstva, ale aj pre jeho aktualizáciu a modernizované vyjadrenia.

Významné miesto má v tomto mýte otázka hodnôt. Buržoázne teórie redukujúce kultúru na súbor hodnôt, ich idealistické interpretácie hodnôt, prevažujúci psychologizmus v prístupe k spoločenským javom — to všetko slúži teológii nielen na tzv. axiologický dôkaz boha, ale aj na apológiu náboženstva ako zjednocujúceho činiteľa v akejkolvek kultúre, v ktorej prítomnosť náboženstva, jeho hodnôt umožňuje trvalosť a nadčasovosť ľudských kultúrnych výtvorov a hodnôt vôbec.

Dokumentuje to napríklad stanovisko F. Linharta, ktorý uvádza, že „...náboženstvo je nutné definovať pojmom hodnoty. Náboženská skúsenosť má svoj základ v skúsenosti hodnôt, najmä duchovných a mravných, dobra, pravdy a krásy. Naša skúsenosť hodnôt je bezprostrednejšia ako viera v Boha... Cesta k bohu vedie cez skúsenosť hodnôt, ale náboženská skúsenosť pridáva k týmto hodnotám podstatné prvky... Náboženstvo dáva všetkému ľudskému životu vyšší zmysel, ukazuje, čo v ňom má trvalú, večnú hodnotu“ (9, s. 92). Podobný axiologický prístup v chápaní miesta náboženstva v kultúre uplatňujú aj Ž. Zdybická, V. Zeňkovskij, S. Bulgakov, A. Hlinka a ďalší.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Napríklad Ž. Zdybická (17, s. 175—185) založila na hodnote „sacrum“ vysvetlenie náboženstva ako kultúrotvorného javu. Vedľa kultúrnych hodnôt — dobra, pravdy a krásy jestvuje podľa nej i hodnota „svätosti“ ako výsledok toho, že „náboženstvo ako spoločenský fakt vymedzuje špeciálnu oblasť kultúrnej činnosti človeka... zahrnuje určitú oblasť ľudského poznania a činnosti, zameranej k akémusi absolútnu, obvykle transcendentnému. Náboženské hodnoty sú nevyhnutné pre kultúru človeka, lebo jej dávajú zmysel. „Kultúra, v ktorej je dostačujúcou hodnotou a mierou len človek, stáva sa kultúrou neľudskou, lebo človeka predovšetkým ohrozuje, nedvíha ho vyššie“.

Treba upozorniť, že napr. emotivistické chápanie hodnôt umožňuje aj tým buržoáznym filozofom, ktorí rozvíjajú kritiku náboženstva, zaujať k náboženstvu kompromisnícke stanovisko a uznať hodnotu náboženstva ako napr. B. Russell, J. Tvrďý. Priestor teológii cez subjektivistické zdôvodnenie hodnôt otvoril aj M. Városov.

V konečnom dôsledku teológia obrala človeka aj o možnosť kultúrnej tvorivej aktivity, aj o možnosť hodnototvornej činnosti, vytvorila chápanie „kultúry“, v ktorej človek je len pasívnou figúrkou na veľkej šachovnici „absolútna“. Odklon od náboženstva, strata jeho autority by pre človeka mala znamenať pokles do „umŕtvujúceho nihilizmu“.

Skutočné miesto a funkciu náboženstva v kultúre buržoázna kulturologia dezinterpretuje a falzifikuje. V dôsledku idealistických filozofických východísk, popisného empirizmu a v nadväznosti na buržoáznu vedu o náboženstve podporuje mýtus o kultúrotvornej funkcii náboženstva. Ak napríklad podstatu kultúry vysvetľuje cez potreby, považuje za kultúrotvorné i náboženské potreby, pretože objektívne jestvujú ich nositeľia — veriaci ľudia. Ak za tvorivý impulz kultúrotvornej činnosti ľudí považuje ľudské city, medzi nimi zvýznamňuje city náboženské. Keď odvodzuje kultúru z vytvorených symbolických sústav, opäť cez existenciu náboženských symbolov a mýtov zdôvodňuje náboženstvo ako základ kultúry. Keď v rámci emotivistického vysvetlenia hodnôt popisuje existenciu hodnôt náboženských, cez subjektívne prežívanie veriacich identifikuje náboženstvo ako základ kultúrnych hodnôt. Ak vysvetľuje kultúru cez systém inštitúcií, existencia náboženských, či náboženstvom ovplyvnených inštitúcií je dostatočným dôvodom priznania úlohy kultúrotvorného činiteľa náboženstvu. Takto by bolo možné pokračovať ďalej.

