

XIII 150
ИИВ бр. 12579

УНИВЕРЗИТЕТ "КИРИЛ И МЕТОДИЈ" - СКОПЈЕ
ИНСТИТУТ ЗА СОЦИОЛОШКИ И ПОЛИТИЧКО-ПРАВНИ ИСТРАЖУВАЊА
С К О П Ј Е

Љубомир ЦУЦУЛОВСКИ

РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ
магистерски труд


Скопје, април, 1982 година

СОДРЖИНА

| | |
|------------|---|
| УВОД | 1 |
|------------|---|

Прва глава

ОПРЕДЕЛБА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

А. РЕЛИГИЈАТА

| | |
|---|----|
| а) Кон дефиницијата на религијата | 13 |
| б) Дефиниција на религијата | 25 |
| в) Основите и функциите на религијата | 32 |
| г) Религијата, митот и магијата | 42 |

Б. МОРАЛОТ

| | |
|--|----|
| а) Дефиниција на моралот | 52 |
| б) Основите и функциите на моралот | 66 |
| в) Моралот и идеологијата | 75 |

| | |
|---|----|
| В. РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ (нивната сличност и разлика). | 78 |
|---|----|

Втора глава

ЕЛЕМЕНТИ НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ ВО ПРИМИТИВНИТЕ ЗАВЕДНИЦИ

| | |
|--|----|
| А. ОПШТИ ЗАБЕЛЕШКИ | 86 |
| Б. РЕЛИГИЈАТА И АНИМИЗМОТ | 92 |
| В. РЕЛИГИЈАТА, ТОТЕМИЗМОТ И ТАБУТО | 95 |

Трета глава

ЗА ПОВРЗАНОСТА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

А. РЕЛИГИЈАТА КАКО ОСНОВА НА МОРАЛОТ

| | |
|-------------------------------------|-----|
| а) Ставот на теологијата | 112 |
| б) Критика на теолошкиот став | 120 |

| | |
|--|-----|
| Б. РЕЛИГИОЗНАТА ЕТИКА И ОПШЕСТВЕНАТА СТВАРНОСТ (Макс Вебер) | 127 |
| В. СТВАРНАТА ОСНОВА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ (Заклучни разгледувања) | 138 |
| Б И Б Л И С Г Р А Ф И Ј А | 154 |

У В О Д

Познат е ставот дека може да се замисли општество без наука, образование, без изграден систем на судство, војска итн. но дека е речиси неможно да се сретне општество во кое не постои одреден облик на религија и во кое не владеат одредени непипшани, традиционално задржани норми на однесување. Овој став на познатиот француски филозоф Анри Бергсон е, можеби, пресмел но секако дека кажува една вистина која тешко може да се заобиколи – а имено, дека одредени елементи на религијата и моралот се нужен дел речиси на секоја општествена заедница.

Веќе овој факт – присутноста на религијата и моралот во скоро целиот досегашен општествен живот – самиот по себе го привлекува вниманието на социолошката мисла, бидејќи несомнено имаме работа со два типично општествени феномена. Меѓутоа, за истражувањето на религијата и моралот има и еден многу подлабок мотив.

Идејата дека развитокот на науката и со него се поголемиот прогрес на техниката ќе доведат до надминување на религијата, до своевидно ослободување од предрасудите и темниот дух што секогаш ја придружуваше религијата, на крајот, сепак, се покажа како голема илузија, убава желба и примамлива надеж, но во основа, сепак, само надеж и ништо повеќе. Религијата, се чини, дека и во современиот свет е моќна и присутна. Констатацијата е, можеби, пресмела и во извесна смисла субјективно обое-на, но сосема разбирлива доколку се земе во предвид расчекорот помеѓу очекувањето со просветеноста да дојде дефинитивното потиснување на религијата, од една страна, и нејзиното упорно опстојување, од друга.

Оваа идеја, која така неограничено веруваше во моќта на науката сама по себе да го просветли човековиот дух и светот во кој живее, во основа, го плаќа данокот на Просветителскиот концепт. Тоа е, во суштина, истата идеја за која се залагаше и за која така беспопштедно се бореше Просветителството. Премногу заљубенó во моќта на разумот, но недоволно свесно за самата стварност и особено без посебно чувство за општествената реалност, Просветителството говореше за скорешниот крај на духовната заслепеност (така карактеристична за религијата) и скорешната победа на духовната и световната просветеност, потпрени врз моќта на разумот до крај да ја оствари слободата, еднаквоста и праведноста помеѓу луѓето.

Разумот, се чини, победи. Но, резултатите беа во директна опреченост со очекувањата на Просветителството. Граѓанското општество, во кое така неограничено веруваше, навистина стапи на светската сцена. Меѓутоа, на местото на старите односи на доминација и репресија тоа со себе донесе нови, но затоа ништо помалку страшни облици на отуѓување од претходните. Рациото на новото општество својот *raison d'être* го најде во апсолутизирањето на производството и ефикасноста, кои од сега па натаму ќе станат негова единствена и крајна цел.

Во оваа стварност во која, од една страна, го имаме развитокот на образованието и техниката и она што со нив природно дојде – лесниот и во многу што луксузен живот – и, од друга страна, човековото чувство на загрозеност и потиснатост од она за кое толку упорно се бореше (победата на разумот и просветеноста) религиозноста не отстапи. Просветителството, залагајќи се против секаков мит и митологизација на стварноста, на крајот заврши како најголем мит за граѓанскиот свет, разумот и просветеноста.¹⁾

Интересот за парапсихолошките феномени, за појавите чии причини современата наука сеуште ни ги објаснила, говори

1) За оваа необична одисеја на Просветителството, за тој парадокс, борејќи се против митот да завршиш како мит, види кај M. Horkheimer; T. Adorno: *Dialektika der Aufklärung*, V. Masleša, Sarajevo, 1974.

за човековата несигурност и неговиот неодреден страв од непознатото и од она што магловито се најавува на хоризонтот на идното. Сето тоа е израз на неговите грчевити напори да се фати за нешто сигурно и опипливо во овој свет на сеопшта промена и несигурност, обидувајќи се, при тоа, сопствените реални проблеми да ги разреши на, по многу што, илузорен начин. А религијата се потпира токму врз тоа: врз несигурноста и немоќта на човекот на вистински начин да ги реши сопствените проблеми. Бидејќи, онаму каде што стварноста е совладана, таму каде што таа е спозната и каде што постепено се освојува, таму и нема потреба да се посегнува по непознатото, несигурното и таинственото, по она што е повеќе предмет на верата отколку на знаењето. Сето ова уште повеќе го зацврстува убедувањето дека религијата и понатаму се задржува. Таа, старите облици на манифестирање навистина ги изгубила, но нејзината суштина останала.

Паралелно со овие феномени, кои без двоумење можеме да ги означиме како периферни знаци за упорното преживување на религијата, во Иран се јавува цело едно движење кое по својата масовност и силната верба во својата исправност напивно изнедадува. Се работи, всушност, за амбицијата во името на исламот да се преобрене постоечката општествена стварност и да се создаде една друга, суштински поинаква стварност од онаа за која современиот свет знае и која напивно би била во согласност со филозофијата на исламот. Дури се доаѓа и до такви термини, кои само до пред неколку децении би се чинеле сосема парадоксални, каков што е, на пример, изразот за исламски социјализам или, што е исто, за социјализмот изграден според принципите на исламот.

Овде, пред се, мислиме на она што се случува во некои земји од Африка (на пример, во Либијската џемахирија) и Азија. Масовноста на движењето во Иран и френетичниот напор да се исламизираат сите пори на општеството е само уште една потврда повеќе за упорноста на религијата и нејзината желба повторно да загосподари со светот. Тоа, наедно, сигурно е знак и за постоењето на одредени реални претпоставки кои и овозможуваат на религијата да постане таква масовна појава.

Од друга страна не само исламот, туку и христијанството, соочено со проблемите на современиот свет, но и со желбата да се задржат, ако тоа е возможно, некогаш стекнатите позиции, спремно е на промени. Кај него лесно е видлива желбата да се ревитализираат сопствените содржини и на тој начин да се привлечат што поголем број поклоници. Во обидот да се отвори кон новото христијанство, во последно време, ги прави првите чекори кон воспоставувањето на вистинскиот дијалог со марксизмот, кој би бил невозможен ако претходно не се направени некои битни измени во неговата догматика и во односот кон световните прашања. Во спремноста да се отиде по еден друг, битно поинаков пат, христијанството оди дотаму што е готово не само да го воспостави дијалогот со марксизмот, туку и се погласно ја најавува идејата за некаков христајнизиран марксизам и говори, колку и необично да звучи, за христијани марксисти. Навистина необично, но изгледа моќта на црквата да се трансформира е неограничена. Овој процес на отворање на христијанството кон општествените промени особено е карактеристичен за земјите од Јужна Америка.

Меѓутоа, раздвиженоста на црквата и нејзината спремност повторно да се вмеша во световните прашања не е "привилегија" само за Западниот, типично граѓански свет. Цели три и пол децении после победата на социјализмот религијата во Полска, се чини, ништо не изгубила од својата привлечна моќ и амбицијата да влијае врз општиот тек на настаните. Последните настани во оваа земја само го потврдуваат овој став.

Од друга страна, кога во нашата земја процесот на самоуправувањето ја остава третата деценија зад себе религијата, иако во голема мерка повлечена, знае од време на време да го најави своето присуство и да покаже, на свој специфичен начин, дека сеуште се нема предадено. И понатаму постојат и дејствуваат традиционалните верски заедници. Непоредно со нив е приметливо појавувањето и релативното ширење на нови верски заедници, секти.

Очигледниот прогрес на науката и техниката несомнено не доведоа до надминувањето на религијата на Запад. И покрај

очевидните промени доминацијата и репресивноста останала едни од значајките за Западниот свет. Човекот, вметнат во еден безочен и длабоко во себе подвоен свет, кој секој момент прети да се измолкне од неговата контрола, нужно мора, некаде длабоко во своето суштество, да го доживее чувството на осаменост и очаеност, на неодреден страв и потиснатост. Неможејќи да го постигне стварното решение, потиснатата душа својата издишка ќе ја најде во религијата. Постоенето на старите облици на отуѓеност, како и раѓањето на нови форми на отуѓеност, својствени за современата техничка цивилизација (отуѓеноста од техниката, природата, итн.), само ја зголемуваат привлечноста на религијата.

Од своја страна би било навистина нереално, ако не и наивно, постоењето на религијата, па дури и нејзиното повремено засилување кај нас, како и во другите социјалистички земји, да се објаснува единствено како израз од остатоците на старото кое на еден или друг начин успева и понатаму да се повлекува низ современоста. Корените, најчесто, не се така едноставни, како што, всушност, и самата религија не е така лесно разбирлива. Објаснувањето на постоењето на религијата во социјализмот преку надворешните влијанија, или, пак, со постоењето на старото во телото на новото е всушност најкомотно објаснување, кое, плашејќи се од продлабочена анализа, се движи по линијата на најмалиот отпор.

Сето ова укажува на едно: а имено, дека религијата, и покрај сите промени не мисли така едноставно да се повлече. Занемарувањето на овој факт би можело да биде фатално, не само за општествената наука, туку и за самата стварност. Особено ако се знае (а за жал честопати тоа се повторувало низ историјата) дека религијата е неограничена во својата глад да завладее со човекот и неговиот свет. Последниците, во овој случај, можат да бидат поразни. Дотолку повеќе општествената наука, како во сопственото име, така и во името на самото општество, е должна да трага по корените и функциите на религијата.

Меѓутоа, кризата на современиот свет не го нагласува само постоењето на религијата или нејзиното повторно будење. Сведоци сме дека денешниот свет, наоѓајќи се пред дилемата како да продолжи понатаму, си го поставува суштинското прашање каков морал да одбере. Кризата на стариот граѓански свет наедно претставува криза и на старите, традиционално граѓанските морални норми. Се чини дека новиот свет, кој постепено, но сигурно се најавува, бара суштински поинаков морал. Затоа увидот во моралните дилеми на современиот свет, значи увид и во вистинските дилеми на сегашнинава. Да се истражува постоечкиот свет значи да се трага и по неговите морални дилеми, по новите етички модели што се нудат или кои веќе самите се најавуваат.

Социјализмот, како општество кое се раѓа од самата историја и самиот ќе биде, на својот почеток, обременет со остатоците на претходниот буржуаски свет. Нивното разграничување – разграничувањето на социјалистичкиот морал од оној на буржуазијата – е нужно. Уште повеќе: ако социјализмот е првото општество кое ќе се изградува со највисока степен на свесност, дотолку повеќе се налага потребата од истражувањето на вредносните системи на претходното и на она што започнува да се изградува. При тоа, јасно е, без познавањето на моралот воопшто, без прецизниот увид во она според што моралот е она што е, како и без познавањето на неговите основи, не ќе може да се оствари ни анализата на еден конкретен облик на моралот.

Истовремено видлива е една паралела, која само на момент може да се причини како обична случајност, но која, веруваме, не е само гола констатација: кризата на религијата напредо е следена со кризата на моралот – или, кризата на моралот е пропратена со религиозни лутања. Значи ли тоа дека тие се наоѓаат во извесен каузален однос? Или, пак, израз се на една многу подлабока криза? Ако е така, тогаш која е стварноста чија криза директно се рефлектира врз религијата и моралот?

Веднаш, уште на самиот почеток, може да се даде една начелна забелешка. И религијата и моралот се општествени појави. Тоа значи дека вистинскиот одговор на поставените прашања

ќе мора да се побара онаму од каде што започнува нивниот стварен живот, - во самото општество. Поточно, во темелните односи на општеството, а нив, од своја страна, ги чини економската структура врз која се издига целата општествена зграда.¹⁾

Но, застанувањето само при овој став, без да се направи понатаму макар и уште еден чекор, не значи ли преголема симплификација на проблемите? Не ли е тоа знак дека, средувајќи ги сите општествени појави (вклучувајќи ги овде, се разбира, и религијата и моралот) на еден заеднички именител, се избришале границите помеѓу конкретните општествени појави и дека разликата помеѓу нив е повеќе разлика во одреден степен, но не и во нивната содржина? Не значи ли дека ова е изедначување на она што според својата природа е неизедначиво?

Кажувајќи дека општествените појави и процеси својот корен, својата најдлабока основа ја наоѓаат во економската структура на општеството, ние кажуваме само една општа вистина за нив, едно начело и раководство во истражувањето, меѓутоа, тоа никако не е и потполната вистина за нив. Зошто, на крајот, секоја општествена појава е нешто специфично, нешто што не може докрај да се сведе на некои општи елементи, па затоа го бара почитувањето на сопствената индивидуалност, без која не ќе може да се оствари и нејзиното познавање.

Тргувајќи, значи, од овие две, во својата суштина, методолошки забелешки (упатства), мораме да признаеме, од една страна, дека секоја општествена појава има нешто во себе што е својствено и за сите останати општествени појави (инаку, според што тие би биле општествени појави, ако не токму по она што во себе содржат едно исто својство?) и, од друга страна, дека секоја од нив има свој, само на неа својствен живот и дека, токму поради тоа, помеѓу неа и останатите општествени појави се изградуваат посебни, специфични односи, една сложена мрежа на меѓусебно испреплетени влијанија, без чие познавање,

¹⁾ K.Marks: Prilog kritici političke ekonomije, В IGZ, Beograd, 1976, str.8

исто така, не би било можно и познавањето на нивната специфичност.

Помеѓу религијата и моралот, веќе рековме, постои извесен однос, кој ја покажува паралелноста на промените во нив. Тоа несомнено само ја потврдува претходната теза дека помеѓу општествените појави, па во тој склоп и помеѓу религијата и моралот, постои сложена мрежа на односи кои според бројот и својата сложеност можат да бидат речиси неограничени, бидејќи и самите појави во себе содржат неограничен број определби. Меѓутоа, јасно е дека секој од овие односи не ќе може засебно да биде разгледуван. Тоа е сосема разбирливо веќе и од самиот факт што ниедно истражување, сеедно на неговите амбиции, не може да биде сеопфатно. Ова значи дека и во нашиот труд, кој општо речено за свој предмет го зема разгледувањето на односот помеѓу религијата и моралот, ќе мораме да се задржиме врз анализата само на одредени аспекти од тој сложен однос, за кои сметаме, од една страна, дека се научно и практично интересни и во кои, од друга страна, наполно доаѓа до израз суштината на феномените чиј однос сакаме да го истражуваме. Токму затоа уште из самиот почеток потребно е да се конкретизира предметот на трудов за да се овозможи неговата реализација.

Она што ја претставува сржта на трудов и на кое практично ќе биде се подредено е: прво, појмовното определување и разграничување на религијата и моралот т.е. утврдувањето на она што ги чини нивните додирни точки, она во што тие, така да се рече, се сечат (поклопуваат), како и она според кое секоја од овие две појави е нешто специфично, своевидно, различно и несводливо на нешто друго и второ, откривањето на евентуалната причинско-последична поврзаност помеѓу религијата и моралот, односно истражувањето колку религијата може да биде истинската причина и основа на моралот или што е исто, колку моралот е одреден од религијата. Но, се разбира, и обратното - колку религијата е определена од моралот.

Тоа значи дека како непосреден предмет на трудов не е определувањето на самата суштина на религијата и моралот.

Или, подобро, предметот не е е д и н с т в е н о во тоа. Предметот на трудов не е, исто така, ни во докажувањето на присуството на одредена етика внатре, во религијата. Тоа не значи дека секоја религија не носи во себе одреден систем на вредности и норми кои за цел имаат да го определат човековото поведење. Напротив. Но, тоа може да биде предмет на едно друго истражување. Она што нас непосредно не интересира е да се утврди колку религијата претставува реална основа за моралот и колку моралот за религијата, или доколку темелот на моралот не е религијата (и обратното), да се укаже на нивниот стверен извор, како и утврдувањето на заедничкото во нив, но и на она што ја претставува нивната специфичност и кое не дозволува секој од овие два феномена да биде разложен на одредени општи елементи.

Вака определениот предмет на трудов јасно дека не претендира да ги утврди сите можни врски помеѓу една конкретна религија и еден одреден морален систем туку, напротив, стреми да утврди само одредени врски помеѓу религијата и моралот воопшто. Воедно, вака одредениот предмет на трудов несомнено наложува соодветен, примерен на неговата природа метод, кој на адекватен начин би ја изложил избраната содржина, односно кој налага свој начин на истражување и излагање на содржината.