Kritika tak teologických ako aj buržoázno-kulturologických koncepcií mýtu o kultúrotvornej funkcii náboženstva musí nevyhnutne objasniť historické i súčasné vzájomné vzťahy kultúry a náboženstva na pôde marxisticko-leninských vied.

Marxisticko-leninské chápanie kultúry vychádzajúce z dialekticko-materialistického chápania dejín, neredukuje kultúru na duchovnú. Odhaľuje skutočnú dialektiku materiálnej a duchovnej kultúry. Kultúru tvoria ľudia tvorivou, pretvárajúcou materiálnou a duchovnou činnosťou, ktorej zdroje nesídlia mimo tento svet, ale v samotnom procese dejinotvornej, ontotvornej činnosti ľudí. Teda človek v konkrétne historickej spoločenskej podmienenosti je i subjektom i objektom kultúry, tvorcom i užívateľom kultúrnych hodnôt. Meradlom rozvinutosti kultúry, kritériom kultúrnych hodnôt je podiel produktov ľudskej tvorby na procese pozitívneho osvojovania a humanizovania ľudského sveta, zdokonaľovania ľudských tvorivých schopností a rozvoja reálnych bytostných síl človeka.

Kultúra je mnohostranný, zložitý jav. Vyjadruje úroveň vzťahov ľudí k prírode, mieru jej poľudštenia, osvojovania človekom, ale i úroveň a kvalitu človeka samotného, stupeň rozvoja jeho tvorivých schopností, foriem činnosti a rozvinutosti bytostných síl. Preto kultúra v sebe zahŕňa všetky formy a spôsoby tvorivej materiálnej i duchovnej činnosti, ale i všetky charakteristiky človeka ako subjektu tejto činnosti i objektivizované výsledky tejto činnosti. Kultúra vytvára prienik medzi prírodou, človekom, spoločnosťou, je kvalitatívnou mierou úrovne zdokonaľovania subjekt-ob-

jektových vzťahov. Jej východiskom a cieľom sú vždy ľudia, ich vzťahy k svetu, prírode i k sebe samým.

„Skutočným obsahom kultúry je proces postupujúceho historického vývinu ľudských síl a schopností, ktoré sa spredmetňujú v celom bohatstve a rozmanitosti predmetnej skutočnosti, ktorú vytvárajú ľudia“ (20, s. 22). Kultúra teda jestvuje v dvoch základných formách: predmetnej — ako hotové výsledky ľudskej činnosti, spoločenské bohatstvo vytvárané ľuďmi, a osobnostnej — ako vývoj tvorivých schopností človeka ako subjektu tvorivej činnosti.

Z uvedeného vyplýva, že kultúra predstavuje proces postupného osvojovania sveta človekom, v ktorom dochádza k zušľachtovaniu, zdokonaľovaniu, kultivácii človeka samého. No tento proces rozvoja ľudskej kultúry nebol v dejinách ani priamočiary, ani jednoznačný. Vo výsledkoch materiálnej a duchovnej produkcie nachádzame javy, ktorých podstata i spoločenské fungovanie v systéme určitých spoločenských vzťahov vnútorne protirečí humanistickým kritériám kultúrneho progresu. Ide o javy, ktoré svojou podstatou a spoločenskou funkciou zabrzďujú rozvoj kultúry, deštruujú ju a pôsobia v podstate antikultúrne, dehumanizujúco ako formy sebaodcudzenia človeka.

K takýmto ľudským výtvorom patrí aj náboženstvo. Postupne sa formovalo do uceleného spoločenského javu ako odraz veľmi určitých spoločenských, materiálnych i duchovných kultúrnych pomerov. Náboženstvo má svoj ľudský, pozemský základ, ktorý okrem iného tkvie aj v historicky obmedzenej úrovni rozvoja ľudskej kultúry. Ako to vyjadril K. Marx: „Náboženstvo“, je „fantastickým uskutočnením ľudskej podstaty“, je, „sebauvedomenie a sebacit človeka, ktorý sa alebo ešte nenašiel, alebo sa už zasa sám sebe stratil“ (21, s. 11).

Náboženstvo ako výsledok duchovnej produkcie človeka je výrazom neschopností človeka prekonať svoju závislosť od síl prírody a spoločnosti, je výrazom neslobodného vzťahu ľudí k prírode, k spoločnosti i k sebe samým. Náboženstvu ako produktu človeka predchádzala existencia určitých materiálnych spoločenských pomerov, i kultúrnych pomerov, nedokonalých, nerozvinutých, vyjadrujúcich väčšiu mieru závislosti človeka na prírode a na obmedzene rozvinutej spoločenskej praxi i spoločenských vzťahov.

Duchovná kultúra ako výsledok duchovnej produkcie človeka mohla vzniknúť až vtedy, keď človek bol schopný tvorivej duchovnej činnosti ako vedomého odrazu reality, a ktorá vyplýva z určitej rozvinutosti jeho tvorivej pracovnej činnosti. Duchovná produkcia je súčasne podriadená ďalšiemu rozvoju produkcie materiálneho bytia. Náboženstvo nemohlo vzniknúť skôr ako iné formy duchovnej kultúry, ako morálka, umenie, elementárne poznatky. Veď vznik náboženstva predpokladá aspoň obmedzený stupeň rozvinutia duchovnej kultúry — úroveň praktických schopností, reč, schopnosť elementárnej abstrakcie, obrazotvornosť, predstavivosť atď. Aj v rovine praxe musela vzniknúť taká jej úroveň, aby si človek



mohol v porovnaní uvedomiť a nielen pocíťovať svoju obmedzenosť a bezmocnosť a hľadať jej náboženskú kompenzáciu. Náboženstvo je až sprievodnou deformáciou duchovnej produkcie. Ako to vyjadril V. I. Lenin, je pustokvet na živom strome ľudského poznania a praxe, pustokvet na ľudskej kultúrnej činnosti.

V procese vývoja sa náboženstvo sformovalo do uceleného javu so štruktúrou, ktorú tvorí náboženské vedomie (t. j. náboženská psychológia a formy náboženskej ideológie), náboženský kult a náboženské organizácie. Ich forma je diferencovaná v závislosti na náboženskej konfesii, ale hlavne sociálno-historickej, a tým aj kultúrnej determinovanosti. Podrobnejšia analýza jednotlivých štruktúrnych prvkov náboženského fenoménu ukazuje, že náboženstvo vyjadruje svoj obsah prostredníctvom prirodzene vzniknutých filozofických, mravných, právnych, estetických, umeleckých atď. názorov, ktoré deformuje, mystifikuje, prevracia svojou povahou iluzórneho odrazu pozemskej ľudskej skutočnosti a v takejto podobe ich vydáva za vlastné výtvary.

„Nech zoberieme ktorúkoľvek z historických foriem náboženstva, jeho vedecká analýza nám ukáže, že ten, či onen boh je nositeľom morálnych noriem, politických predstáv a názorov, právneho vedomia, či estetických ideálov toho spoločenstva, ktoré ho vyznávalo a uznávalo za svoju nadprirodzenú autoritu. Pritom si však musíme byť vedomí, že rysy a stránky skutočnosti odrážajúce sa viac či menej pravdivo v politickom, právnom, morálnom, filozofickom či estetickom vedomí toho-ktorého spoločenstva, v tej-ktorej etape historického vývoja, ktoré boli prenesené na bohov (nadprirodzené sily), získali práve týmto prenesením určité zmeny, boli jednostranne zveličované a nafúknuté, prípadne zabsolutizované, takže získali mystický ráz“ (22, s. 86).