Затоа, првиот чекор што во оваа смисла треба да се направи е прецизното дефинирање на религијата и моралот, бидејќи без познавањето на елементите чиј однос се истражува (во овој случај тоа се религијата и моралот) не може да се утврдат ни врските што се воспоставуваат помеѓу нив, а кон кои токму е насочен нашиот интерес. Одовде, уште на самиот почеток се наложува потребата да се утврдат дефинициите на религијата и моралот, како нужен услов за да започне и самото истражување. Меѓутоа, патот кон нивното дефинирање претставува извесен, претходно даден пресек на релевантните теории и определби за нив. Дури отпосле ќе може да се пристапи кон утврдувањето на нивните карактеристични дефиниции, односно кон објаснувањето на оне според што религијата е религија, а моралот

морал. Меѓутоа, без познавањето на причините кои довеле до нив, како и без увидот во нивната функција, карактеристичната дефиниција е недоволна за она што сакаме да го постигнеме. Затоа потребно е, покрај карактеристичната дефиниција, да се даде и генетичко-функционалната определба за секоја од овие појави одделно. Токму ова, од своја страна, ќе овозможи секоја од овие појави прецизно да ја одвоиме од на неа сличните појави. И дури тогаш, се чини, може да се пристапи кон непосредното утврдување на сличноста и разликата помеѓу религијата и моралот, т.е. кон нивното појмовно разграничување што од своја страна, го овозможува поцелосното изградување на претставата за нивниот меѓусебен однос.

Меѓутоа, продорот во суштината на религијата и моралот и особено во природата на нивниот меѓусебен однос со ова ни оддалеку не е завршен. Познанието на нивната функција и основа, исто така, не е сеуште довршено. Претпоставките се дадени, но дефинитивната цел сепак не е достигната. Тоа ќе биде овозможено само со постепено напредување кон неа. Затоа, потребно е навраќање кон оној период од човековата историја во кој сеуште не е остварено izdelувањето на религијата и моралот од нивните праоблици, период во кој сеуште не се јасно издиференцирани разните сфери од општествениот живот и во кој општествените феномени сеуште постојат во една синкретична форма. На тој начин ќе биде овозможено да присуствуваме на раѓањето на религијата и моралот од првобитниот општествен синкретизам, а со тоа е обезбеден и поцелосниот увид во нивното потекло и функција. Тоа ќе биде, наедно, уште еден чекор во откривањето на суштината на она што го означивме како наш предмет.

Дури сега, се чини, е дадена основата да се пристапи кон она што го означивме како еден од главните аспекти на односот што го истражуваме: истражувањето на поврзаноста помеѓу религијата и моралот, односно утврдувањето на евентуалната причинско-последична поврзаност помеѓу нив.

И уште нешто: рековме дека непосреден предмет на нашиот труд не ќе биде истражувањето на одредени аспекти на од-

носот помеѓу една конкретна религија и еден конкретен морал, туку напротив, помеѓу религијата и моралот в о о п ш т о. Меѓутоа, сепак, не ќе можеме а да не се задржиме врз одредени конкретни облици на религијата и моралот. Бидејќи, колку и да е општо нивото на разгледуваниот однос не може кои нив да се пристапува како кон празни форми кои можат да се исполнат со било каква содржина. Затоа, секогаш кога ќе се јави потребата општите ставови за религијата и моралот, како и за нивниот меѓусебен однос, да се потврдат ќе мораме да се повикаме на одредени конкретни облици на религијата и моралот. Тоа ќе бидат, пред се, христијанството и неговата етика, бидејќи токму христијанството е онаа религија која оставила најдлабоки траги во Европската култура. Се чини дека со прага може да се забележи дека судбината на Западниот свет долго време била поврзана со судбината на христијанството.

Прва глава

ОПРЕДЕЛБА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

Велат дека историјата е учителка на животот. Со ова, несомнено, можеме да се согласиме. Можеме, исто така, идејата да ја парафразираме, сообразувајќи ја со она што ни претстои: доброто дефинирање на поимите е мајката (условот) на секоја расправа која претендира на научност. Без него, уште би забележиле, нештата би можеле да се промашат.

Историјата на науката и филозофијата речиси е бескрајно поле на кое постојано се потврдува дека многу нешта би се решиле, многу проблеми и недоразбирања би се одбегнале, а полемиките намалиле, доколку се знаело за што точно се зборува, расправа, одлучува; што значи, доколку работите за кои се расправало биле точно определувани. Тоа, за жал, ретко се случувало, но затоа пак промашувањата не биле ретки. Оттука, она што уште на самиот почеток треба да се направи е точното, прецизното дефинирање на клучните поими (категории) за кои се расправа.

Меѓутоа, често може да ^{се} сретне мислењето дека толку не е битно како ќе се дефинира една појава, процес или ствар. Многу поважно е, според нив, како ќе се интерпретира (објаснува) она што веќе се дефинирало "вака" или "онака". Меѓутоа, се заборава дека дефинирањето не е просто именување. Именувањето, навистина, може да биде арбитарно, па во таа смисла да се смета за конвенција, слободен договор помеѓу луѓето и сл. Меѓутоа, дефиницијата не е конвенција, таа никако не е само помошно средство кое би требало да ја олесни комуникацијата помеѓу

луѓето. Дефиницијата треба да ја определи (зафати) содржината на она што се именува, сеедно, при тоа, како се именувало. Затоа дефинирањето не може да се сведе само на голо именување, бидејќи дефиницијата секогаш во себе содржи – се разбира во зависност од нејзиниот вид – одредена вистинитосна вредност, нешто што ја изразува суштината на нејзиниот предмет.

Според тоа, на дефинирањето на религијата и моралот мораме да му посветиме должно внимание. Се разбира дека дефинициите што ќе ги дадеме на почетокот ќе бидат повеќе прелиминарни определби на религијата и моралот, но несомнено дека ќе овозможат, од своја страна, да се утврди сличноста и разликата помеѓу религијата и моралот, а со тоа ќе се оствари и поцелосниот увид во нивната природа. На тој начин определувајќи ги прелиминарно религијата и моралот ги создаваме условите со чија помош ќе се утврди нивната сличност и разлика; но, исто така, утврдувајќи ја сличноста и разликата помеѓу религијата и моралот дефинициите, што на почетокот беа дадени, постепено се доизградуваат, а претставата за овие појави се збогатува.

Меѓутоа, покасно и самото истражување не води кон нивното поцелосно дефинирање. Тоа е, на крајот, и сосема нормално: дефинирањето е потребно за да се започне било какво истражување; истражувањето не води кон целосното дефинирање на истражуваните појави.

А. РЕЛИГИЈАТА

а) Кон дефиницијата на религијата

Еден човек, прашан дали верува во духови, спремно одговорил: Не! Но, сепак, веднаш додал дека од нив се плаши. Ова може да звучи како добра анегдота, згодна шега, израз на луциден дух итн.

Меѓутоа, се чини дека воопшто не е битно дали ова е автентичен настан или само интелегентно срочена конструкција.

Значајно е дека погодува една ситуација, или, ако сакате, една состојба на духот на современиот човек. Тој, имено, не верува во духови и демони, во натприродното, во она што многупати се означува како темна страна на човековата фантазија. Тој во нив не верува, но од нив, несомнено, се плаши. Каква е, тогаш, разликата помеѓу оној кој верува во духови и оној кој од нив само се плаши? Зарем стравот не е практично признавање на она што свесно и теоретски не се признава? Та илустрација се од нешто јас го издигам на степен на несомнена егзистенција, му ја признавам моќта да влијае врз мене и покрај упорното одбивање да го прифатам неговото постоење.

На тој начин не доаѓаме само до проблемот за разликата помеѓу верникот и атеистот, туку и до суштинското прашање: што е, всушност, самата религија? Меѓутоа, одговорот ни оддалеку не е така едноставен. Мноштвото определби и пристапи кон религијата го отежнуваат изборот на првата, историски дефиниција која на потполно адекватен начин би ја објаснила нејзината суштина, а при тоа неправедно да не ги занемарат останатите можни пристапи кон неа.

Затоа, сосема со право забележува Џејмс Фрејзер дека "ни за еден друг предмет на светот мислењата толку не се разликуваат како за природата на религијата, и затоа е очигледно дека е невозможно да се даде дефиницијата за неа која сите би ги задоволила".¹⁾

Затоа, она што на овој план човекот истражувач може да направи тоа е, смета Фрејзер, "прво, јасно да изрази што подразбира под религија, а потоа овој збор доследно да го спроведе во таа смисла низ целото дело".²⁾

Се чини дека е најприродно во дефинирањето на религијата да се започне со нејзината етимолошка анализа, т.е. да се утврди буквалното значење на самиот збор религија. Меѓутоа

1) Џејмс Д. Фрејзер: Златна грана I, BIGZ, Београд, 1977, стр.62

2) исто, стр.62-64

и овде, каде што би требало да се очекува општа согласност, ситуацијата не е битно различна - мислењата ни оддалеку не се идентични.

Најчесто коренот на терминот религија го имаат во латинскиот збор, *religio*, што би значело "п о б о ж н о с т, п о ч и т у в а њ е н а б о г о в и т е". Енгелс во "Лудвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија" вели дека религијата "доаѓа од зборот *religare* и првобитно значи в р с к а"¹⁾. Меѓутоа, Саломон Ренак се спротивставува латинскиот збор *religio* да се изведува од *religare*, односно од глаголот "врзување"²⁾. Позгодно е, смета Ренак, зборот *religio* да се доведе во врска со глаголот *religare*, кој значи "будна брига", грижа за нешто или некого и сл.³⁾ Макс Вебер смета дека религијата, особено Римската религија, секогаш "останала *religio* - без оглед на тоа дели овој збор етимолошки води потекло од *religare* или *religare*"⁴⁾, што значи дека секогаш претставува некаква врска.

Не навлегувајќи во вистинскиот корен на зборот религија, сметаме дека е поприродно неговата основа да се земе во облик на именка (како што беше случај, на пример, кај Енгелс или Вебер), а не како глагол, дејност, или одреден облик на практика.

На тој начин, религијата се сведува на одредена в р с к а или о д н о с. Меѓутоа, секој однос е однос бидејќи во себе вклучува барем два елемента. Тоа значи дека и религијата сватена како однос вклучува во себе (или го претпоставува постоењето) барем на два елемента: она што се однесува, значи р е л и г и о з н и о т с у б ј е к т и она кон што субјектот се однесува, предметот на самата врска, т.е. р е л и г и о з н и о т о б ј е к т.

1) Во K.Marx ; F.Engels : Izabrana djela, Tom II, Kultura , Zagreb, 1950, str.352 (подв.Љ.Ц) Меѓутоа, Енгелс не се согласува со чисто етимолошкото толкување на религијата. Тој смета дека на зборовите треба да им се признае она значење што тие стварно го имаат во даден историски момент.

2) Salomon Renak: Orfeus I, Svjetlost, Sarajev, 1964, str.22

3) исто, стр.22

4) Макс Вебер: Привреда и друштво I, Просвета, Београд, 1976,

Во одредувањето на религиозниот субјект не постојат посериозни тешкотии. Човекот (верникот) е субјектот на религијата, на тој специфичен однос. Меѓутоа, вистинскиот проблем се јавува оној момент кога треба да се одреди објектот (предметот) на религијата, бидејќи човекот во стварноста воспоставува речиси бесконечно многу односи: го имаме неговиот однос кон другото човечко суштество, кон државата, општеството, партијата, кон природата, кон самиот себе итн. Па, сепак, секој од овие односи, не може да се означи како религија. Според тоа, нужно мора да се одреди објектот (предметот) на религиозното искуство, за да може да се определи (дефинира) и самата религија. Дури повеќе, одредувањето на предметот на религијата, е воедно и нејзино дефинирање. Затоа, знаењето на нејзиниот предмет е еднакво на значењето на самата религија. Оттука, како централен проблем на почетокот од нашиов труд се поставува токму определувањето на предметот на религијата.

Во досегашната теорија за религијата се издиференцирани, во основа, четири становишта за нејзиниот предмет. Според првото, и воедно најраспространето мислење, предметот на религијата е бог. Второто становиште предметот на религијата го наоѓа во постоењето на одредени нематеријални, духовни суштества. За трети, пак, природата и тоа дивинизираната, персонафицираната природа, е вистинскиот предмет на религијата. За четврти, религијата се потпира врз разликувањето на свети (сакрални) и световни (профани) ствари. И, на крајот, како доста необично становиште за предметот на религијата, што значи и за самата суштина на религијата, е она според кое човекот е правиот предмет на религиозното верување. Зошто, во бог не е изразено ништо друго освен самата човекова природа која се доживува како нешто друго од она што таа стварно е.

Рековме дека најчесто како предмет на религијата се зема Бог. Според тоа религијата би била однос помеѓу човекот и бог. Бог е центарот, предметот, суштината на религијата. Тој е почетокот и крајот на секоја религија и на секое религиозно искуство.

Религијата е вера во Бога, сметаат авторите на "Новиот катехизам": "Верувањето дека едно од божествата е над останатите, не е секогаш сосема јасно, но тоа може да се открие и кај најпримитивните култури. Нема степен на културата и нема дел на светот каде тоа верување не се пристојува" ¹⁾.

Лудвиг Фоербах поимот на религијата непосредно го поврзува со идејата за бог, бидејќи "бог, како што е речено, е име со кое воопшто се обележува предметот на религијата" ²⁾. Меѓутоа, во предметот на религијата, во самиот Бог "не се изразува ништо друго освен суштината на самиот човек, односно: човекот бог не е ништо друго освен обоготворена суштина на човекот" ³⁾. А тоа значи, тврди Фоербах во "Суштината на христијанството", дека религијата е само "однос на човекот кон себе си..... кон својата суштина..... како кон друга суштина. Суштината на бог..... е суштината на човекот, ослободена од ограниченостите на стварниот, телесен човек" ⁴⁾. Затоа за Фоербах тајната на религијата не е ништо друго освен тајна на човекот: а тоа значи дека "т е о л о г и ј а т а е а н т р о п о л о г и ј а, т.е. во објектот на религијата.... не се изразува ништо друго освен суштина на самиот човек" ⁵⁾

Меѓутоа Фоербах, критикувајќи ја религијата, на местото на старата религија, која ја воспоставуваше врската помеѓу човекот и бог, го бара раѓањето на една нова, темелно поинаква религија во која треба да се оствари најприродниот

1) "Novi Katehizam", Stvarnost, Zagreb, 1970, str.34
Воедно паѓа и нешто друго во очи: религијата не го претпоставува само постоењето на Бога, тaa е воедно својствена за секоја култура и за секоја епоха, што значи се воведува идејата за човекот како homo religiozus, а со тоа и вечноста и нужноста на религијата.

2) L. Foerbach: Predavanja o suštini religije, RIGZ, Beograd, 1974, str.21

3) исто, стр.18

4) Л.Фoербах: Избрани произведения, Том втори, Софија, 1966, стр.43

5) L. Foerbach: Predavanja o suštini religije, str.18

однос помеѓу човекот и другото човечко суштество. Во оваа точка наполно доаѓа до израз едностраноста на Фоербаховата критика на религијата: борејќи се против неа тој се обидува повторно да ја воведи во човечкиот живот. Меѓутоа, она што ја чини битната ознака на целата негова концепција за религијата и кое сèуште не го изгубило своето значење, е идејата дека религиозниот живот е само една отуѓена сфера на човековото постоење.

Концепцијата според која единствениот и правиот предмет на религијата е божјето суштество несомнено има осетливи, ранливи точки. Познатиот социолог Емил Диркем смета дека "постојат големи религии во кои идејата за бог и за духовите е отсутна..... Тоа е случајот со будизмот" ¹⁾. Диркем, воедно, се повикува на трудовите на Burnouf, за кого будизмот "се поставува, наспроти на браманизмот како морал без бог и како атеизам без Природа" ²⁾. Меѓутоа според Енгелс, напротив, секоја религија нужно го претпоставува постоењето на Бог, бидејќи ако "религијата може да постои без својот бог, тогаш може и алхемијата без својот камен на мудроста" ³⁾. Исто така, и францускиот марксист Шарл Еншелен во делото "Изворите на религијата" инсистира токму врз спротивното. Ставот на Диркем, на Олденберг, Барт итн., според кои Буда не може да се одреди како Бог (бидејќи нема моќ да влијае врз човечкиот живот), Еншелен го отфрла, тврдејќи дека легендата за Буда е толку полна со чуда што "многу будисти.... веруваат дека Бог и демоните интервенираат во нашиот живот" ⁴⁾.

1) Emil Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses universitaires de France, Paris, 1968, str.41

2) Burnouf: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, стр.464. Цитирано според Диркем, стр.41. На слично становиште се Барт и Олденберг.

3) Енгелс, цит.дело, стр.352

4) Charles Hainchelin: Les origines de la religion, Editions sociales, Paris, 1955, str.47

Според тоа, интервенцијата на вишите суштества во будизмот, смета Еншелен, практично е призната.

Во секој случај теоријата според која предмет на религијата е бог без сомнение укажува на една доминантна состојба во современите религии и во таа смисла има своја реална основа. Меѓутоа, од друга страна, приговорите што и се укажуваат не заслужуваат непромислено отфрлање. Напротив! Аргументите и на едната и на другата страна бараат добро одмерување.

Наспроти Фосербаховата концепција, која практично како предмет на религијата го одреди човекот, стои стеновиштето според кое најдлабоката содржина на религијата е природата. Религиозните претстави се само идеализации на природните феномени. Затоа целиот овој правец се означува како *н а т у р а л и с т и ч к и*. Типичен претставник на натурализмот е англискиот теоретичар од германско потекло Макс Милер. Тој е значаен по две нешта: прво, што правиот и единствен предмет на религиозното доживување го наоѓа во природните сили и појави (пред се, тоа е сонцето) ¹⁾ и второ, што преку анализата на јазикот се обидува да продре до суштината на религијата и, особено, во природата на митот. Несовршеноста и повеќесмисленоста на јазикот, смета Милер, е патот кој понекогаш води кон религијата. ²⁾

Религијата за Милер е "способност на духот која..... независно од чувствата и разумот му дава на човекот способност да ја досегне бесконечноста" ³⁾. Таа е, значи, обид на човекот да ја досегне бесконечноста, напор да биде близок со природата, желба да ја свети природата или себе си да се види како дел од неа, од бесконечното итн.

1) Меѓутоа, Еншелен смета дека истата идеја потекнува уште од филозофијата на античкиот свет. Цит.дело стр.90.

2) "Јазикот не е само школа на мудроста, туку и школа на лудоста.. Митологијата така ни се прикажува како патолошка... болест која започнува на полето на јазикот..." E.Kassirer: *Mit e dr'avi, Nolit, Beograd, 1970, стр.50*

3) M. Müller: *Introductions à la science des religions, стр.17, Според Heinichelin, цит.дело стр.91*

Меѓутоа, оваа концепција, која неприкидно инсистира врз човековата спремност да и се воодушевува на бесконечната моќ на природата, останува немоќна пред едноставното прашање зошто човекот би ги обожавал и оние природни предмети, какви што се месечината или звездите, обичниот поток итн., кои немаат за него никакво практично значење или чија моќ не е така силно развиена за да може да предизвика толку интензивно чувство на зависност и воодушевеност какво е религиозното.