Znamená to teda, že na obsah i formy náboženského komplexu má podstatný vplyv dosiahnutá úroveň kultúrneho rozvoja spoločnosti, rozvoj praxe a vedy, mravná a estetická kultúra, právne a politické vedomie i prax, úroveň poznania i schopnosti filozofického zovšeobecnenia. Preto je oprávnený a podstatu vystihujúci záver, ktorý uvádza T. Halečka, že „...nie kultúra je odrazom či odleskom náboženstva, ale náboženstvo je historicky prechodnou, menlivou mystifikujúcou formou reálnych historických kultúrnych hodnôt, prevráteným reflexom kultúry ako spôsobu ľudskej tvorivej aktivity či súboru materiálnych a duchovných hodnôt, prestupujúcich reálne spoločenské pomery a spoluutvárajúcich historicky konkrétne sociálne prostredie. Nie kultúra je formou náboženstva, ale náboženstvo je v určitom zmysle formou duchovnej kultúry...“ (23, s. 119).

Z podstaty náboženstva a jeho základnej spoločenskej funkcie, ktorú K. Marx označil ako „funkciu ópia“, teda ako funkciu iluzórne-kompenzácku, vyplýva i základné hodnotenie vplyvu náboženstva na rozvoj kultúry, osobitne duchovnej. Z toho, že v určitej historickej skutočnosti bola najmä duchovná produkcia poznačená prizmou iluzórneho odrazu

skutočného života, nie je správne vyvodzovať záver o príčinnom, pozitívnom vplyve náboženstva na kultúrnu produkciu.

Často sa možno stretnúť s názormi rôznych apologétov náboženstva a cirkví, ktorí náboženstvu pripisujú funkciu základu osvojovania sveta človekom, zdroja kultúrnych hodnôt. Spravidla ide vždy o pokusy prijať náboženstvu tie pozitíva, ktoré vyplývajú zo spoločenských hodnôt (napr. mravných, umeleckých a pod.), na ktorých náboženstvo parazituje, alebo ide o pokusy pripísať náboženstvu nenáboženské funkcie, ktoré v rôznych dobách plnia niektoré náboženské inštitúcie ako druh spoločenských inštitúcií (napr. charitatívna činnosť, politická, výchovná, kultúrno-umelecká).

Napríklad, v súlade s rozširovanou koncepciou, podľa ktorej bez kresťanstva by nebolo európskej kultúry, a tým i kultúry svetovej, sa aj vo vzťahu k našim dejinám dezinterpretuje misia Cyrila a Metoda a nimi šírené kresťanstvo v našich lokalitách sa považuje za polozenie základov kultúry našich národov. Vyzerá to tak, že až rozšírením kresťanstva sa v našich akoby „nekultúrnych“ pomeroch začala rozvíjať skutočná kultúra. Už Cicero v *Tuskulských rozhovoroch* analyzujúc vzťahy rímskej a gréckej kultúry poukázali na to, že prebratie cudzej kultúry predpokladá určitú úroveň kultúry vlastnej. Cyril a Metod prišli do určitých kultúrnych pomerov — s určitou úrovňou materiálnej výroby, ustálených spoločenských vzťahov, aj sociálnych inštitúcií regulujúcich tieto vzťahy s určitou úrovňou duchovnej produkcie (rozvinutý jazyk, ktorému rozumeli), systémom obradov, predstáv, vedomostí atď. Iba tak mohol Metod kodifikovať jestvujúci a fungujúci jazyk do písomnej podoby, iba tak mohol spísať „právy“ kódex, v ktorom prevládalo právne vyjadrenie sformovaných spoločenských vzťahov, napr. vlastníckych atď., a iba na tejto jestvujúcej báze kultúrnych pomerov mohli byť vyjadrené aj v náboženskej forme.

Teológia však prevracia kauzálnu vzťahy a z následku, z náboženstva robí príčinu, počiatok, zdroj kultúrnej aktivity ľudí. Takým spôsobom cirkev posvätila a mystifikovala prirodzene vzniknuté právne i morálne normy a vyhlásila ich za vlastné výtvary, tým istým spôsobom prijala a prispôbila si jestvujúcu úroveň estetickú a umeleckú kultúry, a vyhlásila sa za príčinu umeleckej produkcie.

Filozofia v náboženskej forme poskytla náboženstvu teoretické zdôvodnenie vlastnej existencie, morálka v náboženskej forme umožnila regulovať správanie ľudí a modifikovať ich hodnotovú orientáciu, umenie v náboženskej forme umožnilo „zosvetštiť“, zhmotniť a esteticky zvýrazniť náboženské predstavy a zakotviť ich v emocionálno-psychologickej rovine vedomia ľudí. Dejiny umenia sú však dôkazom, že umenie môže žiť bez náboženstva, že sa progresívne rozvíja v procese emancipácie od náboženstva a naopak, náboženstvo bez umenia by stratilo

efektívny prostriedok vyjadrovania svojho obsahu.<sup>6</sup> Rôzne prvky duchovnej produkcie spoločnosti nielenže sa stali prostriedkom vyjadrovania obsahu náboženského fenoménu, ale ich úroveň určovala aj podobu náboženstva a často aj jeho obsah. Náboženstvo skutočne nežije nebom, ale zemou (K. Marx), teda aj úrovňou materiálnej a duchovnej kultúry, ktorú prevrátené, iluzórne, mystifikovane reflektuje. To je jeho najvlastnejšia podstata.

Podstata a charakter vzájomného vplyvu náboženstva a rôznych súčastí duchovnej kultúry výstižne zhrnul J. Loukotka, keď napísal: „Z gnozeologického hľadiska je náboženstvo tak impotentné, že nie je v stave vyjadriť svoj obsah vlastnými prostriedkami, ale môže tak robiť iba prostriedkami vypožičanými od ostatných foriem spoločenského vedomia, ktoré aspoň čiastočne pravdivo odrážajú objektívnu realitu. Priživuje sa na týchto formách spoločenského vedomia a objektívnu realitu nimi odrážanú deformuje, zatemňuje a mystifikuje. Veľké teologicky prepracované náboženské systémy s rozsiahlou inštitucionálnou základňou, ku ktorým patrí tiež kresťanstvo, sú v zásade systémy mystifikovaných, deformovaných politických, právnych, morálnych, estetických i filozofických názorov, ktoré nemohli byť dotvorené do podoby relatívne pravdivých „snímkov“ reality, pretože tomu zabránila práve prítomnosť náboženského fenoménu, náboženského prevráteného zrkadlenia sveta“ (22, s. 59).

Mocenské postavenie cirkvi, systému jej inštitúcií, umožnilo rozsiahly vplyv náboženstva na kultúrnu, osobitne duchovnú produkciu, na určenie obsahu i formy, zámeru, kritérií kultúrnej tvorby. Cirkev vlastnila monopol na vzdelanie. No teologicky určovala jeho obsah, zameranie, inkvizíciou prenasledovala rozvoj vedy. Vlastnila školy, ale šírila obmedzené poznanie medzi časťou vládnucej triedy a zanechávala za sebou masu nevzdelaných pracujúcich. Mala v rukách umeleckú tvorbu, financovala ju, tvorila „strediská“ umeleckej tvorby, ale v podstate ju spúťovala cirkevným umeleckým kánonom, potláčaním svetských, najmä ľudových umeleckých prejavov. Stavala pompézne chrámy, ale za cenu zbadačených chatrčí ľudových más. Šírila kultúru, ale obsahom i formou podriadenú vládnucej triede a jej záujmom. Ľudovým masám dala k dispozícii doslova to minimum a tak upravenej duchovnej kultúry, aby jej pomocou mohla lepšie manipulovať vedomím ľudí a upevniť si svoje mocenské postavenie.

Medzi kultúrou a náboženstvom jestvuje podstatný rozdiel. Kultúra sa rozvíja protirečivo. Ako sme uviedli, vo výsledkoch kultúrotvornej aktivity ľudí sa objavujú aj protikladné javy, hoci svojou podstatou predstavuje vo svojich formách spôsoby ideovo-teoretického a praktického

<sup>6</sup> Porovnaj analýzu vzťahu náboženstva a umenia, podobnosti a odlišnosti týchto javov a mechanizmus vzájomného pôsobenia [24].