Одговорот, понекогаш, се наоѓа во желбата на човекот да се поистовети со Природата, Космосот, со Неизмерното кое го опкружува и кое секогаш се јавува како нешто различно од него. Меѓутоа, идентификацијата на човекот со природата, губењето на јасната разлика помеѓу Јас и Она (различното од мене) за Фројд е својствена за инфантилниот менталитет (на почетокот кај детето, на пример, не постои прецизна претстава за разликата помеѓу него и светот), или за психологијата на невротичарот, кој создава еден, само нему својствен свет во кој ги проецира своите нереални желби и болни мисли. Во оваа смисла, нагласува Фројд, како "л у д и л о н а м а с и - т е мораме да ја наречеме и човечката религија" (подв. Љ.Ц.) ¹⁾

Познатиот антрополог и теоретичар на религијата Едвард Тајлор смета дека како минимална дефиниција на религијата може да се земе "верувањето во духовни суштества" ²⁾. Одовде неговата теорија за религијата се означува како а н и м и с т и ч к а. Анимизмот не е само посебен облик на религијата, смета Тајлор, туку тој ја чини самата суштина на религијата ³⁾. Затоа со право Ернст Касирер заклучува дека кај Тајлор анимизмот "беше прогласен за основа на филозофијата на религијата, почнувајќи од филозофот дивјак, па до цивилизираниот човек" ⁴⁾

1) S. Freud: Iz kulture i umetnosti, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 283

2) Види кај Salomon Renak: Orfeus I, str. 23 Исто и кај E. O. Шемс: Упоредна религија, Матица српска, Нови Сад, 1978, стр. 34

3) Според E. O. Шемс, цит. дело, стр. 33

4) Ernst Cassirer: Mit o dušavi, str. 44

Верувањето во духовни суштества, кои се независни од телото и кои го исполнуваат целиот свет, Тајлор го објаснува како резултат од погрешното толкување на сонштата, калуцијациите, каталептичните состојби итн., во кои првобитниот човек повремено запаѓал и кои кај него постепено го создавале верувањето за одвоеноста на телото од духот.

Меѓутоа, познатиот француски историчар на религијата Саломон Ренак не прифаќа ни едно од овие становишта. Тоа не значи дека како елементи на религијата не ги признава верувањата во постоењето на Бога, во таинствените, нетприродни сили и суштества. Идејата на Ренак е да покаже дека овие елементи можат да послужат само како одредби на посебните, конкретните религии, меѓутоа не и на религијата воопште.

Затоа религијата Ренак ја дефинира како: "Збир на скрупули кои создаваат препрека на слободниот развој на нашите способности" ¹⁾. Во дефиницијата, по наше мислење, Ренак инсистира на два значајна момента: а) дека религијата е поврзана со постоењето на одредени скрупули (забрани) и б) дека религијата предизвикува потиснување и ограничување на одредени способности кај човекот ²⁾. Тоа значи дека според Ренак религијата, од една страна, го претпоставува постоењето на одреден систем на скрупули, забрани, што значи дека во извесна смисла е поврзана со м о р а л о т и, од друга, дека доведува до потиснување, о г р а н и ч у в а њ е на с л о б о д а т а ³⁾ па, според тоа, таа има битно репресивен карактер.

1) С.Ренак, цит.дело, стр.24. Зборот "скрупула" Ренак го употребува во смисла на одредена забрана, дури и т а б у, т.с. за да го означи сето она што не смее да се употребува. Види ст.24.

2) Меѓутоа во дефиницијата не е прецизирано според што религиозните скрупули, кои го оневозможуваат слободниот развој на човечките способности, се разликуваат од на пр. моралните. Истовремено религијата колку што е препрека за развојот на одредени способности, исто толку претставува и п о т т и к за разгорување на мистичното во човекот, стравот, несигурноста итн.

3) Во овој момент значајно е да се потцрта токму овој факт за да се разбере оној дел од Првата глава, во кој ќе се говорат за функциите на религијата и моралот, како и за нивната сличност и разлика.

Според Вебер невозможно е да се продре до суштината на религијата (бидејќи таа е наполно специфично, па во таа смисла несводливо чувство), но затоа религиозната дејност (што значи нејзината појавна страна) може да се истражува)¹⁾.

Искуството покажува дека: "Исконскиот облик на дејствување кое е мотивирано со религиозни и магиски фактори е ориентирано кон **о в о ј с в е т**"²⁾. Тоа значи дека за Вебер и религиозното и обичното (секојдневното) однесување, во основа, пред себе имаат еден ист предмет. И двете, наедно, се строго прагматично (рационално) мотивирани. Разликата е во тоа што религиозното однесување непосредно ги опфаќа несекојдневните сили и предмети, бидејќи, "секој камен не може да се употреби како фетиш". Демокрационата линија помеѓу религиозната и секојдневната дејност Вебер ја наоѓа, значи, во разликувањето на необични, несекојдневни, и обични, секојдневни, предмети кон кои е насочена самата дејност.³⁾

Анимизмот е првиот религиозен облик, смета Вебер. Дури покасно, по пат на **а п с т р а к ц и ј а**, од претставата за духот се раѓа идејата за душата (која, според Вебер, сеуште не е суштество независно од телото), за демоните и на крајот доаѓа идејата за бог.⁴⁾

-
- 1) Свој Веберов став воопшто не изненадува, бидејќи на методолошки и чисто гносеолошки план е под директно влијание на неокантијанците (В. Дилтај, Х. Рикерт итн.), кои не веруваат во можноста да се спознае суштината на стварите.
 - 2) М. Вебер: Привреда и друштво I, стр. 339
 - 3) Несекојдневните ствари, кои се предмет на религиозното однесување, Вебер ги означува како **х а р и з м а**, (исто стр. 340)
 - 4) исто, стр. 341-342. За разликата помеѓу духот, душата и бог види, на пр. кај С. Ренак. Според него душата е духот на мртвите, а бог е врховен дух, дух над духовите. Ренак, цит. дело стр. 30.

Како резултат на овој процес на апстракција светот се подвојува на еден природен, што значи обостран и друг нат-природен (оностран) свет што не беше карактеристично за првобитната религија. На тој начин директниот, непосреден контакт помеѓу човекот и предметот на неговото верување е оневозможен. Од сега па натаму комуникацијата помеѓу нив е возможна единствено преку с и м б о л и кои имаат одредено з н а ч е - н њ е. ¹⁾

Денес во теориите за религијата силно е изразена концепцијата според која религијата се потпира врз разликувањето на с в е т и и п р о ѓ а н и страни. Овде спаѓаат и такви теоретичари на религијата какви што се Рудолф Ото, Емил Диркем или Мирча Елиаде. Кај нас на слична позиција е Сретен Маркиќ. Според нив правиот и вистински предмет во кој се изразува суштината на религијата е с в е т о т о.

Диркем смета дека наполно се неодржливи сите концепции според кои религиозниот феномен е поврзан со признавањето на надприродното или Бог ²⁾, како што се неодржливи и натуралистичката (М.Милер) или анимистичката (Е.Тајлор) теорија за религијата ³⁾. Имено "она што е карактеристика на религиозниот феномен е што секогаш се претпоставува двојна поделба на познатиот и спознатлив свет на два рода кои опфаќаат се што постои, но кои радикално се исклучуваат" ⁴⁾. Овие два, крајно различни рода, со кои е поврзано постоењето на религијата се "одредени со два различни термина, кои... ги изразуваат зборовите п р о ѓ а н о и с в е т о" ⁵⁾.

1) Вебер, цит.дело, стр.343-345

2) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, str.33-49

3) Критиката на натуралистичката теорија е изложена во истото дело стр.111-112. За анимизмот и неговата критика види на стр.67-100.

4) исто, стр.56

5) исто, стр.90.

Според Елиаде религијата "е секогаш истиот мистериозен чин: манифестација на нешто сосема друго, на некоја реалност која не припаѓа на нашиот свет" ¹⁾.

Поимот на светото нужно не го претпоставува постоењето на бојжето суштество или на духовите, бидејќи и "една карпа, дрво, извор, каменче.... може да биде свето" ²⁾. Значи стварите сами по себе не се свети, туку се само манифестации (хиерофанија, како што вели Елиаде) на светото, нешта во во кои тоа пребива. Меѓутоа, ако стварите не се идентични со светото, тогаш ^{што} е самото свето и каков е неговиот однос кон профаното?

И едното и другото, смета Диркем, "биле секогаш и насекаде сваќани од човечкиот дух како издвоени рода, како два света помеѓу кои нема ништо заедничко" ³⁾. За Елиаде светото, исто така, е напoлно различно од профаното ⁴⁾. Меѓутоа, ваквата определба на светото е премногу формалистичка: таа само на негативен начин кажува што е светото – а имено, дека ^е нешто напoлно различно од профаното. Меѓутоа, и од ваквата определба може да се извлече одреден заклучок. Ако светото и профаното се два напoлно различни света, тогаш директната комуникација помеѓу нив е невозможна. И токму затоа, религиозната дејност нужно во себе го вклучува моментот на симболизмот на кој со право укажуваше веќе Вебер, а воедно потсетува и на неговото разликување на секојдневни и несекојдневни ствари.

Диркем и Елиаде, сепак, не остануваат само при една ваква, крајно негативна определба на светот. Според Елиаде

1) Mirča Eliade: Sveto i profano, Znak kulture, Vrnjačka Banja, 1980, str.8

2) E. Durkheim, цит. дело, стр.51. Ова објаснува зошто, според Диркем, будизмот може да биде религија и покрај тоа што не ја признава божјата егзистенција, зошто "го дозволува постоењето на свети ствари". Во будизмот тоа се четирите висини. Исто стр.51.

3) Исто, стр.53.

4) M. Eliade, цит. дело стр.7.

светото поседува моќ, која нештета ги чини с т в а р н и ¹⁾. За Диркем исто така: тие за религиозниот човек имаат посебно место во општата хиерархија на стварите ²⁾. Моќта на светото, продолжува Диркем, е толку огромна што сосема го надминува човекот – застанат пред него тој се чувствува безначаен и потиснат. Светото, војдно, во однос на човекот има одредена коордетивна моќ, смета Диркем.

б) Дефиниција на религијата

На претходните страници се запознавме со некои позначајни теории за религијата. Секоја од нив, според наше мислење, успеваше во извесна смисла да се приближи до природата на религијата, но и секоја патеше од одредени недостатоци, па така само се потврди констатацијата со која почнавме: дека просторот на религиозниот феномен е огромен и дека, токму затоа, местото за различни дефиниции останува секогаш слободно. Она што, според наше мислење, доведуваше до различни определби на религијата, и кое го оневозможуваше постоењето на една општоприфатлива дефиниција, беше разликата во одредувањето на нејзиниот предмет.

Ситуацијата ни во марксизмот, се чини, не е битно различна. И овде постојат мноштво дефиниции. Во определувањето на религијата марксистички ориентираните автори најчесто се повикуваат на трудовите од Марксовата младост. Овде пред се се мисли на оние кои се настанати во периодот до 1845 година. Во нив Маркс не се бавел на систематски начин со религијата. Тие се повеќе патемни белешки што ги правел по различни поводи. Меѓутоа, во статиите "Кон еврејското право" и "Кон критиката на Хегеловата филозофија на правото" видлива е Марксо-

1) "Светото е, вели Елиаде, заситено со битност. Света сила, тоа наедно значи стварност, долговечност и ефикасност. Опозицијата свето-профано често се преведува како опозиција помеѓу с т в а р н о т о и н е с т в а р н о т о". Цит.дело.стр.8

2) Les formes élémentaires de la vie religieuse, str.51-52

вата заинтересираност за религиозниот феномен. Значајни се, исто така, и "Тезите за Фоербах" пишувани 1845 година.

Најчесто наведуваниот Марксов став за религијата е земен од статијата "Кон критиката на Хегеловата филозофија на правото". Тему Маркс нагласува дека: "Религијата е опиум за народот"¹⁾. Меѓутоа, овој став тешко може да се земе за нејазна дефиниција (како што многупати се прави), бидејќи не е исполнет еден од основните услови на правилното дефинирање. Во овој став е испуштено да се наведе специфичноста карактеристична на религијата. Имено, тврдејќи дека религијата е опиум за народот Маркс кажува едно својство кое колкушто е карактеристично за неа, толку е својствено и за идеологијата, која исто како и религијата – е еден вид опиум (или средство) за искривување на сликата за стварноста. Меѓутоа, во овој став е даден општиот оквир под кој религијата се подведува – таа е одредена свест која на искривен, лажен начин ја прикажува стварноста.

Определувајќи ја религијата како одредена свест Маркс во социологијата го отвора патот кон можноста да се разгледува како облик на општествената свест. Ова е доминантна црта во определувањето на религијата, како во нашата социолошка литература, така и во марксистичката литература воопшто.

За А.Фиаменго религијата е "облик на идејната надградба кој се издига над економската основа на општеството и над социјалната структура, одразувајќи ги и преработувајќи ги"²⁾. Религијата, додава Фиаменго, "го удвојува светот, творејќи покрај видливиот, материјален свет и друг мистичен невидлив свет"³⁾.

За францускиот марксист Шарл Еншелен религијата е дел од идеолошката суперструктура и може да се определи како "пар-

1) К.Маркс; Ф.Енгелс: Од раните трудови, Култура, Скопје, 1961, стр.100

2) А.Фиаменго: Основе опће социологије, Народне новине, Загреб, 1968, стр.314

3) Исто, стр.314

тикуларен, фантастичен и лажен одраз во општествената свост за односите на луѓето помеѓу нив и природата" ¹⁾.

Според Вуко Павиќевиќ религијата "може да се дефинира како вера во оностраниот свет, или како врска на човекот со оностраното суштество". При тоа додава дека религијата често се определува и како "верување во бог" ²⁾. Меѓутоа, војќо Диркем со право предупреди дека со религијата не мора секогаш да оди и претставата за божјето суштество.

Но, од друга страна, дефинирањето на религијата со помош на светото (Диркем, Елиаде итн.) е доста проблематично ³⁾.

Имено, постојат одредени појави кои во себе ги содржат сите елементи на светото (несекојдневност, необичност, моќ и способност кај човекот да предизвикаат чувство на почит, неизмерност итн.), а кои не можат да се одредат како религиозни. Тоа е случајот со херојското самоубиство. Со својата необичност и моќ, го остава без здив обичниот човек, му се наметнува и го пораѓа кај него чувството на стравопочитување, се доживува како дело чија вредност е немерлива итн. Но, овде навистина нема ништо што би можело да се означи како религија, освен некои надворешни белези.

Според тоа, предмет на религијата не може да биде светото, како што тоа не е ниту бог. Односно, тие можат да бидат предмет само на одредени, конкретни облици на религијата, меѓутоа, не и на религијата воопшто. Религијата, исто така, не може да се дефинира само како верување во духовни суштества. Она што, според наше мислење, го чини најдлабокот

1) Ch. Hainchelin: Les origines de la religion, str. 44

2) Vuko Pavičević: Sociologija religije, BICZ, Beograd, 1980, str. 11

3) На ова со право укажува и познатиот социолог на религијата Глен Вернон, потцртувајќи дека "светото" е премногу широк поим за да може да претставува нејзин дефинице. Види кај: Esad Ćimić: Drama ateizacije, Zavod za izdavanje udbenika, Sarajevo, 1974, str. 19

предмет на религијата (според што таа е она што е) е т р а н-
с ц е н д е н т н о т о. Затоа, религијата може да се опреде-
ли како духовен однос (врска) на човекот со она суштински раз-
лично од овостраното. Како секој човеков однос и религијата
е проследена со одредена свест, т.е. таа секогаш претставува
свесен однос. Но, бидејќи трансцендентното, според нејзината
е нешто недофатливо и непознатливо (нешто што само се насе-
тува, отколку што се знае), тогаш религијата не е знаење за
трансцендентното (макар што овој момент може да е вклучен во
неа), туку повеќе в е р а во него и во неговото постоење.
Затоа, религијата не е само врска меѓу човекот и трансценден-
тното. Таа е, истовремено, и в е р а во недофатливото, на-
полно различното од она нам познатото, искусственото. На тој
начин, религијата е вклучена и во сферата на човековиот е м о-
т и в е н живот.

Дефинирајќи ја религијата како свест и вера во кои се
воспоставува односот помеѓу човекот и трансцендентното, се пос-
тавува прашањето каква е, тогаш, разликата помеѓу неа и онаа
философија која го претпоставува, исто како религијата, дуализ-
мот на стварноста? Со други зборови тоа е прашањето за разли-
ката помеѓу религијата и одреден тип на философијата. Но, за
одредени автори тоа е прашање не за разликата помеѓу религи-
јата и одреден тип философија, туку помеѓу неа и философија-
та воопшто. Прашањето сигурно не е безначајно. Меѓутоа, за
жал, просторот што го имаме не ни го дозволува посебното разг-
ледување на односот религија-философија. Она што начелно може
да се каже е дека разликата помеѓу нив не е толку во нивниот
предмет (сеедно што таа и овде може да се бара), колку во на-
чинот на интерпретацијата на сопствениот предмет. Конатаму,
религијата – за разлика од философијата – е многу поемотивно
обоена. Таа во својот предмет пред се верува; философијата,
напротив, инсистира врз знаењето за сопствениот предмет, со-
сема сеедно дали е тоа знаење кое навистина соодветствува на
природата на предметот или се работи само за привидно знаење.
Религијата, пак, кога би била знаење за сопствениот предмет,

би прекинала да биде вера и би преминала во знаење ¹⁾.

Религијата ја определуваме како духовен однос (врска) помеѓу човекот и трансцендентното. Но, воено и како свест за тој однос. Секоја свест е практична свест, а тоа значи дека и религијата како одреден облик на свеста ја претпоставува практиката (дејноста) и тоа во двојна смисла: од една страна, религијата е израз на едно искуство, на одредена проклина-на дејност, од друга, таа речиси секогаш доведува до некаков чин. Дејноста во која се остварува религијата ќе ја означиме како религиозна дејност. Р е л и г и о з н а т а д е ј н о с т е, значи, онаа дејност во која е отелотворен религиозната свест.

Природата на религиозната дејност е напoлно одредена од природата на самата религија. Религијата ја определуваме како врска помеѓу човекот и трансцендентното. Тоа значи дека врската помеѓу човекот-верник и предметот на неговата вера (трансцендентното) е возможна само на посреден, симболичен начин. Затоа религиозната дејност (како и религијата воопшто) секогаш е проследена со одреден симболизам. Секој гест, секое движење, обред, предмет итн., има свое обично симболично значење ²⁾. Така, на пр. причестата во христијанството има многу подлабоко значење, отколку што е обичното јадење леб и пиене вино. Крстот, несомнено, не е само геометричка фигура. Ист е случајот со крштевањето, молитвата или обрезавањето во исламот. Несомнено се се тоа одредени религиозни симболи кои му ја овозможуваат "на човекот кој

1) Зборот вера не го употребуваме како синоним на зборот надеж. Надежта е многу подлабока, потемелна категорија на човековото постоење отколку што тоа може да биде верата.