osvojenia skutočnosti výsledkom jej vývoja môže byť aj vznik odcudzených foriem. Deje sa tak najmä vtedy, keď takéto prevrátené, protikladné vyústenie kultúrnych schopností ľudí determinuje systém spoločenských vzťahov antagonistických spoločenských formácií. Podstata kultúry je však vlastná, že mnohými formami osvojenia je schopná toto odcudzenie prekonávať. Aj náboženstvo je takýmto odcudzeným produktom kultúrnej aktivity ľudí, ktorého existencia, fungovanie, pretrvávanie sú determinované odcudzenými spoločenskými pomermi, psychologickými, gnozeologickými, sociálnymi, historickými koreňmi. Jeho zvláštnosťou však je, že čím viac sa presadzuje v kultúre podstata náboženstva, tým viac sa prehĺbuje jeho charakter ako formy odcudzenia. Náboženstvo na rozdiel od kultúry nie je v stave samo toto odcudzenie prekonávať. Prekonať odcudzenie v danom prípade znamená a predpokladá emancipáciu od náboženského komplexu, čo však predpokladá jeho pozitívne prekonanie rozvojom skutočných hodnôt kultúry. Aj tento proces je spoločensky i historicky determinovaný.

Dejiny kultúry dokladajú túto zákonitosť jej vývinom. Rozvoj filozofie, vedy, umenia, morálky atď. ako rôznych foriem ideovopraktického vzťahu ľudí k skutočnosti sa uskutočňoval v rámci postupnej emancipácie od náboženského odcudzenia. Čím bola väčšia miera oslobodenia od náboženstva, tým viac sa naplňovala ich vlastná podstata. Prirodzene, že tento proces sa viazal na zásadné spoločenské zmeny, vedúce k faktickému oslobodzovaniu ľudí od rôznych podôb sociálneho útlaku, teda na premenu tých spoločenských pomerov, ktorých „duchovnou arómou“ bolo náboženstvo.

Socialistická kultúra ako kvalitatívne nová v historickom vývine kultúrnych typov je kultúrou spoločnosti, ktorá vytvára objektívne podmienky k „návratu človeka k sebe samému“, k sebapotvrdeniu a seba-realizácii, k tomu aby rozvoj osobnosti človeka, jeho kultivácia sa stala základným zmyslom kultúrneho rozvoja. Táto kultúra preto nepotrebuje ani lživú, prevrátenú reflexiu, ani iluzórnu útechu, nepotrebuje opiaty kompenzácie, ale potrebuje životnú orientáciu založenú na pravdivom poznaní vzťahov ľudí k prírode i medzi sebou navzájom. V kultúre socialistickej spoločnosti ako spoločnosti oslobodenej práce a rôznych duchovnepraktických podôb osvojovania skutočnosti človekom sa zákonite presadzuje vedecko-materialistická svetonázorová orientácia ľudí s jej ateistickými dôsledkami.

Ateizmus je „princíp a logický dôsledok celostného materialistického svetonázoru, jeho pozitívneho realistického chápania sveta, človeka a ich vzájomného vzťahu, je svetonázorovým výrazom a potvrdením pozitívneho zmyslu bytia človeka, jeho pravdivého seba-pochopenia a humánnej hodnotovej sebarealizácie, a na tomto pozitívnom základe je negáciou nábožensko-idealistického svetonázoru“ [25, s. 49], vyplýva z tohto pozitívneho vymedzenia podstaty ateizmu aj jeho miesto

a funkcia v štruktúre socialistickej kultúry a vzájomné vzťahy k jej jednotlivým komponentom.

Predovšetkým v závislosti na zmenených sociálnych a kultúrnych pomeroch sa v podmienkach socializmu stal ateizmus masovým javom. Premieta sa do životnej orientácie masy tvorcov, stal sa doslova „kultúrnou tradíciou“ v zmysle praxou prevereného, ustáleného spôsobu prístupu k skutočnosti, jej reflexie i sebauvedomenia človeka a praktickej realizácie jeho životných potrieb. Ateizmus sa premieta do mnohotvárných foriem činnosti ľudí v ontotvornom procese, do spôsobu ich života, do ich materiálnej a duchovnej kultúrotvornej činnosti.