2) Постои обимна литература во која се обработени на систематизиран начин религиозниот симболизам, обичаите, ритуалите итн. Во оваа прилика ќе укажеме на колективниот труд *Religiozni obredi, obiçaji i simboli*, Radnička štampa, Beograd, 1980

верува средбата со она што е боженствено (sacrum)"¹⁾. Религиозниот симбол не е ништо друго освен начин и средство да се контактира со трансцендентното. Неможноста да се воспостави непосреден контакт помеѓу верникот и предметот на почитта вера ја налага потребата од посредници (месии)²⁾.

Значи верникот, преку религиозната дејност, е повртен кон еден друг, суштински поинаков свет од светот во кој живи. Затоа религиозниот чин секогаш пред себе го има трансцендентното, оностранието.

Според тоа, природата на религиозната дејност е двојна: од една страна, секогаш се служи со одредени симболи, кои несомнено имаат стриктно определено значење и, од друга, наизмината цел е оностранието (трансцендентното).

Дури сега, се чини, може во потполност да се издвои религиозниот чин од чинот кој се доживува како свет, достоин за почит итн., но кој не мора да биде религиозно обврзан, каква што беше примерот со херојското самоубиство. Битната разлика помеѓу светото дело, кое не е религиозно, и религиозното е во нивната насоченост, во интенцијата што ја имаат пред себе. Првото сака да ја досегне совршеноста во рамките на оностраниот свет; другото, напротив, секогаш е насочено кон оностранието и исполнето, на свој начин, со презир кон стварниот, земни живот. Тие за свој предмет имаат два битно различни света и токму затоа претставуваат два суштински различни чина. Се разбира дека вака чистото разграничување помеѓу религиозниот и световниот чин (вклучувајќи и одреден тип на дела кои можат да го имаат атрибутот на свето) може да се изврши единствено во теоријата; во искуството, најчесто, во секое од нив се наоѓаат елементи и од другото. Молитвата колку што е унитарна

1) Јузеф Келер во "Religiozni obredi, običaji i simboli" str. 11

2) "Така во религиозната сфера Христос посредникот помеѓу Бога и човекот - голо средство на прометот помеѓу овие два нивоа станува нивно единство "Богочовек". К. Маркс: Основи на критиката на политичката економија (Во К. Маркс, Ф. Енгелс: Дела, Том 10, Превод, Белград, 1979, str. 107)

на кон она што се случува "онаму", зад овој свет, исто толку има за цел да го обезбеди безгрижниот и среќен живот во овој свет, т.е. има и еден сосема практичен мотив. Во оваа смисла с т р и к т н а г а граница помеѓу нив, многупати, е невозможна.

Меѓутоа, сеедно што религијата е најчесто проследена со одредени практични дејности (обреди, обичаи итн.) мора да се прави разлика помеѓу самата религија, определена како духовен однос и вера на човекот во оностраното и религиозната дејност (практика). Религијата, во чисто теоретска смисла, може да биде нешто што засекогаш останува скриено во духовниот живот на верникот. Меѓутоа, мора да се нагласи дека сепак најзначајниот критериум за нејзиното стварно постоење е религиозниот чин ¹⁾.

Врз основа на претходните страници, се чини, дека можеме да ги издвоиме суштинските својства (елементи) на религијата. Основниот елемент на секоја религија – она што ја чини нејзината специфичност – е верата во трансцендентното, што значи дека секоја религија го претпоставува дуализмот на стварноста. Друга битна одредница на религијата е симболизмот и нејзината упатеност кон оностраното. Религиозната дејност (практика) исто така е еден од нејзините елементи. Религијата, заинтересирана за оностраното, речиси по правило е проследена со отфрлање на овостраното и неговите вредности. Што значи дека религијата, спротивставувајќи им се на актуелните животни вредности, во себе носи еден друг, алтернативен етички систем. Постоењето на една етика внатре, во самата религија, е исто така нејзин елемент, кој нужно не произлегува од нејзината природа, но кој најчесто оди со неа. Што значи дека нормативизмот многупати е вклучен во религијата.

1) Н. Гертнер, на пример, смета дека религиозниот став се појавува единствено во општествената практика на поединецот и затоа за религиозноста може да се суди единствено според неа. Види кај Nevenka Gertner: *Moral i religija*, Mladost, Zagreb, 1957, str. 17. Џејн Е. Харисон исто така тврди дека: "Она што луѓето го чинат во врска со своите богови секогаш ќе биде патоказ, и тоа можеби најсигурен, за она што тие мислат". Цитирано според Karver: *Mit o drži* vi, str. 55

На крајот, најблиски ги пред себе основните елементи на религијата, би можеле да ја дадеме нејзината целосна дефиниција во која, колку што е можно повеќе, би биле опфатени најважните најосновни моменти. Така, религијата е вера и специфична духовна врска помеѓу човекот и трансцендентното (најчесто Бог), која се остварува на посреден и симболичен начин (преку одредени симболични обреди), проследена со длабокото чувство за сватоста на религиозниот предмет и минливоста и неизнакажоста на световниот живот. Меѓутоа, се разбира, дека и оваа дефиниција, како и секоја друга, неможе во потполност да го опфати сложениот религиозен феномен.

в) Основите и функцијата на религијата

Во претходниот оддел се обидовме да ја дадеме карактеристичната дефиниција на религијата, која во однос на останатите видови дефиниции го има тоа својство да го овозможи прецизното препознавање на истражуваната појава. Меѓутоа, препознавањето на една појава од другите слични на неа појави, не значи истовремено и знаење за нејзината најдлабока суштина. Без познавањето на корените (или основите), како и без знаењето на улогата (функцијата) што една појава ја има во општиот ред на нештата знаењето останува премногу плитко, повеќе информативно, отколку суштинско.

Затоа, се поставува потребата да се истражат основите врз кои религијата се издига. Познавањето, на корените на религијата, од своја страна, го олеснува разбирањето и на нејзината функција.

Меѓутоа, појавите во стварноста не се еднострано одредени ниту, пак, можат да се објаснат со помошта само на еден извор. Најчесто условите (или претпоставките) за постоењето на една појава се бројни и сложени, како што се комбинирани: нејзините односи и врски со останатите појави. Меѓутоа, по ова мноштво на фактори и претпоставки постои одредена хиерархија: некои се повеќе, а други помалку значајни. Токму затоа може и да се говори и за она што е во крајна дистанца од нив,

важно и според кое постанокот (а со тоа и функцијата) на истражуваната појава станува разбирлива. На наредните страници ќе се задржиме врз позначајните објаснувања за основните и функциите на религијата, оставајќи го за Третата глава проблемот за нејзината с т в а р н а, одлучувачка основа врз која се издига и на која, на крајот, се потпира.

Според одредени автори прашањето за основата (коренот) на религијата е прашање кое задира во најдлабоките димензии на човечкото суштество, бидејќи човекот, според самата своја природа, е homo religiosus, т.е. суштество кое секогаш и насекаде има потреба од религија.

Така, според Р.Н.Бела "ниту се менува религиозниот човек, ниту темелната религиозна структура на човечката ситуација, туку пред се се менува религијата како систем на симболи" ¹⁾

На позициите на концепцијата која коренот на религијата го наоѓа во самата структура на човечкото суштество, можат да се сретнат и такви автори какви што се А.Грили и М. Ананде. За христијанството религијата може да се разбере од темелната човечка потреба да најде цврст ориентир во однос на кого би можел да ја одреди смислата на своето и сепишното постоење. Значи, според оваа концепција постоењето на религијата е знак за нормалната, здрава состојба на човекот. Што значи: да бидеш нормално човечко суштество е исто што и да веруваш. Се разбира и обратното: да веруваш, значи да постоиш како човек. Меѓутоа, историското искуство го покажува токму противното: постојат голем број на општествени заедници за кои религијата останува наполно непозната. ²⁾

Наспроти на теоријата според која коренот на религијата е нормалната, здрава и со ништо неспоматена природа на чо-

1) Цитирано според: B.Vušković i S.Vrcan: Resneto katoličanstva Naše teme, Zagreb, 1980, str.190

2) За ова посебно ќе говориме во Втората глава во која ќе се обидеме да ја покажеме илuzијата на теоријата за homo religiosus-от

векот, стои Сигмунд Фројд. За него, веќе нагласивме, религијата е израз на невротичниот менталитет и може да се смета за своевидно лудило на масите. Во основата на религијата многу пати, нагласува Фројд, може да се открие едиповиот комплекс. Тоа е видно во тотемот и табуто и, особено, во монотеистичките религии во кои врховното суштество (богот) се идентификува со создателот, со таткото (бог-отец)¹⁾. Притоа, тематиката со која религијата се служи се состои "во сумануте изобразувања на сликата за реалниот свет", додава Фројд²⁾. Според него менталитетот на дивјакот е налик на невротичниот менталитет. Седе е, верува Фројд, одговорот за склоноста на цивилизираниот човек да и се предаде на религијата, на мистичните церемонии и претстави за стварноста во кои јасната разлика помеѓу него и стварноста се губи и во кои се се доживува мистично и необично, обвисено со нејасната претстава за разликата помеѓу субјективното и објективното. Меѓутоа, несомнено е дека религијата може да постои и без овие нагласено невротични и екстатични доживувања и дека, токму затоа, е доста проблематично психоаналитичкото објаснување за основите на религијата³⁾.

Но, од друга страна, Фројд отвора нова, дотогаш непозната можност во пристапот кон религијата. Таа за него не е само израз на ирационалното во човекот, на неговата немоќ и исплашеност пред неизмерноста на светот, космосот итн., туку коренот го има во искривената и извитоперена човекова психа. Таа е израз на *п о т и с и а т о т о* и болното во човекот, израз на одредена растроена психичка состојба.

1) Види ја особено интересната Фројдова студија: "Mojsije i monoteizam", Grafos, Beograd, 1979

2) S.Frojd: Iz kulture i umetnosti, str.237

3) Така на прим. Ш.Еншелен недостатокот на психоаналитичкиот пристап го наоѓа во тоа што општеството "го сведува на индивидуалното, индивидуалното на сексуалното", погледајќи дека трудот и општествениот живот го чинат човекот, а тоа значи и религијата, она што тие се. Ch.Hainchelin: Les origines de la religion, str.95

Меѓутоа, психологистичкиот пристап во објаснувањето на религијата е карактеристичен за голем број автори. Така, на пр. за Фридрих Шлаермахер, за Лудвиг Фоербах итн. религијата се потпира врз специфичното чувство на зависност кое несомнено постои кај верникот. "Кога ја набљудуваме религијата, вели Фоербах.... нема да најдеме ни една друга психолошка основа за објаснувањето на религијата која би одговарала и би била доволна освен чувството, односно свеста за зависноста"¹⁾ Чувството на страв, кое многумина го потцртуваат како основно на религијата (старите грци и римјаните, исто така и Р. Бенак)²⁾ за Фоербах е само посебен случај на основното чувство на зависност.

Како битен психолошки момент во објаснувањето на религијата честопати се наведува стравот од смртта. Последен безброј нешто кои човекот може да ги одбере или одбегне. Но во тоа мноштво на речиси неограничен избор, постои нешто што може да се одбере, но кое никako не може да се одбегне. Тоа е смртта, тој така извесен чин (или процес, сеедно) кој се ништи и со кого еднаш секое човечко суштество, сакало или не, ќе се соочи. И токму апсолутната извесност за сопствената конечност го гони човекот кон вратата во вечноста што се остварува онаму, зад овостраното. Тоа значи дека човекот во создавањето на трансцендентното се обидува да го најде мирот и сигурноста и за момент да ја заборава трагедијата на својата конечност. Религијата, значи, родена од стравот и несигурноста на човекот, треба да го пружи спокојот.

Ова е несомнено точно. Но, сепак, останува прашањето: од каде несигурноста на човекот и стравот од конечноста? Од каде човековата беспомоќност пред светот?

Одговорот, некои, го наоѓаат во н е з н а е њ е т о. Незнаењето е, сметаат, еднакво на помоќ; помоќта раѓа несигур-

1) L. Foerbach: Predavanja o suštini religije, str. 25

2) Предмет на најраните религиозни облици не се суштества обдадени со мудрост, добрина, милосрдие и сл. туку со н о ѓ, нагласува Бенак. Помоќта, пак, се обожува само тогаш кога не се поседува. Инаку, зошто човекот би го обожувал и она што веќе го има? Salomon Benak: Orfeus I, str. 39

ност. А, несигурноста доведува до религијата. Но, Диркем со право истакнува дека свеста за оностраното (трансцендентно-то) може да се јави само таму каде што веќе постои одредено знаење за природниот тек на стварите и процесите во светот. Значи религијата претпоставува одреден степен на знаење, и не може да биде израз на апсолутното незнаење. Религијата, н-то така, не се потпира единствено врз неразликувањето помеѓу Јас и Она, помеѓу човекот и природата, бидејќи во нејзината основа секогаш го сретнуваме **д у а л и з м о т**: тоа е дуализмот помеѓу овоностраното и оностраното, емпиријското и т-цендентно. Значи, религијата коренот го нема во човековото постојетуваше со стварноста, ниту само во незнаењето, **што** - да повториме - претставата за оностраното се раѓа само после еден долготраен процес на апстракција.

Па, сепак, тезата дека религијата извира од човековото незнаење неможе лесно да се заобиколи. Ниту, пак, наволно да се отфрли. Н.Гертнер смета дека религијата "потекнува оттаму што човекот уште не умее да објасни се што случува и гледа" ¹⁾.

Енгелс во "Лудвиг Фоербах и крајот на германската класична филозофија" е на слична позиција. Меѓутоа, огранич-носта на ова објаснување е видлива: не само затоа што рели-гијата, како што покажавме, претпоставува одредено знаење, ту-ку и затоа што човекот никогаш и никаде немал и ќе нема пот-полно знаење за светот, па сепак религијата не е од секогаш и за секогаш дадена на човекот.

Рековме дека Фројд религијата ја сметаше за свосвид-но лудило на масите, за израз на потиснатото во човекот. За С.Ренан религијата беше систем на забрана (скрупули), кои го ограничуваа слободниот развој на човекот.

Затоа, за мнозина религијата е само еден **м о д е л** на однесување, кој го одредува и несоочува човековиот живот,

1) Nevenka Gertner: Moral i religija, str.26

неговото поведение, системот на вредности итн. Верските организации, смета Б.Ф.Скинер, имаат амбиција "да го контролираат филмот, театарот и книгите, воведуваат закони во поглед на скромно облекување, забрана на алкохолни пијалоци и сл. Бидејќи овие мерки ја минимизираат можноста за грешно однесување".¹⁾ Крајната последица е воспоставување на с а м о т а н т р о л а т а, која е толку снажна што "верската совест, или суперетото, често говори со поснажен глас од стичката".²⁾ Функцијата на религијата е, значи, потиснување и контрола на човековата свест и поведение, ограничување на неговата слобода. За М.Елиаде религијата исто така е модел според кого човекот се сообразува. Канибализмот, суровите ритуали итн. во Елиаде не ги објаснува како израз на човековата слободна волја. Тие својот извор го имаат во митовите, во религијата, ните слики и претстави. Религијата е, всушност, само инструмент за човековото поведение.

Ленин смета дека религијата, црквата, како и сите верски организации служат "како органи на буржуазската реакција... за одбрана на експлоатацијата и замаглувањето на свеста на работничката класа"³⁾ и дека во оваа смисла треба да се разбере Марксовиот став за религијата како опиум за народот кој практично го чини каменот-аголиник на неговата теорија за религијата. Интерпретирајќи го на овој начин Марксовиот став Ленин отвора нова можност во толкувањето на функцијата на религијата. Религијата нема само репресивна, принудувачка и во таа смисла функција на контрола, туку таа е и суштински к л а с н о обоена. Религијата е вид средство со која помош владеачката класа (буржуазијата) манипулира со потчинетиот, експлоатирааниот. Оваа страна на религијата и на нејзината функција особено е значајна во видокругот на марксистичката концепција.

1) В.Ф.Скинер: Наука и лјудско понашање, Обод, Cetinje, 1966, str.411

2) Исто.стр.413. Свде Скинер на одреден начин ги доведува во сооднос религијата и моралот или, барем, религиозната свест со моралната.

3) В.И.Ленин: Одбрани дела, Том 5, Култура, Скопје, 1967, стр.466

Меѓутоа, мора да се забележи дека религијата е и еден вид транскласен феномен и дека, во оваа смисла, не може да се врзе само за една конкретна класа, а нејзината функција исму-чило да е во потиснувањето на потчинетите, како што сметале Ленин. Се чини дека Лениновата интерпретација на Марксовата теза за религијата како опиум за народот во овој случај е претмногу тврда. ¹⁾

Појавата и историјата на христијанството, на пример, не упатуваат на посреден начин кон заклучокот за класноста-та природа на религијата. На почетокот христијанството се јавува како религија на најеобесправениот слој во Римската им-перија, како религија на работ, на тоа потиснато и од јамат живот наполно исклучено суштество. Дури покосно, некогаш во првата половина од IV-от век на нашата ера, станува званична религија – што значи, религија на владеечката класа, која постепено, но сигурно, ги истиснува старите религиозни верувања и верувања. Според тоа христијанството во својата општост не може да се врзе исклучиво за оваа или онаа класа, туку зависи од актуелната и с т о р и с к а ситуација, како што и неговата функција не е секогаш едносмерна (или „снас“ или „утрстување“).

Појавувајќи се на почетокот како религија на робови-те христијанството, од една страна, претставува протест и несогласување со постоечката стварност, но од друга, служи како средства да се "заборави" состојбата недостојна за било кое човечко суштество.

Затоа, религијата, смета Маркс, е и з р а з на стварната беда на човекот. Но, наедно, тоа е и п р о т е с т против оваа беда, протест кој, меѓутоа, решението не го бара во стварниот, постоечки свет. Според тоа религијата, веќе и

1) Имено, овој Марксов став може да значи дека религијата е опиум: а) н а н а р о д о т, што значи средство со кое тој самиот се самозалажува и б) з а н а р о д о т, т.е. дека некој со неа (религијата) се служи за да ја "заспие" свеста на масите. Во првиот случај тоа е "дело" на самиот народ; во вториот "дело" кој некој друг го наменил за народот

...от смирена в. ...штима, вниманието е човешко ...
 ...неговите проклами, протести,
 ...свет на замислена ...
 ...значи, свет на лани ...
 ...да се свати значењето ...
 ...како опкум за народот ...
 ...болот кој се раѓа ...
 ...утоа, ова не значи ...
 ...на религијата е ...
 ...за владеацката класа ...
 ...атливе. Но, ова ...
 ...од нејзината ...
 ...чини суштината ...
 ...да и кое, наредно, ...
 ...социална опреченост, ...
 ...на потиснатото ...
 ...са дух на бездрини ... 1).

Това ... , како, според Маркс, религијата има бити
 компонаенторске ...
 та на религијата ...
 та потрбува од ...
 ваат, не ...
 на религијата ...
 стевува ...
 да го обе ...
 за месни ...
 напред ...
 на ...