Rozvíjanie marxisticko-leninskej svetonázorovej orientácie ľudí i s jej ateistickým rozmerom je významným integrujúcim i motivujúcim faktorom rozvoja socialistickej kultúry v celej šírke jej štruktúry a naopak, prehlbovanie širokej kultúrnej úrovne ľudí, ktorá sa premieta do všestranného rozvoja osobnosti, je významným pozitívnym hodnotovým základom, ktorý pôsobí ako faktor celostného osvojenia marxisticko-leninského svetonázoru ľuďmi v socialistickej spoločnosti, teda aj jeho ateistického rozmeru.<sup>7</sup>

Z doterajších skúseností budovania rozvinutého socializmu rôznych krajín v jednote s narastaním ateizácie je evidentná predovšetkým tá skutočnosť, že ateizmus predstavuje kvalitatívnu črtu socialistickej duchovnej kultúry. To znamená, že s mierou rozvoja kultúry, materiálnej i duchovnej sa rozvíja i svetonázorové vyjadrenie týchto kultúrnych pomerov v podobe ateizmu. Ateistický rozmer marxisticko-leninského svetonázoru pôsobí oslobodzujúco, emancipačne pri prekonávaní náboženskej svetonázorovej orientácie a jej negatívnych dôsledkov v kultúrnej aktivite ľudí.

Takto sa v podmienkach socializmu ako zákonitosť presadzuje v plnšom rozsahu tá spojitosť ateizmu a kultúrneho progresu, ktorá sa v rámci ohraňovaných možností rozvíjala už v dejinách ľudskej kultúry. Kultúrny progres, ako pokrok v rozvoji ľudskej tvorivosti vždy prepokladal pravdivé, teda materialistické poznanie sveta, človeka, jeho miesta vo svete a ich vzťahu. Výsledkom takéhoto svetonázoru je ateistické sebauvedomenie človeka. A tak fakticky v dejinách a plne až v podmienkach rozvoja socializmu sa potvrdzuje, že nie náboženstvo, ale ateistická emancipácia od neho plnila a plní funkciu kultúrotvorného činiteľa. Ateizmus vedľa iných činiteľov môže túto funkciu plniť práve preto, že jeho obsah a význam nevyjadruje len jeho negatívno-kritické určenie ale jeho pozitívny hodnotový základ. Prirodzene, že to neznamená, že proti koncepcii o kultúrotvornej funkcii náboženstva mechanicky prisudzujeme

<sup>7</sup> Rôzne sociologické výskumy, sledujúce závislosť rozvinutosti estetických potrieb a svetonázorovej orientácie dokladajú, že náboženstvo obmedzuje človeka a znemožňuje mu osvojiť si škálu estetických a umeleckých hodnôt a naopak, ateistická svetonázorová orientácia podmieňuje rozvoj kultúrnosti osobnosti a zmysel pre kultúrne hodnoty [26, 27, 28, 29].



takúto funkciu ateizmu. Kultúru tvoria ľudia a nie ateizmus. Ateizmus je však výrazom takého spôsobu sebauvedomenia a sebachápania človeka, na úrovni ktorého si človek môže plne a bez mystifikácie uvedomiť sám seba ako jediného tvorcu kultúry a jej hodnôt.