... за ...
 ...
 ...
 ...
 ...

та љубов и незадоволената омраза" ¹⁾. Религијата, за Малиновски, исто како и за Маркс, има битно компензаторска функција.

За Макс Вебер чувството, од кое директно извире религијата е еден вид р а ц и о н а л и з а ц и ј а, напор да се о с м и с л и сопствениот живот и да се изрази бесориснувањето со она што е. Затоа, во религијата се содржани две жестоки и наполно амбивалентни чувства: чувството на љубов кон предметот на религиозното искуство, но и завист и мрзотата за освета. Моментот на ресентиментот во објаснувањето на религиозното чувство кај Вебер е исто така присутен како тој е карактеристичен и за Фридрих Нице – тој вечит незадоволеност од човекот, неговиот свет, од моралот, религијата. ²⁾

Определувајќи ја религијата како вера и свест за трансцендентното, подвлекоаме дека ³⁾ најчесто проследена е одредена дејност, која ја означивме како религиозна. Според Вебер религиозната дејност ги регулира односите помеѓу љубото, од една страна и надприродните сили (демоните, боговите итн.) од друга ³⁾. Функцијата, пак, на религиозната дејност е чисто прагматична (овострана), бидејќи пред себе го има овостраниот свет. Меѓутоа, мислиме дека, сепак, религиозната дејност – барем во својот чист вид како крајна цел го има оној другиот, т р а н с ц е д е н т н и к о т с в е т. Тој е нејзиниот вистински предмет. Ова директно произлегува од нашата дефиниција за религијата. Според тоа и функцијата на религиозната дејност не е така практична и овострана, како што сметаше Вебер (макар што овој момент не и е наполно туѓ), туку е, пред се, онострана: таа е подготвување, колку и да звучи необично, за животот кој доаѓа после смртниот живот. Затоа религијата и нејзината дејност значат откажување од светот, себекртвување и поклопување пред оностраното, кое со својата моќ и светост далеку го надминува човекот и неговиот

1) Бранислав Малиновски: Магија, наука и религија, Просвета, Београд, 1971, стр.84

2) V. Pavićević: Sociologija religije, BIGZ, Beograd, 1980, str.111

3) Макс Вебер: Привреда и друштво, Том I, стр.342

свет. Затоа, религијата не ги регулира, пред се, односите помеѓу луѓето (иако честопати служи за таа цел), туку односите помеѓу нив и оностраното.

Покажавме дека религијата не е последица од човековото незнаење (или, не единствено од него). Но, ако не е израз на човековата немоќ да продре во тајните на светот и природата, тогаш кои се нејзините причини? Израз на што е самата религија?

На стравот од смртта? На несигурноста и замисленоста од природата? Или, можеби, нејзината основа е во самата човекова природа? Природата на човекот, нагласивме, не може да биде основата на религијата, бидејќи религијата не е својствена за човекот од секогаш и за секогаш. Стравот од смртта, исто така, не може во потполност да ја објасни, бидејќи смртта е помалку страшна колку повеќе животот е исполнет со смисла, колку повеќе нешта човекот остава зад себе. Во тој случај не стравот од смртта, туку празниот, со ништо не исполнет живот, ја пораѓа од себе религијата. Затоа, религијата ги придружува осамениците, со дух и среќа лишени суштества. Гедната и скучна стварност, раѓајќи од себе беден и со дух лишен човек, ја раѓа религијата. Кон тоа, несомнено, не упати самниот Маркс. На тој начин религијата има јасно определена функција: треба да пружи упокој на неупокоениот, среќа на несреќниот, треба да го надомести она што во стварниот живот се изгубило, а толку жедно се посакувало. Тоа се постигнува со изградувањето на имажинативното. И токму тој имажинарен свет ја чини нејзината суштина. Воедно покрај оваа несомнено типично компензаторска функција религијата го има и тоа својство да се наметнува на човекот, да се јавува како еден од човекот изникнат но наспроти човекот застапат модел на однесување. Во оваа смисла религијата доведува до потиснување и оневозможување на човековата волја и неговата животна дејност. Религијата е, значи, само една од повеќето форми на човековото отуѓување. Оваа функција на религијата може да се разбере единствено доколку се земе во обзир нејзината класна основа која, се разби-

ра, не смее да се хипостазира во единствена и последна основа на религијата. ¹⁾

На крајот, во објаснувањето на религијата не смеат да се пренебрегнат одредени приолошки претпоставки кои директно извираат од темелната структура на човекот. Зетто, несомнено е дека феноменот на религијата оди само со човекот, па токму затоа она на кое Фоербах, на пример, постојано настапуваше во нејзиното објаснување (антрополошката структура на човекот), мора да се земе во предвид. Меѓутоа, приобјаснувањето на овој момент може да одведе кон своевиден антропологизам и психологизам кој се врз човекот сведува и кој се од човекот изведува.

г) Религијата, митот и магијата

Рековме дека до потполниот увид во суштината на испитуваната појава може да се дојде доколку се изврши и прецизна дистинкција помеѓу неа и другите слични на неа појави. Во овој случај тоа е разликата помеѓу религијата, од една страна, и митот и магијата, од друга, бидејќи честопати помеѓу нив не се прави јасна, реско изразена разлика. Од своја страна, овие три појави ретко кога се јавуваат во својот чист вид, па дотолку повеќе се наметнува потребата од нивното прецизно разграничување. Сето ова е потребно за да се приближиме, што е можно повеќе, до поимот за "чистата религија" (се разбира доколку е тоа воопшто возможно); за да можеме и попластично да го утврдиме взаемниот однос помеѓу неа (религијата) и моралот.

1) Типичен пример за еден ваков крајно упростен пристап кон основите на религијата е Амборцио Довини (види ја неговата книга "Pregled povijesti religije", Zagreb, 1964, особено стр.27-30). Се чини дека Сергеј Токарјев со прво ја потцртува опасноста од ваквиот пренагласено класичен пристап во разгледувањето на религијата, кој понекогаш преминува во маниризам кај одредени марксистички автори. S. Tokarjev: Rani oblici religije i njihov razvoj, Svjetlost, Sarajevo, 1978, str.17

Религијата и митот. Религијата ја дефинираме како одредена врска (или однос) на човекот со оностраното. Митот, се чини, е повеќе сказна за она што некогаш било, за необичните и возбудливи настани што се случиле во едно друго различно од нам познатото време, или како што Елиаде вели: *in illo tempore*.¹⁾ Говорејќи за она што некогаш било митот е всушност **с к а з н а** з а **П о ч е т о к о т**, сказна во која се верува како што се верува и во она што религијата го кажува, но за разлика од неа – која речиси по правико доведува до одредена религиозна практика – митот останува при самиот себе, се доживува како сказна и одредено толкување кое не мора да обврзува на нешто итн.²⁾

Во митот, како и во религијата, се говори за свети и необични ствари, за луѓе Мегантропи³⁾, за односите на љубов, омраза, osveta итн. помеѓу нив, боговите и полубоговите. Во митот се е можно и подложно на изненадувачки метаморфози: митските јунаци "се шетаат од земјата на небото"⁴⁾, боговите и полубоговите се симнуваат од небеските висини, доаѓаат на земјата, контактираат со обичните луѓе, водат со нив љубов (на пр. познатиот мит за Леда и Зевс) итн.

Бидејќи во митот се е така необично и флуидно Касирер истакнува дека тој има две лица и дека претставува свој на емотивното и рационалното⁵⁾. Митското кажување не е кажување кое сака само да протолкува, да пружи одредено објаснување и сл. туку кај човекот предизвикува длабоко емотивно доживување кое, како и религиозното, наполно го исполнува чове-

1) "Митот е, значи, сказна за она што се случило сказна за она што боговите или боженствените суштества направиле на почетокот на Времето". M. Eliade: *Sveto i profano*, Zvezak kulture, Vrnjačka Banja, 1980, str.42

2) Мислиме дека со право американката Дејн Е. Харисон истражува врз проучувањето на овие ритуали со кои грчката митологија некогаш била проследена, а на кои не им се посветува потребното внимание. Види кај E. Cassirer: *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972, str.55

3) Гаразот е на Ремон Рије

4) Ремон Рије: *Животиња, човек, симболичка функција*, Матица српска, Нови Сад, 1966, стр.187

5) E. Cassirer: *Čelad o čovjeku*, Naprijed, Zagreb, 1978, str.105

кот. Затоа митскиот човек, "на природата не гледа ни како теоретичар, ни како практичар, туку како оној кој е очувствителна со неа" ¹⁾.

Во митот, рековме, се е флуидно и необично: времето не е јасно определено, премногу е променливо за да може рационално да се објасни. Во него на едноставен начин се преминува од сегашноста во минатото или во она што треба да дојде. Постојат, исто така и во религијата свети места (сакрализација на просторот) и свети моменти (сакрализација на времето).

И митот и религијата говорат за чуда, за необични и несекојдневни настани и луѓе. Исус, на пр. чини чуда; со еден лоб наранува илјадници; слепите прогледуваат, глухите прослушуваат итн. Митот говореше за Почетокот на Космосот и Времето. А што е сказаната од Стариот завет за првите пост дека, ако не говорим токму за тоа: за големиот Почеток? Ако е така, ако навистина толку елементи се вклучени во митот и во религијата, тогаш каква е разликата помеѓу нив? И, може ли воопшто да се говори за неа?

На прв поглед се чини дека помеѓу религијата и митот навистина нема битна разлика. Претходно, додуше, укажавме на еден момент што може да ги раздвојува. Имено, религијата речиси по правило доведува до одредена практика. На митот, изгледа, доволно му е да даде само необично толкување за необичните нешта. Тоа е, несомнено, една разлика. Меѓутоа, доколку се застане само при неа тешко ќе може да се постави рската граница помеѓу религијата и митот.

Митот беше сказна за Почетокот, за светите луѓе и светите настани, за боговите и полубоговите кои опитат помеѓу себе си, кои се борат, надмудруваат итн. Тие на едноставен, непосреден начин се симнуваат од небеските височини, доаѓаат помеѓу луѓето, комуницираат со нив, повторно се враќаат назад исто онака лесно како што и дошле. Го менуваат својот лик, привидно преминуваат во нешто различно од она што се (на пр. Зевс се преобликува во лебед) итн. Со други зборови кај митот

¹⁾ Исто стр. 112

сеуште не е наполно изградена идејата за трансцендентното. Светот на боговите како и самите богови за кои митовите прикажуваат сеуште не се нешта наполно издвоени од овостраниот свет.

Дуализмот помеѓу обичното и светото во митот е присутен, но тој не е толку нагласен како во религијата. Тоа е дуализам кој останува во рамките на нешто што е во основа исто. Во религијата, напротив, дуализмот е издигнат на принципно непремостива граница – тоа е границата помеѓу емпириското (овостраното) и трансцендентното (оностраното) – која еднаш за секогаш го одвојува човекот од бога, световното од небеското. Тие (бог и човекот) за секогаш остануваат издвоени, додирот помеѓу нив е невозможен. Контактот се остварува преку симболизмот на ритуалите, на обредите итн.

Затоа, религијата, која ја постулира издвоеноста на божественото од световното, па според тоа и неможноста за директна комуникација помеѓу нив, има потреба од необични и свети луѓе, од месии и профети кои на луѓето им ги пренесуваат божјите пораки. Овие свети суштества претставуваат посредници помеѓу трансцендентното и емпириското. Значи, за разлика од митот, религијата го вклучува во себе моментот на посредништво. Затоа, е исполнето со месии, свети луѓе, ангели итн.

Така, на пр., во христијанството, Исус не е самиот бог. Во најлош случај тој е божји пратеник; во најдобар, момент од свето тројство, но никако и самиот бог ¹⁾. Во религијата метаморфозата на бога, на трансцендентното, е неможна ²⁾. Во митот, пак, се подразбира. Затоа, грчката митологија сеуште не е религија, барем не во оној вид во кој религијата ја дефинираме. Но, од друга страна, религијата го вклучува во себе митот, зошто што е друго сказната за Исус, за неговиот живот, за

¹⁾ Ист е случајот и со исламот. Мухамед не е самиот бог, дури ни божји син. Тој е само негов пратеник, посредник помеѓу него и луѓето. На овој момент укажува К.Маркс во "Основите на критиката на политичката економија".

²⁾ Платон смета дека слабоста на митот е во неговото прикажување за метаморфозата на боговите. Видејќи доколку нешто е бог, тврди Платон, тогаш тоа е вечно, неизменливо. Види во Платоновата "Држава".

неговите необични подвизи итн. ако не еден мит? Ова наведува на претпоставката дека религијата е израсната од митот, дека она што во митот само се наметува како трансцендентно (Боговите), но кое сеуште не е тоа, во религијата се довршува. Религијата е, значи, резултат на еден долготраен процес на елиминација, на издвојување на трансцендентното од емпириското. Патот кон него водеше преку митот. Затоа, религијата го вклучува во себе. Но митот е само елемент, нешто што е вклучено во религијата, но самиот сеуште не е религија.

• Религијата и магијата. Честопати необичните магиски ритуали се разгледуваат како навистина нескојдневни, но во суштина типично религиозни обреди. Тоа значи дека помеѓу религијата и магијата се воспоставува, практично, идентитет.

Познатиот италијански автор Амброџио Донини смета дека е невозможно "наполно да се издвои поимот на магијата од поимот на религијата", како што и религијата не е нешто суштински различно од обичното суеверие ¹⁾. Меѓутоа, ставот за идентитетот помеѓу магијата и религијата тешко може да се брани, бидејќи се покажува дека разлика постои како во однос на нивниот предмет, така и во нивната насоченост и функција.

До суштината на проблемот доста сме се приближиле доколку го поставиме прашањето за смислата (или улогата) што пред себе ја има магијата. На прв поглед се чини дека ваквиот пристап е нагласено функционалистички, па дека е според тоа, на извесен начин, непримерен на самиот марксизам. Но, изгледа дека суштината на нештата за човекот останува непозната се додека нивното потекло и функција претставува тајна. Од сво-

1) Ambrogio Donini: *Præled novijesti religije*, str. 26. Меѓутоа, Донини е неконзистентен во изведувањето на ставот за единството на магијата и религијата. Имено, според него, појавата на религијата се соопшта со класното раслојување на општеството (стр. 28), па би значело дека и магијата, иако нешто неразлично од религијата, се јавува токму во тој период - периодот на премин од бескласна заедница во класна - што не одговара на сèмо на фактичката состојба, туку и на неговото (на Донини) имплицитно признавање на постојанството на магија, уште во најпримитивните општествени заедници.

ја страна, потрагата по функцијата и целта на испитуваната појава не значи телеолошки (во смисла на теолошки) пристап, бидејќи не се работи за природни феномени, туку за светот на човекот во кој се што се случува е израз на човековата свеста, практично-општествена дејност. Свеста, пак, секогаш ја вклучува во себе и претставата за крајната цел, за она што треба да се постигне.

Според Џејмс Фрејзер за магискиот човек не е својствена претставата за постоењето на виши духовни суштества. Она што ја карактеризира магиската свест е верата во можноста за непосредно влијание на една појава врз друга, па затоа магискиот човек не се повикува на натприродните сили или на некакви посредници, што беше својствено за религијата ¹⁾. Фрејзер верува дека за магискиот човек следот на настаните е "совршено редовен и извесен, одреден од непроменливите закони чије дејство може точно да се предвиди и точно да се пресмета" ²⁾. Со други зборови идејата за каузалитетот во магијата, исто како и во науката, е претпоставена.

Во оваа точка точка таа несомнено е блиска до науката, па затоа и постои "аналогија помеѓу магиското и научното разбирање на светот" ³⁾. Меѓутоа, магиското толкување на светот не се потпира врз знаењето за стварните врски и односи во светот.

Затоа магијата "не само што е погрешен систем на однесување, туку е и погрешен систем на природниот закон; таа е и бесплодна вештина и лажна наука" ⁴⁾.

Според тоа, истакнува Фрејзер, грешката на магијата "не лежи во нејзината општа претпоставка за текот на настаните одредени со закон, туку во нејзиното сосема погрешно разбирање на природата и поедините закони кои го определуваат тој тек" ⁵⁾

1) D. Frazer: Zlatna grana, BIGZ, Beograd, 1977, str.61

2) исто, стр.61

3) D. Frazer: Zlatna grana I, str.61

4) Фрејзер, исто стр.20

5) Zlatna grana I, str.62

Според Рије, магијата се развива во посебна техника и каи "ја губи од вид стварната изразеност на стварите (што е својствено за митот) и се враќа на голо утилитарно значење" ¹⁾. Затоа "магијата, за разлика од религијата, се претвора во корисна техника или метода". Но оваа позиција, која ја претпоставува утилитарната, практична природа на магијата се Џејмс Фрејзер и Бронислав Малиновски ²⁾. Меѓутоа, антропологот Ретклиф - Браун приметувa дека "постојат тешкотии во примената на овој критериум, бидејќи е неизвесно што се подразбира под одредена практична цел" ³⁾. Но, се едно на оваа несомнена тешкотија, сепак, една од битните разлики помеѓу религијата и магијата е токму таа што првата е само духовен однос кон трансцендентното, неверувајќи дека може да се влијае на него. Магијата, напротив, е чисто утилитарна, практично насочена: таа е, навистина, вид техника или средство да се дојде до саканото. За разлика од религиозната дејност, која е насочена кон оностраното, магиската е, напротив, свртена кон оностраното.

Утилитарноста, па дури и инструменталноста на магијата уште повеќе е потцртана од отсуството на идејата за трансцендентното и постоењето на одредени духовни суштества, кои со својата волја би го управувале светот и би го одредувале текот на настаните во него. Токму затоа магијата не моли туку бара; не се подведува туку заповеда. На местото на човековата понизност, својствена за религијата, магијата ја става човековата арогантност. За разлика од религиозниот човек, кој е обземен од чувството за сопствената безначајност, магискиот човек, слично како и детето, себе се става во центарот на светот, верувајќи дека се постои за да ги задоволи не-

1) Р. Рије: Животиња, човек, симболска функција, Матица српска, Нови Сад, 1966, стр. 183

2) Малиновски смета дека магијата пружа "готови ритуални чинови и верувања со одредена ментална и практична метода". Б. Малиновски: Магија, наука и религија, Просвета, Београд, 1971, стр. 61

3) Во "Теорије о друштву", Vuk Karadžić, Београд, 1960, стр. 902

говите желби. Затоа, неисполнувањето на некоја од неговите желби е проследено со жестоки реакции и чувството дека е измамен, бидејќи – да повториме – магијскиот човек, исто така и детето, себе си се става во центарот на светот.¹⁾

Меѓутоа, од каде му арогантноста на примитивецот, тогаш кога се наоѓа на најнискиот степен од општиот историски развикот на човештвото? Како да се објасни пропорционалноста помеѓу самоувереноста и стварната немоќ на човекот? И зошто, на крајот, чувството на моќ опаѓало онака како неговата моќ над стварноста постепено се зголемувала?