#### LITERATÚRA

1. POLAKOVIČ, Š.: Tvárou k budúcnosti. Buenos Aires 1975.
2. PECKA, D.: Člověk III. Filosofická antropologie, Řím 1971.
3. BOGLIOLO, A.: Logika a estetika. Řím 1976.
4. TILICH, P.: Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg 1962.
5. DESSAUER, F.: Filozofia a technika. Trnava 1947.
6. Dokumenty II. vatikánskeho koncilu I. Bratislava 1972.
7. TOYNBEE, A.: Die Zukunft der Religion. In: Schatz, O.: Hat die Religion Zukunft? Graz, Wien, Köln 1971.
8. TOYNBEE, A. — COGLEY, J.: Religion ohne Zukunft? Bertelsmann Sachverlag.
9. LINHART, F.: Úvod do filosofie náboženství. Praha 1930.
10. MARITAIN, J.: Náboženství a kultura. Brno 1936.
11. LAVELEY, E.: Protestantizm a katolicizm ve svém poměru ke svobodě a blahobytu národů. Pardubice 1919.
12. ŽILKA, F.: Naše křesťanství. Praha 1946.
13. DAWSON, CH.: Religion and Culture. Swed and Word, New York 1948.
14. HLINKA, A.: Cesty k nekonečnu. Řím 1970.
15. ZEŇKOVSKIJ, V.: Osnovy christijanskoy filosofii. Tom II, Frankfurt am Main 1964.
16. WITEK, K.: Teologija moralna. Tom I. cz. 2. Lublin 1976.
17. ZDYBICKA, Z. J.: Człowiek i religija. Lublin 1977.
18. BULGAKOV, S. N.: Religija čelovekoboženstva u L. Feuerbacha. In: Voprosy žizni 1905, č. 12.
19. SOŠKOVÁ, J.: Hypostazovaná krása a mýtus o umenotvornej funkcii náboženstva. In: Ateizmus 1985, č. 1.
20. ARNOEDOV, A. I.: Základy marxisticko-leninskej teórie kultúry. Bratislava 1978.
21. MARX, K., — ENGELS, F.: Svätá rodina a iné rané filozofické spisy. Bratislava 1963.
22. LOUKOTKA, J.: Vybrané kapitoly o ateismu a jeho propagandě. Brno 1978.
23. HALEČKA, T.: Vztah náboženstva a národnosti vo svetle trendov nášho socialistického vývinu. In: Ateizmus 1975, č. 2.
24. SOŠKOVÁ, J.: Špecifickosť umenia a náboženstva. In: Ateizmus 1984, č. 3.
25. HALEČKA, T.: Podstata ateizmu. Bratislava 1985.
26. POPOVA, M. A. — FILIPOVA, E. J.: Duchovnyj mir ličnosti i ateizm. Moskva 1979.
27. Ateizm i kulturnyj prohes. Kyjev 1977.
28. K obščestvu svobodnomu ot religiji. Moskva 1970.
29. Správa z výskumu VUK a VM. Bratislava 1972.

#### К КРИТИКЕ МИФА О КУЛЬТУРОФОРМИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ

Яна Сошкова

В статье дается характеристика мифа о культуроформирующей функции религии, развиваемый в рамках теологии, религиозной философии и буржуазной культурологии. Критика этих взглядов основана на марксистско-ленинском определении соотношения религии и культуры. Религия — есть исторический человеческий продукт, предпосылкой которого является низкая степень развития материальной и духовной культуры. Из сущности

религии как превращенной кратины человеческой действительности и ее основной иллюзорно-компенсаторской функции вытекает место и функция религии в культуре. Уровень материальной и духовной культуры, ее структура и богатые формы определяют содержание и подобие религии, а религия является деформированным, мистифицированным выражением и формой человеческой культуры. В заключение намечены исходные пункты понимания места и функции атеизма в социалистической культуре.

## ZUR KRITIK DES MYTHOS DER KULTURBILDENDEN FUNKTION DER RELIGION

Jana Sošková

In der Studie wird der in Theologie, religiöser Philosophie und bürgerlicher Kulturologie entwickelte Mythos über die kulturbildende Funktion der Religion charakterisiert. Die Kritik dieser Anschauungen ist in der marxistisch-leninistischen Lösung des Verhältnisses von Religion und Kultur angelegt. Die Religion ist ein geschichtliches, menschliches Produkt, dessen Voraussetzung eine niedrige Entwicklungsstufe der materiellen und geistigen Kultur ist. Aus dem Wesen der Religion als einer verkehrten Widerspiegelung menschlicher Wirklichkeit und ihrer grundsätzlich illusorisch-kompensatorischen Funktion ergeben sich auch Stellenwert und Funktion der Religion in der Kultur. Das Niveau der materiellen und geistigen Kultur, ihre Struktur und reiche Formen bestimmen den Inhalt und Charakter der Religion und die Religion stellt einen deformierten und mystifizierten Ausdruck und Form der menschlichen Kultur dar. Abschliessend werden Ausgangspunkte des Verständnisses des Stellenwerts und der Funktion des Atheismus in der sozialistischen Kultur angedeutet.