До одговорот, можеби, ќе се доближиме доколку направиме една аналогија (макар што аналогијата е премногу неопходно средство да се дојде до вистината) помеѓу детството на човештвото и детството на човекот како поединец²⁾. Човекот и детето – тоа наполно беспомошно суштество не се доживува себе си, слично како и дивјакот, семејно? И детето, верува дека се што постои постои за него. Тоа, како и примитивецот, е убедено дека го претставува центарот на светот. И тоа е, како и далечниот предок, вооружено со своевиден егоизам: се нему треба да му припадне и над се тоа има право. Но, зарем "правото" на егоизам не се јавува токму кај оној кој е универзално потчинет и немоќен? Зарем некој друг (а не тој) го има ова право да се ислуша секоја негова желба? Оваа илузија на детето за сопствената моќ е така природна и нормална, ток-

1) Магискиот човек мисли дека преку ритуалот, жртвата и сл. нешто дал и дека токму затоа треба да се исполни неговата желба. Затоа, магијата е еден вид трговија, размена помеѓу човекот и фетишот (предметот на неговото верување), Баквиот однос, меѓутоа, задржан е и во развиените религии. Жителите од некои јужни делови од Италија кога светецот не ја исполнил нивната молба, сметаат дека се измамени, па дури и не се двоумат да ја исплукаат неговата икона. (Види кај М. Вебер: Привреда и друштво, Том I, стр. 340)

2) Аналогијата, во овој случај, дотолку е пооправдана, доколку постои с т в а р н а сличност помеѓу филогенезата и онтогенезата.

му затоа што е во потполна опречност со неговата стварна моќ. А примитивниот човек – човекот на магијата – е токму таков; и тој е, налик на детето, беспомоќен и слаб. И му остаува ли друга одбрана освен магијата?

Затоа магијата – оваа своевидна техника да се "владее" со природата – е така својствена за примитивецот. Меѓутоа, магискиот човек незнаејќи ги законите и силите кои владеат со природата, но уверен во моќта на гестот, на одреден церемонијал итн, кои немаат никаква стварна моќ (бидејќи не се потпрени врз знаењето), честопати наидува на неуспех. Дузијата за сопствената моќ постепено се губела а верата дека очекуваното секогаш мора да се ислуша го напуштале. На местото на претставата дека во светот владеат механички, неподредени на некаква објективна волја сили (и врз кои, токму затоа, може да се дејствува) стапувале идејата за сили кои се со волја и дух обдарени. Затоа, наместо да наредува, почнал да моли: наместо да се обраќа кон оностраното почнува да се обраќа кон оностраното; единственоста на светот се изгубила, а на нејзиното место доаѓа претставата за дуализмот на стварноста. На местото на магијата, значи, доаѓа религијата ¹⁾.

Магијата и религијата се, значи, несомнено два различни феномена ²⁾. Меѓутоа, доаѓајќи после магијата, религијата и покрај сите разлики што ја одвојуваат од неа во себе вклучува низа магиски елементи. Причестата, поседувањето на одредени реликвији, церемонијалите што се одвиваат за време на религиозните празници несомнено се магиски остатоци во христијанството. Зошто, покрај оностраното, пред себе го имаат

1) Фрејзер недвосмислено тврди дека религијата директно извира од магијата. Види во *Zlatno srce* I, str. 72-76

2) Еден од аргументите кој ја потврдува разликата помеѓу магијата и религијата е нивната меѓусебна нетрпеливост. Прогонот на вештиците и сите онки што се бавеле со тајните на магијата на најдобар начин ја потврдува оваа теза.

и оностраното. Молитвата на христијанинот, исто како и одреден ритуал на магискиот човек, извира од претпоставката дека може да се дејствува врз она објективното, стварното (во овој случај бог). Значи и молитвата има одредена практична цел и тоа не само во таа смисла што би требало да го обезбеди доброто на оној свет, туку и доброто овде, во светот каде што се живее. Тоа е доброто здравје, сопствената среќа ^{и успехите} на своите блиски, успехот во работата и сл.

Но, од присутноста на одредени магиски елементи во религијата не следи и нивната идентичност, исто онака како што од несомненото присуство на митските мотиви не следеше и идентичноста на митот и религијата. По моќта на апстракција религијата е над магијата и митот; како што во возрасниот е вклучено некогашното дете. Токму затоа, во неа е клучот за разбирањето на магијата и митот, како што и овие две се клучот за нејзиното разбирање.¹⁾ И магијата и митот се обидуваат да дојдат до човековата среќа и да го објаснат Човекот и Светот. Но, непоседувајќи ги вистинските средства потребни да се дојде до целта тие пружаат само лажна среќа, лажна моќ, лажни објаснувања. Меѓутоа, нивната лага сеуште е скриена. Магискиот човек верува дека навистина може да дејствува врз светот, за него магијата не е лага и лажна вештина, ниту пак верува во невозможноста да го постигне посакуваното – стварната среќа и стварната моќ – овде, во овој свет. Кај него сеуште не се јавила потребата од посредници. И митскиот човек, во извесна смисла, верува во себе и во сопствената моќ да дејствува врз силите кои не се веќе напoлно оострани, но и не напoлно онострани. Дури во религијата, прикриената илузија на претходниве две напoлно е разоткриена: надежта дека посакуваното може да се оствари овде, во емпирискиот свет кај неа е

¹⁾ Клучот на анатомијата на мајмунот, вели Маркс, е анатомијата на човекот. Или, со други зборови, понижката развојна форма може да се разбере и објасни благодарение на повисоката, зошто во неа е остварена и дојдена до својата потполна вистина целта што била запретена во најзините преходнички. Се разбира дека важи и обратното. Види во K. Marks: *Pilot kritički političke ekonomija*, BIZZ, Beograd, 1976, str. 193

дефинитивно напуштена. Токму затоа, религиозниот човек, свесен за сопствената слабост, посегнува по оностраното, верувајќи дека среќата е возможна само како онострана, што значи како лажна, илузорна среќа. Затоа религијата е потполно признавање за човековиот неуспех да ја оствари среќата и смислата на живеењето во рамките на овој свет. Меѓутоа, религијата не е пораз на човекот воопшто, туку неуспех на конкретниот, општествено-историскиот определен човек, кој секогаш припаѓа на одредена стварност. Затоа религијата е воедно знак (и израз) за неуспехот на една стварност да ја оствари вистинската среќа.

Б. М О Р А Л О Т

а) Дефиниција на моралот

Проблемот пред кого стоиме не е едноставен. Тешкотијата е двојна: прво, мноштвото на дефиниции доведува до прашањето за вистинскиот критериум според кого би се одбрала правата дефиниција на моралот и второ, во историјата на етиката најчесто се говорело за целта и смислата на животот – што значи, за моралното – а не и за самиот морал, не и за она според што моралот е морал. Затоа досегашната историја на етиката не е толку откривање на поимот "морал", колку на смислата и целта на моралното живеење, на она што е според моралот, но кое не е идентично со самиот морал. Тоа значи дека етиката повеќе трага по содржинското определување на моралот (т.е. моралното), отколку кон утврдувањето на самиот поим за моралот ¹⁾. Меѓутоа, она што нас непосредно не преокупира е утврдувањето на моралот како морал. Неправењето на разликата помеѓу моралот и моралното честопати доведува до прешироки и наполно неупотребливи дефиниции за моралот.

¹⁾ Во оваа смисла утилитаризмот, прагматизмот, хедонизмот итн. не се различни концепции за моралот, туку за моралното, т.е. за смислата и целта на доброто живеење.

Професорот Радомир Лукиќ смета дека дефинициите за моралот се или претесни, при што се губи неговата специфичност, или се претесни при што не се гледа поширокиот круг на појави на кои моралот им припаѓа ¹⁾. Истовремено смета дека, можеби, не е толку битно како ќе се дефинира моралот (или што под оној (поим ќе се мисли), колку како ќе се интерпретира она што ќе се означи како морал ²⁾. На прв поглед се чини дека она што го предлага Р.Лукиќ е логично, бидејќи не insistира толку на формалната (терминолошката) страна од проблемот, колку врз суштинската – врз откривањето на природата на она што се дефинира како морал. Меѓутоа, Лукиќ ја прави истата грешка на која веќе укажавме: дефинирањето да го сведе на обично именување. Проблемот, всушност, има и друга, исто толку значајна страна. Имено термините мора да се еднозначно одредени, бидејќи во противниот случај би се западнало во ситуација слична на онаа во која се одвива разговор помеѓу глуви. Само привидно би се говорело за еден ист феномен (моралот), а всушност би се говорело за различни нешта. Тоа доведува до свесно промашување во дијалогот, како резултат од запоставувањето на една од основните претпоставки на секој научен разговор – еднозначно одредување на термините. А, прифатеноста на она што Лукиќ го предложува би довело да имаме повеќе социологии на моралот кои, практично, би се однесувале на различни предмети.

Во дефинирањето на религијата појдовме од буквалното значење на зборот религија, па се обидовме преку него да дојдеме до нејзината суштина. Терминот "морал" потекнува од

¹⁾ Радомир Лукиќ: Социологија морала, САНУ, Београд, 1974, стр.98.

²⁾ "Кога таквата појава ќе ја опишеме ние ќе ја наречеме морал, а другите можат да ја наречат со некое друго име, но помеѓу нас и оние кои поинаку ќе ја викаат нема да има никаква ствар на разлика, туку само т е р м и н о л о ш к а". Исто стр.11, (подвл.Л.Ц.). Но, Лукиќ не е напoлно доследен до оној став. Така, на пр., смета дека зборовите понекогаш имаат повеќе значења, па токму затоа се јавуваат "бесплодни терминолошки спорови, плод на недоразбирања, а не на стварното разидување. Слов-де е неопходно да се... точно одреди во кое значење оној збор (моралот, Л.Ц.) се употребува". Исто, стр.97

латинскиот збор *m o s* (ген. *moris*) и обично се преведува како "обичај". Според тоа, моралот би бил исто што и обичаите. Меѓутоа, Лисиен Леви-Брил смета дека зборот "морал" најчесто се употребува во три значења, што значи дека опфаќа три различни нешта (предмети). Прво, како морал се нарекува "целината на..... мислења, чувства, обичаи.... вземните односи помеѓу луѓето" итн.¹⁾ Меѓутоа, под "морал", се мисли и "науката за овие факти, како што физика се нарекува науката за природните феномени"²⁾. Значи, во првиот случај, моралот се однесува на одредени факти (мислења, обичаи, чувства....), во вториот, се користи за да се означи науката за овие факти. И, на крајот, "морал" може да значи примената (апликацијата) на сознанијата на оваа наука која може да доведе до "повеќе правда, повеќе хуманост во односите помеѓу општествените класи или помеѓу народите"³⁾

Според она што го предлага Леви-Брил под морал еднаш може да се мислат "моралните факти" (*faits moraux*); другпат тоа е науката за општествената реалност (*la science de la réalité sociales*); и, на крајот, тоа е, како што вели Леви-Брил, *l'art morale rationnel*⁴⁾. За нас се интересни првото и третото значење на зборот "морал", бидејќи второто несомнено се однесува на етика или на одредена социологија на моралот, на етнологијата, фолклористиката и воопшто на сите научни дисциплини, кои, на еден или друг начин, доаѓаат во додир со "моралните факти". Воедно, се забележува дека Леви-Брил доста е неодреден во определувањето на моралот. Дури повеќе, тројната смисла на зборот "морал" кај него е запазена, со што е загубена прецизноста на дефиницијата.

Друг типичен пример за преширока дефиниција на моралот среќаваме кај францускиот автор, професор на Сорбона, Рејмон

1) Lucien Lévy-Bruhl: *La morale et la science des peuples*, Presses universitaires de France, Paris, 1954, стр.101

2) исто. стр.101

3) исто. стр.101

4) исто, стр.101-102

Полин. За него моралот "е целина, повеќе или помалку кохерентна, понекогаш едноставен конгломерат на традиции, навик, обичаи, ... начини на живеење, мислења и усвоени убедувања, совршени дела" ¹⁾. Во дефиницијата на Полин се опфатени такви различни нешта какви што се традицијата, одредени совршени дела и начини на живеење, па се до некакви усвоени мислења итн. Со други зборови за Полин моралот е подеднакво одредена практика и одредена свест. Меѓутоа, дефиницијата е толку широка што под неа би можело практично се да се опфати. ²⁾

Во наведувањето на дефинициите на моралот кои да ку- бат од предвид неговата специфичност можеме да одиме речиси во бесконечност. Но и оние кои веќе ги наведовме покажуваат една јасна тенденција: дека под моралот можат да се опфатат одредени човекови дејности (совршени дела, навик, одредени односи итн.), но и нешта кои влегуваат во сферата на духовното (норми, убедувања, претстави итн) ³⁾. Грешката на оние преобемни дефиниции на моралот е токму во тоа што моралот истовремено го разгледуваат како во рамките на човековото поведење, така и во рамките на свеста. Кај нив повисокиот род (*genus proximum*) на моралот е толку широк, што неможе точно да се определи неговата видова разлика (*differentia specifica*). Затоа, желбата за прецизност доведува моралот да се определи или како одреден практичен чин (дејност) или како еден од облиците на свеста, некаква норма, правило и сл.

Меѓу оние кои моралот го определуваат како дејност (чин) е и Х.Спенсер. Според него моралот ги опфаќа оние дејности кои се оценуваат како добри или лоши и кои ја овозможу-

1) Raymond Polin: *Ethique et politique*, Editions Sirey, Paris, 1968, str.102

2) Како изразито преширока дефиниција на моралот Лукиќ ја наведува дефиницијата на Х.Спенсер. Види кај Лукиќ, цит. дело стр.98-99

3) Лукиќ дури смета дека моралот социолошки може да се одреди уште и пошироко. Па така тој се определува и "како норма, како општествен однос, како општествен процес, како општествена дејност". Цит.дел. стр.23

ваат (или оневозможуваат) личната и општествената благосостојба.¹⁾ Меѓутоа, и дефиницијата на Спенсер страда од недостаток на прецизност. Имено, не е јасно за каква благосостојба станува збор: лична или општа; економска, политичка, културна, или, можеби, духовна?

Вуко Павиќевиќ смета дека моралот може да се одреди "како облик на човековата практика, облик на дејствителноста, практичното човеково однесување кон светот, кон другите луѓе, како и кон самиот себе"²⁾.

На привидно слична позиција е Невенка Гертнер. Според неа надвор "од подрачјето на дејноста нема морален критериум, бидејќи нема ни општественост"³⁾. Меѓутоа, инсистирајќи врз дејноста, Н.Гертнер всушност инсистира врз единствениот можен критериум со чија помош се утврдува постоењето на моралот и самата моралност. Тој критериум е, всушност, чинот, дејноста. Моралот, меѓутоа, нужно мора да се разликува како од моралното, така и од моралниот критериум. Моралот за Н.Гертнер е "одраз на општествените потреби во свеста на поединецот"⁴⁾. Според наше мислење дефиницијата на Н.Гертнер за моралот содржи неколку значајни елементи: прво, моралот е во врска со општеството; второ, тој е израз на потребите и трето, како израз на општествените потреби влегува во сферата на свеста.

Меѓутоа, и В.Павиќевиќ, кој во одредувањето на моралот инсистираше на човековиот практичен однос, признава дека моралот неможе да остане единствено во рамките на дејноста. Па затоа, го дефинира како "активно човеково обликување и оценување себе си и другите луѓе како добри и лоши"⁵⁾.

1) Види кај Лукиќ, исто, стр.98-99

2) Vuko Pavićević: Osnovi etike, BIGZ, Beograd, 1974, str.11

3) Nevenka Gertner: Moral i religija, Kladost, Zagreb, 1957, str.10 (podv.LJ.C.)

4) исто, стр.11

5) Павиќевиќ, цит.дело, стр.12

Првиот момент (она што Павиќевиќ го формулира како "о б л и - к у в а њ е") влегува во сферата на дејноста; вториот ("опенување") во доменот на свесниот, духовниот живот на човекот. Со оваа смисла дефиницијата на Павиќевиќ се приближува до оние кои ги означивме како прешироки.

Меѓу авторите кои моралот го разбираат како дел од човековиот практичен живот спаѓа и теологот Андрија Живковиќ. Моралот, особено моралното, смета Живковиќ, може да се одреди единствено во чинот, во самата животна дејност. Како морално дејствување може да се одреди само она кое секогаш "мора да биде во согласност или несогласност со нормата на дејствувањето" ¹⁾ и "кое е а) слободно и б) стои во одреден однос кон објектот што разумот на волјата и го претставува како разумно добро" ²⁾. При тоа моралното е нешто што имманентно му припаѓа на актот, бидејќи ова својство "кое го придаваме на човечките акти не е нешто во нив затоа што ние го придаваме, туку затоа што човечкиот чин с т в а р н о н е може да биде без ова својство" ³⁾. Според тоа, за Живковиќ моралниот чин треба да ги исполнува следниве услови: а) да биде слободен, односно да не биде предизвикан од нешто надворешно; б) постоење на идејата за доброто и в) да постои одреден систем на норми. Првиот услов – постоењето на слободата како претпоставка за постоењето на моралниот чин – близок е до идејата за автономноста на моралот и моралното дејствување и честопати е истакнуван во нормативната етика. За нас, во овој случај, овој често истакнуван услов, нема некое особено значење. Меѓутоа, вториот и третиот услов се поинтересни. Тие покажуваат: а) дека моралот е нужно поврзан со идејата за доброто (или злото, сеедно) и б) дека секој морален чин пред себе има одреден систем на норми.

Поврзувањето на моралот со идејата за доброто и злото може да одведе кон безуспешни дефиниции, бидејќи претставата

1) Andrija Živković: Osnovno moralno besposlovlje I, Zagreb, 1936, str. 129

2) исто стр. 128

3) исто стр. 128 (подвл. Б. Ц.)

за нив е речиси неограничена. Не само што секоја епоха и секој општествен систем има свое сфаќање за доброто и злото, туку од тоа не е исклучена и самата индивидуа. Ова покажува дека моралот содржински тешко може да се дефинира. Затоа, единствената определба што можеме да ја дадеме за моралот е "архивна"¹⁾, додека секоја негова содржинска определба ни дава одредување на она што во даден момент (епоха) се смета за морално.

Ваквиот формалистички пристап во дефинирањето на моралот, кој ипак не трага по општото, отколку по она што ја чини неговата конкретна содржина, може да изгледа тубо на материјализмот. Воедно, се поставува и едно друго, доста суштинско прашање – а имено, може ли да се говори за моралот без да се говори за она што ја чини неговата содржина?

На првата забелешка, на свој начин, одговорил е и самиот Маркс. Воедно што во анализата на истражуваната појава сака да продере до нејзината содржина и да ја опише во рамките на конкретно-историскиот тоталитет, Маркс смета дека тоа е невозможно без познавањето на нејзините општи својства. Кака, на пример, тајната на капиталистичкиот начин на производство (значи на еден посебен, содржински јасно определен облик на производство), неможе да биде докрај расветлена доколку претходно не се изгради претставата за производството воопшто. Меѓутоа, воедно што оваа категорија е само една апстракција и лишена, на извесен начин, од содржина, сепак таа е разумна и, во оваа смисла, потребна апстракција "доколку стварно го истакнува, фиксира, она зедничкото и со тоа ни го заштедува повторувањето"²⁾. Оваа апстракција во која се опфатени (фиксирани) општите одредби е потребна, бидејќи единствено преку неа може да се продере до она што ја чини специфичноста на еден конкретен облик на производство³⁾. Она што методолошки важи

1) На овој момент се право укажува Радмир Лукиќ. Види во "Социологија на морала", стр.106

2) К. Маркс: Prilog kritici političke ekonomije, BIGZ, Beograd, стр.165

3) Види во истото дело, стр.164-165

за производството секако важи и за самиот морал: прво мора да се дефинира моралот воопшто (значи, независно од неговата содржина и конкретен начин на постоење), за да може да се анализира и било кој конкретен морален систем. Во претиген случај би имале дефиниција на еден конкретен морал, меѓутоа не и на моралот воопшто.

Одговорот на втората забелешка – дека неможе да се одреди формата, без да се одреди и нејзината содржина, т.е. дека е неможно формалистичкото дефинирање на моралот – можеме да го поттикнеме во разликувањето помеѓу посебните социологији на моралот и една општа социологија на моралот. Поне првите трагаат по содржините на засебните морални системи; втората повеќе по моралот и по неговите општи врски со општеството. едноставно, во рамките на социологијата нужно мора да постои една дисциплина која ќе трага по формите (обликот), т.е. по она што моралот го чини морал како општествена изјава.

Ваквиот строго формалистички пристап кон моралот најмногу доаѓа до израз кај Имануел Кант.¹⁾ Тој упорно се спротивставува на сите решенија кои моралот го поврзуваат со чувството на уживање или непријатност, како и со идејата за симпатија и принципот на општа среќа²⁾. Затоа врховниот принцип на науката за моралот може да биде само формален. Свој врховен принцип стреми "човекот воопшто на себе си да го направи цел...."³⁾, не откривајќи ни притоа никаква друга содржина.

1) Со оваа оценка на Кантовата етика се согласува најголемиот број на автори. Така, на пр. Р.Лукиќ заклучува дека еден "од првите и најзначајни писатели кој моралот го одредил претежно формално бил Кант" (цит.дело, стр.107) И според францускиот филозоф Жан-Пол Сартр Кантовата етика може да се означи како формалистичка (J.P.Sartre: Existencializam je humanizam, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964, str.39). Слично толкување дава и Фридрих Јодл во неговата "Историја на етиката"

2) Види и кај Фридрих Јодл: Историја етике II, V.Masleša, Sarajevo, 1963, str.14-15

3) Immanuel Kant: Metafizika čudnosta, V.Masleša, Sarajevo, 1967, str.199

Видовме дека според едни моралот е комплексен збир на различни нешта (обичаи, навики, норми, принципи, итн.). Според друга тој е пред се чин или облик на човековата практика која е во согласност или не со доброто и злото. Првот пристап е недоволно прецизен, па затоа и неподобен за објектно дефинирање на моралот. Вториот, сведувајќи го на чин во стеснува обемот на моралот, па во оваа смисла е попрецизен. Но овој пристап, и покрај несомнените предности, страда од некои значајни недостатоци. Првата забелешка е слично на онаа која ја наведовме кога стануваше збор за односот помеѓу религиозната практика и самата религија. Имено, сметаме дека моралот неможе да се одреди со помош на дејноста, бидејќи една дејност (или чин) е морална според самиот морал, а не затоа што моралот во неа е отелотворен, што во неа, така да се каже, практично живее. Според тоа моралот е од онаа страна на практиката, макар што единствен критериум за неговото постоење, како што нагласуваше Н.Гертнер, е самата практика. Имено, моралот мора да се бара во сферата на човековот смислен, духовен живот. На посреден начин кон ова упатуваат дури и оние за кои моралот е с а м о одреден облик на човековот дејствен, практичен живот, бидејќи секогаш го претставуваат постоењето на одреден систем на норми според кои дејноста се определува како добра или лоша.

На тој начин доаѓаме до една голема група автори, кои моралот го определуваат како одреден облик на човековата индивидуална или општествена свест.

На позицијата моралот да се определува на ниво на свеста (како одреден систем на правила, ставови, норми и сл.) стојат такви теоретичари какви што се, на пример, К.Маркс, Ж. Гурвич, А.Шишкин, во извесна смисла Е.Диркем и В.Лавиќевик. Кај нас, покрај останатите, тоа се Р.Лукиќ, С.Стојановиќ, А. Фиамино, Н.Гертнер итн.

Според Жорж Гурвич моралните факти "претставуваат колективни и индивидуални ставови сфатени како видови на општествената стварност, доколку се инспирирани од искуството на бо-

бата против сите препреки што му се спротивставуваат на човековиот напор, како манифестација која е призната како достоинствена за непристрасното одобрување" ¹⁾. И покрај несомнената глумезност на Гурвичевата дефиниција во неа можат да се забележат два значајни моменти: а) моралот е поврзан со извесна п. активна незаинтересираност ("непристрасно одобрување") и б) моралот е сочинет од извесни с т а в о в и – било колективни било индивидуални. За нас е значаен вториот момент: дека моралот (кај Е. Гурвич во оригиналот стои *faits moraux*) е всушност составен од ставови, што значи дека тој влегува во доменот на естетата, духовното. Меѓутоа, според Р. Лукиќ Гурвич моралот не го поседува под одреден вид на ставови, туку го определува во рамките на одредени однесувања. ²⁾ Можноста Гурвичевата дефиниција да се интерпретира на еден или друг начин, т.е. како став или однесување, сметаме дека е резултат од двосмисленоста на самиот збор *attitude* што Гурвич го употребува во дефиницијата. Имено, францускиот збор *attitude* може да значи "став", но и "однесување".

Според советскиот автор А. Шишкин, моралот е "збир на начела или норми (правила) за однесување на луѓето кои ги регулираат нивните меѓусебни односи, како и односите кон општеството....." ³⁾

Интересен е пристапот на Радомир Лукиќ. Откако заклучува дека "никакви човекови однесувања не треба да се именуваат како морал" ⁴⁾ предлага да се разликуваат два поима на морал: еден општ поим за моралот и друг кој го означува како социолошки. Општо моралот го дефинира како "збир на општествени норми, и тоа збир на обврзни, императивни норми" при што нивната обврзаност не е само надворешна (на во таа смисла хетерономна), туку и внатрешна (автономна) ⁵⁾. Како општествена

1) Georges Gurvitch: Sociologie II, Naprijed, Zagreb, 1966, str.157

2) Р. Лукиќ: Социологија морала, стр.100

3) Цитирано според Лукиќ, исто стр.103

4) исто стр.102

5) исто, стр.110

појава моралот може да се дефинира како "општествена духовна творевина, т.е. збир, сплет на општествени процеси на општествена помеѓу членовите на општеството со помош на одредени мета-ријални знаци кои.... соопштуваат иста содржина" ¹⁾. Ова е, според Лукиќ, социолошкиот поим за моралот. Во него се опишани неколку битни моменти: а) тој е духовна творевина, б) одредена духовна творевина има општествен карактер и в) моралот т.е. моралните норми имаат во себе нешто традиционалистичко, нешто што има трајно значење. Меѓутоа, ова исто значење што е содржинско во моралните норми сепак не е напoлно универзално и општо-важечко и, токму затоа, неможе во потполност да го овозможува содржинското дефинирање на моралот. ²⁾

За Фиаменго ³⁾, за Н.Гертнер ⁴⁾, за С.Стојановиќ ⁵⁾ итн. моралот е нешто што влегува во сферата на духовното и може да се дефинира со помошта на одредени норми или правила на однесување. Сметаме дека ваквиот пристап кон моралот е многу поприфатлив од оној кој во моралот гледа пред сè облик на човековото практично однесување. Покрај другото и затоа што човековото практично однесување секогаш претпоставува одредена свест, т.е. некакво начело во однос на кого се определува, бидејќи веќе и според самата дефиниција на практиката (како свесна човекова дејност) свеста е претпоставена.

Но, доколку моралот е дел од човековата, како индивидуална, така и општествена свест, тогаш што е она специфич-

1) исто, стр.127

2) Проблемот за постоењето на некои универзални морални норми, се чини, останува отворен и понатаму. За Светозар Стојановиќ, на пр. нивното постоење е несомнено (види во Основи марксистичке филозофије, Рад, Белград 1964 стр.179). Меѓутоа доколку и постојат сметаме дека многу малку помагаат во содржинското определување на моралот, бидејќи нивниот број е занемерлив.

3) А.Фиаменго: Основе опће социологије, види стр.330

4) Додуше Н.Гертнер смета дека моралот не е ништо друго туку освен "одраз на општествените потреби во свеста на луѓето". Но, бидејќи се работи за одраз во свеста, јасно моралот е само еден нејзин вид. Н.Гертнер: Moral i religija, стр.11

5) Види во "Основи марксистичке филозофије, стр.179

ното во него што го издвојува од другите духовни творевини: од културата, уметноста, правото, социологијата итн? Имено, доколку како негов повисок род се земе свеста (се разбира свеста во најширокиот обем на овој збор), тогаш која е неговата видова разлика?

Еден голем дел на автори, кои моралот го спредоуваат како облик на човековата свест, го доведуваат во пренако со постоењето на одредени норми (начела), кои го спредоуваат полето на човековата слобода и спонтаност. Меѓутоа, и правото има норми и без нив неговото постоење е незамисливо. Политиката, исто така, има свои правила на играта. Иако, сепак, тие не се морал. Но, може да се приговори дека моралот, за разлика од правото, на пр., го претпоставува постоењето на моралните норми кои по правило се напишани и традиционално наследени. Сепак, може да се забележи дека се ова работата не станува ништо појасна. Прво, затоа што не е јасно што е тоа морална норма и второ, може да се приговори дека моралот им претходи на моралните норми, т.е. дека тие се според моралот, а не моралот според нив, бидејќи во противниот случај би морало да се претпостави дека може да постои моралното (во овој случај моралните норми) уште пред да постои и самиот морал.

Меѓутоа, ваквиот начин на размислување, колку и да се чини логичен, во голема мера е пренатегнат и метафизички. По одговорот мора да се трага на една дијалектичка линија која не размислува во рамките на "или... или" (односно, или прво моралот, или прво моралните норми) туку секогаш води сметка за нивното стварно единство и взаемно претпоставување.

На тој начин полака се приближивме до можноста да го дефинираме моралот. Моралот, за нас, е одредена свест (колку општествена, толку и индивидуална) која во себе вклучува еден систем на напишани норми, според кои делата се просудуваат како добри или не. Моралот е значи и свест која размислува во рамките на категориите "добро" и "зло". Според тоа, моралот не е само свест, туку и просудување на стварноста, на луѓето,

на нивните меѓусебни односи и на самиот себе си, на крајот.

Р.Лукиќ смета дека мора да се прави разлика помеѓу дефинирањето на моралот како збир на норми, од една страна и, од друга, како просудување или оценување на постигнатите во согласност со овие норми. Со други зборови Р.Лукиќ инсистира врз прецизното разликување на поимите "свест" и "просудување според оваа свест". Јасната дистинкција, за која Р.Лукиќ се залага, несомнено е потребно. Но, во извесни случаи е неможна. Кога моралот го дефинираме како одредена свест, но и како просудување според неа, не помешуваме две различни нешта – илте помешку на полно различни поими. Бидејќи свеста не е нешто што само спознава, што е само израз на стварноста, и кое само на индикативен (неутрален) начин се однесува кон неа, затоа тоа е само гол одраз на стварноста, туку е израз и на човековист екстремизам, духовен живот кој секогаш на заинтересиран начин се однесува кон својот предмет. Затоа, свеста не само што ја спознава стварноста, туку секогаш ја променлива и оценува, ја одобрува или критикува. Просудувањето, значи, е исто толку битен момент на свеста, колку што е тоа и самото познавање на стварноста. Затоа и моралот, сватен како свест, не е само нешто што на аподиктичен начин се однесува кон стварноста, туку тој е и заинтересирана, вредносно обесна свест. Моралот истовремено е свест која проценува и која спознава ¹⁾.

Одредувајќи го на веков начин моралот, може да се забележи дека тој во себе содржи одреден систем на норми, исто онака како што го претпоставува и постоењето на поимите за "добро" и "зло". Воедно, тој е и едно вредносно просудување на човекот и на неговата стварност. Затоа, моралот не е ништо друго освен одреден облик на свеста.

Меѓутоа, свеста е секогаш свест за нешто (која кон нешто стреми), но воедно и израз на нешто – во овој случај на самиот човеков живот. А човековиот живот е битно практичен, дејствен живот. Токму затоа и моралот не е нешто што се спр-

1) Види на пр.кај Светозар Стојановиќ во „Основи марксистичке филозофије“, стр.165

чува надвор од практичниот живот, нешто што останува при самото себе си (само едно мислење или проценување на стварноста), туку секогаш стреми кон сопственото отелотворување, кон одредена практична, т.е. морална дејност. Моралот (како одредена свест) изникнат од самиот прак- - од човековиот дејствен живот - повторно се враќа кон ова и кон еднош изникнал и кон кое, на крајот, повторно стреми. Но, јасно е дека моралот во основа не е дејност (секогаш што се подразбира до одредена дејност), како што и религијата не може одредена практика, макар што најчесто водеше кон неа.

Старот според кого моралот е нешто што и идејата на свеста одредени автори го сметаат за неодржлив, не може да се оценуваат како еден вид социолошки идеализам.

Така В.Рус смета дека сите правци кои, на еден или друг начин, моралот го подведуваат под одреден облик на свеста, "не можат да видат дека моралот секогаш е одредена општествена сила дека секогаш е одреден општествен однос" ¹⁾. Крунскиот аргумент на В.Рус, се чини, е следниов: ако моралот е одредена свест, тогаш тој не може да биде одредена снага, бидејќи претпоставува дека свеста (духовното) не може да содржи во себе сила и моќ да дејствува и да ја определува стварноста. Меѓутоа, Маркс во статијата "Кон критиката на Хегеловата филозофија на правото" го тврди токму спротивното. ²⁾ Таков е случајот и со ставот, изнесен во истата статија, дека "и теоријата станува материјална сила штом само завладее со масите" ³⁾. И, на крајот, што да се рече за идејата од "Осумнаесеттиот бример на Луј Бонапарт" ⁴⁾. Се чини дека секаков друг коментар е непотребен.

1) Цитирано според Лукиќ: Социологија морала, стр.103

2) "Како што филозофијата го наоѓа во пролетеријатот своето материјално оружје така и пролетеријатот го наоѓа во филозофијата своето духовно оружје..." К.Маркс; Ф.Енгелс: Од раните трудови, Култура, Скопје, 1961, стр.118

3) Исто, стр.110

4) "Лујот ја прават својата сопствена историја, но тие не ја прават според својата волја, не според околноста или сами ги извршат, туку според околноста кои мораат да ги извршат... Тогаш диктатурата на сите работи и идеји го критикува како мора мозокот на живите". К.Маркс; Ф.Енгелс: Изборени дела I, Култура, Скопје, 1969, стр.211 (војва.С.И.)

б) Основите и функцијата на моралот

Во претходниот оддел моралот го дефиниравме како свест и просудување на човековите дела според еден систем на норми во однос на кого се одредува доброто и злото. Видејќи, пак, во основата на човековата природа е да го одобрува доброто, а да го осудува злото, неговата функција би можела да биде остварувањето на доброто во рамките на една заедница.

Доброто – сеедно што неможе универзално да се определи – содржи во себе едно својство што е заедничко за сите негови одделни одредби. Имено, тоа претставува непосредна и природна цел на секое нормално човечко суштество која, токму затоа, ја овозможува заедничката насоченост на поединците во рамките на една социјална заедница, група или, пак, општеството во целина. Што значи дека доведува до интеграција во општеството (или одредена општествена група) без која е невозможно и постоењето на било каков заеднички, па во таа смисла и општествен живот. Ова, не упатува кон една друга димензија на моралот – тој има битно општествена природа, па во однос на него (на општеството) се определува и неговата функција.

Видовме дека според Невенка Гертнер моралот беше израз на општествените потреби, па според тоа и неговата функција ќе биде превасходно општествена. Имено, една особа е осудена од општеството затоа што "со својот чин ја повредила заедницата...." ¹⁾. Тоа значи дека општеството, сакајќи да го одржи својот интегритет, изградува еден критериум според кого ја проценува дејноста на своите членови. Меѓутоа, извршувајќи ја "својата општествена обврска членот на заедницата не го задоволува своето, директно своето барање, туку општествено-то барање" ²⁾. Моралот, значи, во однос на поединецот истапува како нешто надворешно, како нешто што му е наметнато од страна на општеството и кое единствено во однос на општеството ја наоѓа причината за своето постоење. Ова покажува дека

1) Nevenka Gertner: Moral i religija, str. 9

2) исто, стр. 11

Гертнер во пристапот кон моралниот феномен се одликува со строго социологистичка ориентација.

Типичен претставник на социологистичкиот пристап кон моралот и познатиот француски социолог Емил Диркем. Според него моралот и правото се "збир на зреки кои не поврзуваат едни за други и за општеството, тие од масата поединичниот еден поврзан збир"¹⁾. Меѓутоа, поврзувањето на поединците во една целина е возможно само доколку постојат одредени морални правила. Нивното основно својство е да ги изразуваат потребните услови за општествената солидарност. Според тоа функцијата на моралот е во остварувањето и зголемувањето на солидарноста на поединецот со групата. Средството со кое се остварува солидарноста се моралните правила, кои Диркем ги разделува во две категории а) правила со казнена санкција и б) правила со реститутивна санкција. Аналогно на разликувањето на два типа правила, Диркем говори и за два типа на солидарност. Правилата кои се одликуваат со казнена санкција ја овозможуваат механичката солидарност, додека вторите - правилата со реститутивна санкција - ги изразуваат условите за органската солидарност²⁾. Првиот тип на солидарност (механичката солидарност) е својствен за попримитивните заедници во кои индивидуалноста не е јасно нагласена, туку единката е налик на другите. Оваа солидарност "која произлегува од сличноста го достигнува својот прв кога колективната свест точно ја покрива целата наша свест"³⁾. Затоа, таа "може.... да расте само во обратен сразмер со личноста"⁴⁾.

За разлика од механичката солидарност, органската солидарност се јавува во услови на развиено општество во кое поделбата на општествениот труд наполно е дојдена до израз и во

1) Емил Диркем: О подели друштвеног рада, Просвета, Београд, 1972, стр.383

2) исто, стр.383

3) исто, стр.160 (Види и стр.142)

4) исто, стр.159

кое, се разбира, индивидуалноста е потполно видлива. "Оваа солидарност е слична на онаа која ја среќаваме кај живите суштества од повисок ред. Секој орган овде, навистина, има свој посебен лик, своја самостојност, но единството на организмот е сепак дотолку поголем доколку е таа особеност на поединците делови посилено изразена. Заради оваа сличност, ние спредлагаме солидарноста, која е последица на поделбата на трудот, да се нарече органска" ¹⁾.

И моралот и моралноста, според Диркем, функцијата ја имаат во остварувањето на солидарноста, во поврзувањето на поединецот со групата, во тоа што моралот од него треба да "направи составен дел на една целина па, доследно на ова, да му одземе нешто од слободата на неговите постапки" ²⁾. Според тоа моралот, ограничувајќи ја слободата на поединецот, ја зголемува кохезијата на групата.

Сиве овие особини кои Диркем ги припишува на моралот сосема се согласни со неговиот општ социологистички пристап и само доследно го изразуваат неговото сфаќање за природата на општествените факти. Имено, и моралот, како и секој општествен факт, постои засебно и независно од човекот. ³⁾ Токму затоа, дури и тогаш кога ги исполнувам своите должности како сопруг, брат итн. кога, значи, се придржувам до своите убедувања и чувства за кои секогаш мислам дека се мои, и сèмо мои ставови и убедувања, тие сепак кон мене истапуваат како нешто надворешно и независно од мојата волја "бидејќи не сум ги создал, туку со воспитувањето сум ги примили" ⁴⁾. Затоа според Диркем, општеството не е едноставен збир на морални поединци, кои во него го внесуваат моралот, туку "човекот е морално суштество токму заради тоа што

1) исто, стр.161

2) исто, стр.383

3) "Не само што овие обрасци на однесување или мислење за поединецот се надворешни, туку имаат заповедна и принудувачка моќ врз чија основа му се наметнуваат сèкал тој или не".
Emil Durkheim: *Pravila sociološkog metoda*, Suvremena škola, Zagreb, 1966, str.22

4) Исто, стр.21

живее во општество, бидејќи моралноста се состои во тоа да се биде солидарен со дадена група и што се менува заедно со таа солидарност". (подв. Љ.Ц.).¹⁾ Со други зборови, за Диркем, општеството ја чини основата од која моралот се издига.

На тој начин доаѓаме до прашањето за основите (коренот) на моралот. Во овој момент прашањето ќе го разгледаме повеќе начелно, бидејќи во Третата глава од трудов (во која поконкретно ќе се разгледува односот помеѓу религијата и моралот) ќе му посветиме особено внимание.

Р. Лукиќ, во својата "Социологија на моралот", теориите за основите на моралот ги класифицира во три групи. Според првата група основата на моралот има надискуствена, што значи неемпириски природо. Втората група основата на моралот ја гледа во самиот човек и во неговите засебни страни. Според третата група, општеството е вистинската основа од која се раѓа и од која моралот живее. Како и секоја класификација и оваа е само во извесен степен прецизна. Проблемите, најчесто, се толку сложени што ни една класификација не е во состојба јасно да ги дистанцира. Меѓутоа, сметаме дека во основа класификацијата на Лукиќ може да послужи како ориентир во однос на кого би се изложиле основните сфаќања за коренот на моралот.

Првата група беше означена како група според која моралот има надискуствена основа па, според тоа, тој би бил израз на друга, суштински поинаква стварност од онаа во која човекот живее. Во оваа смисла изворот на моралот може да биде, на пример, бог кој на одреден начин доаѓа во додир со човекот и му го наметнува својот вредносен систем. Меѓутоа, решенијата од оваа група не мора секогаш да имаат теолошка природа. Така, за Платон, како што светот на идеите е парадигма за овој свет, така и идејата за доброто, како највисока идеја, е изворот на сета праведност и моралност.²⁾ Моралот, роден од еден

1) Е. Диркем: О подели друштвеног рада, стр. 383

2) Види во "Држава"

надискуствен (неемпириски) свет е упатен кон оностраното, трансцендентното, во чие досегнување, најчесто, се остварува неговата функција. Во ова е суштината на првата група теории.

Според втората група основата на моралот е човекот. Главниот аргумент на застапниците на оваа теорија е фактот што моралот е феномен карактеристичен само за човекот. Но, кој елемент од човековата сложена природа ќе се земе за основа на моралот зависи од општиот теоретски пристап на авторот. Така, за едни тоа е интуицијата, за други разумот, за трети основата е во човековиот инстинктивен живот итн.¹⁾

Третата и, по се изгледа, најзначајната група е она според која општеството ја чини основата на моралот. Веќе видовме дека според Диркем моралот е во длабока врска со солидарноста и поделбата на општествениот труд. Извесни елементи на оваа теорија среќаваме дури во античката филозофија. Платон, во својата позната книга "Држава", ја изнесува идејата на Тразимах, за кого праведноста, па во тој склоп и моралноста, е "имено; корист на постоечката власт"²⁾, бидејќи секоја власт (сеедно дали е тиранија, демократија, аристократија или друга) се труди законите што ги донесува да го изразуваат нејзиниот интерес.

Со нововековната филозофија во потполност се инаугурира идејата за општествениот карактер на моралот. Тоа е особено видливо кај таканаречената теорија за општествениот договор. Томас Хопс е убеден дека е бесмислено да се говори за разликата помеѓу доброто и злото (што значи и за моралот) во првобитната состојба на човештвото, кога државата сеуште не постои, ниту пак се познати некакви закони. Дури покосно, со појавата на организиран општествен живот, кој се јавува како резултат од судирот помеѓу природното право (*jus naturale*), кое не трпи никакво ограничување на индивидуата и природниот

1) Р.Лукиќ: Социологија морала, САНУ, Београд, 1974, стр.294-326

2) Platon: Država, Liber, Zagreb, 1977, str.21

закон (lex naturalis), кој забранува се што е штетно за човекот и кој, значи, во себе носи еден ограничувачки момент, се јавува идејата за доброто и лошото, за праведноста и неправедноста ¹⁾. Инаку, таму "каде што нема ништа власт, нема и закон, а каде што нема закон нема и неправедност" ²⁾.

Меѓутоа, едно е јасно: и за Хонс, како и за Диркем, моралот, како битно општествена појава, тесно е поврзан со постоењето на одредени о г р а н и ч у в а њ а и з а б р а н и и. Наместо да води кон слободата на поединецот, како што вели Диркем, моралноста "има за битна функција.... да му одземе од слободата на неговите постапки" ³⁾. Со други зборови моралот, слично како религијата, претставува модел на однесување кој во однос на човекот и неговата дејност пројавува репресивна, потиснувачка моќ. Целта најчесто е да се оствари солидарноста и хармонијата во заедничкиот општествен живот преку потиснувањето на индивидуалната слобода. Со други зборови, поимот на моралот се поврзува со такви поими какви што се поимите "присила", "должност", "репресивност" и сл.

Кант моралот го разгледува низ призмата на моралната должност. Секоја должност го претпоставува постоењето на присила. Присилата, пак, е незамислива без постоењето на одредени закони. Во овој случај станува збор за е т и ч к и о т з а к о н. Затоа, "сите должности, вели Кант, содржат некаков поим за присила со помошта на закон; етичките содржат само такви за која е потребно само внатрешна, а правните должности, напротив, таква присила за која е возможно и некое надворешно законодавство. Во обете, значи, лежи поимот на некоја сила, било да е тоа самоприсилата или присилата според нешто друго... " ⁴⁾ Доведувајќи ја моралната должност, а тоа значи и самиот морал, во врска со одредена внатрешна, не од нешто надворешно предизвикана принуда, Кант практично ја постулира автономноста на моралот и на моралното дејствување. Дури повеќе: мора-

1) "Праведливоста и неправедливоста се својства на луѓето кои живеат во општество, а не во осаменост". Т.Хонс: Левијатан, види ја глава XIII

2) "Левијатан", глава XIII-та

3) В.Диркем: О поделби друштвеног рада, стр.383

4) J.Kant: Metaphysische Grundgesetze, V.Maslova, Sarajeva, 1967, str.

лен чин е оној чин кој се исцрпува во самиот себе си, бидејќи тој се однесува индиферентно спрема било кој друг надворешен мотив. Според тоа сврхата на моралниот чин е самиот акт - тоа е чин кој е цел на самиот себе и кој е, значи, одреден од самиот себе. Самоодреденоста, во рамките на германските класичне филозофија, е еднаква на слободата. И токму овде дојде до израз двојната и, се разбира, противречна природа на моралот и на моралното дејствување: од една страна, моралот проистапува одредена присила и должност но, од друга страна, како морален чин може да се одреди единствено оној кој извршува од самиот себе си и кој е, значи, напoлно слободен, автономен.

Меѓутоа, се чини дека Диркем со право потврдува дека е сосема сеедно дали јас дејствувам во согласност со своите мотиви, ставови, начини на гледање или не, бидејќи во морална линија, тие не се изворно мои, туку сум ги примила од морално-решиот општествен свет низ долготрајниот процес на воспоставување. Во оваа смисла, моралот уште еднаш се покажува како нешто надворешно за човекот, бидејќи неговата основа не е во самиот индивидуа, туку во нешто друго, различно од неа. Токму затоа природата на моралот суштински е поврзана со должноста и присилата.

Овој момент со право го потврдува познатиот психолог Сигмунд Фројд. Целото негово дело "Тегобност во културата" е посветено токму на оваа идеја: да ја покаже надворешната, па токму затоа и принудувачка, суштински ограничувачка природа на моралот. Фројд, во ова дело пред се говори за културата, меѓутоа несомнено е дека во тој склоп пред себе го има и моралот. Целта на сета досегашна култура, како и на културата воопшто, е "во обединувањето на поединците во заедница на луѓе взаимно либидинозно поврзани", смета Фројд²⁾. Меѓутоа, оваа

1) За евентуалниот дуализам на етичкиот феномен, кој според нив за автори е именитен, види кај Milan Kundera: *Etika i sloboda*, Napried, Zagreb, 1966, str. 67-70

2) Sigmund Freud: *Iz kultura i umetnosti*, Metica pressa, Novi Sad, 1969, str. 351

основна цел на културата не би можела да се оствари кога среќата на поединецот би била поставена над општиот интерес и над среќата на заедницата. Напротив, потребно е подредување на единката на заедницата ¹⁾. Затоа "таканаречената култура е неси дел од кривицата за нашата беда. Би се чувствуваале парадоксални ако би ја напуштила и ако би се нашле во примитивни услови" ²⁾. Културата не е ништо друго освен ограничување на слободата на нагонот (најчесто либидалниот) и первертирање на неговиот исконски карактер. Тоа значи дека според Фројд во основата на културата и на моралот лежи сублимацијата на нагонниот нагон. На местото на принципот на задоволство е поставен принципот на реалноста ³⁾. Спротивставеноста на овие два принципа – принципот на задоволството и принципот на реалноста – во Фројдовата теорија можеби е само далечен одојад на спротивноста помеѓу природното право и природниот закон за кој говореше Хопс. Меѓутоа, сеедно дали се работи за стварна сличност или повеќе за обична аналогија, останува фактот дека и Хопс и Фројд (и не само тие) не веруваат во можноста да се оствари вистинска човечка заедница без ограничување на човечковата првична, исконски дадена природа. Токму затоа моралот секогаш содржи во себе принудувачка, репресивна моќ.

Од своја страна, во анализата на конкретните морални системи (особено во анализата на граѓанскиот морал) Маркс и Енгелс не ретко укажуваат токму на оваа тенденција на моралот да ја ограничи индивидуалноста во името на некои повисоки цели и вредности кои, најчесто, се поклопуваат со интересите на владеечката класа и кои, токму затоа, се привидно општи (заеднички) цели. Во оваа смисла моралот и за Маркс и за Енгелс се покажува како отуѓена сфера на човековиот општествен живот.

1) исто, стр.352

2) исто, стр.290

3) За едностраноста на ваквиот пристап види, на пример, кај Н. Marcuse: *Eros i civilizacija*, Harried, Zagreb, 1965, str.10-26 i str.51-66

Видовме дека за еден дел автори основата на моралот е општеството (на пр. Диркем); за други тоа беше надискуствениот свет (Платон, христијанството итн.); за трети човекот. Се разбира дека нештата треба да се разгледуваат во нивниот тоталитет, па по таа смисла и основата на моралот не може да се сведи само на еден момент. Меѓутоа, јасно е дека неговите основи немогут никако да бидат надискуствени. Затоа, како единствено реални можат да бидат првата и третата група во чија интеграција би се барала потполната вистина за коренот на моралот.

Така, на пример, Радомир Лукиќ смета дека основата на моралот е двојна. Имено, моралното "издигање на општеството над човекот е исто толку неосновано колку и соодветното издигање на човекот над општеството. Така се тргнува од извесноста за двојната основа на моралот – антрополошка и општествена"¹⁾. Или, колку што општеството ја чини основата на моралот, исто толку мее ја чини и самиот човек. Во извесно смисла Лукиќ можеби има право. Воодно се наметнува и Кантовата идеја дека изворот на моралот и моралноста е самиот човек и дека тие се на човекот *à priori* дадени, односно дека човекот пред да може конкретните дела морално да ги проценува мора да има однапред дадена способност да просудува (или размислува) во рамките на категориите добро и зло. Тоа не значи дека *à priori* е дадена и содржината на доброто (како среќа, корист и сл.) или злото, туку дека е само дадена способноста да се размислува во овие релации. Дури покосно, по пат на искуството се наградува претставата за доброто и злото, како што и моралот се конституира во својот конкретен, што значи единствено стварен облик на постоење. Во оваа смисла може да се говори, слично на Лукиќ, за антрополошката основа на моралот. Лукиќ истовремено се повикува и на човековата особина секогаш да создава одредени вредности и да стреми кон нивното остварување и кон

1) Радомир Лукиќ: Социологија морала, стр. 366

остварувањето на сопствените "цели - идеали" ¹⁾. Меѓутоа, не смее да се заборави дека човекот е општествено суштество (што како што Моркс вели израз на општествените односи) и дека претставувајќи ја основата на моралот ја претставува само како општествено суштество. Во оваа смисла општествената димензија на моралот никако неможе да се изгуби. Напротив таа е секогаш претпоставена.

Од друга страна, несомнено дека моралот преи себе го има општеството. Тој треба да го овозможи остварувањето на функцијата и кохезијата, како во рамките на одредена општествена група, така и во општеството во целост. Тоа значи дека како непосреден предмет на моралот, за разлика од религијата, се јавува овозрањето. Светот на човекот - општеството - е предметот и целта на моралното дејствување. Во оваа смисла функцијата на моралот е да ја постигне општествената кохезија и среќата на човекот во рамките на постојниот свет. Моралот, воедно, пружајќи одредени норми на однесување служи како интегративен елемент во остварувањето на заедничкиот живот. Меѓутоа, во истата оваа смисла тој е суштински поврзан со потиснувањето и неслободата. Изворот на репресивноста е несомнено во расчекорот помеѓу индивидуалното и општото, помеѓу личното и општественото. Токму затоа моралот дава само слика на привидно хармонична заедница, а практично го изразува неуспехот да се создаде вистинска складна заедница на нормални човечки суштества. Инаку, во противниот случај, зарем би имало потреба да постои еден надворешен систем на норми кој со сета сила се наметнува на човекот, определувајќи го неговото поведение?

в) Моралот и идеологијата

Истата постапка што ја применивме во разгледувањето на религијата ќе ја задржиме и овде. Наиме, се наметнува пот-

¹⁾Види кај Лукиќ, цит.дело, стр.368-372

ребата моралот да се издвои од оние појави кои му се непосредно слични и со кои, честопати, се изедначува. Тоа е потребно за да се приближиме, што е можно повеќе, до "чистот" поим на моралот, ако е тој, се разбира, воопшто можен. Во оваа смисла ќе се задржиме само на разграничувањето на моралот од идеологијата.

Во марксистичката литература идеологијата најчесто е определена во две значења: едно, кое е прешироко и кое, практично, идеологијата ја изедначува со сета свест на општествената свест и второ, според кое таа е идентична со класната свест. Притоа, застапниците и на едната и на другата линија се поврзуваат на делата на Маркс и на Енгелс ¹⁾.

Првото значење на поимот идеологија, според кое таа е идентична со општествената свест, толку е широко што ја занемара специфичноста на одделните облици на општествената свест. Меѓутоа, можноста на идеологијата да и се пријде на ваков начин е дадена кај самиот Маркс ²⁾. Меѓутоа, како што нагласивме, оваа определба е толку широка што неможе да послужи за некоја попрецизна употреба. Во неа практично се е слепо во една неразлична целина, па во таа смисла дури и неможе да се постави прашањето за односот помеѓу моралот и идеологијата. Во најдобар случај тоа би било прашање за односот на делот (моралот) кон целината (идеологијата). Од друга страна, кај класиците на марксизмот постои и едно и друго, потесно значење на поимот идеологија и дотолку е понеоправдано идентифику-

1) Ова точно го забележал нашиот социолог А.Фламенго, види во "Osnove opće sociologije" Narodne Novine, Zagreb, 1968, str. 349-350

2) "При набљудувањето на ваквите пресврти (Маркс мисли на општествените револуции, Д.К.) секогаш мора точно да се разликува материјалниот пресврт во економските услови на производството... од првните, политичките, уметничките или филозофските, накратко, од и д е о л о ш к и т е облици во кои луѓето стануваат свесни во судирот и кај се борба го разрешуваат" (К.Маркс: Prilog kritički političke ekonomije, BIGZ, Beograd, 1976, str. 9). Слично определба на идеологијата среќаваме во делото: Narodna ideologija I, Kultura, Beograd, 1964, str. 23

вамето на идеологијата со целината на општествената свест.

Анте Фианонго, на пример, со право укажува дека Маркс и Енгелс честопати укажувале на класната природа на идеологијата ¹⁾. Во овој случај идеологијата се определува како класна свест во која, од една страна, се израсени интересите на една одредена класа во која, од друга, на искривен (лажен) начин ја прикажува како стварноста на сопствената класа, својка и на општеството во целост. Оваа особина на идеологијата луѓето и нивните меѓусебни односи да ги прикажува вистарноста на глава, е израз на нејзината партикуларност. Имено, идеологијата родена од интересот на една одделна класа, што значи изразувајќи само еден сегмент од општеството, не успевајќи, од друга страна, да го објасни општеството во целост, дури доведува до своевидно лажно прикажување на стварноста, па дејќи секое поаѓање од партикуларното (интересот на една од класа) нужно води кон промашување на целината, тоталитетот.

Во оваа смисла идеологијата е класна свест. Според тоа, за разлика од моралот, идеологијата е секогаш вразена за "оваа" или "онаа" класа, т.е. таа е секогаш класно-историски определена. Моралот во својата конкретност (како одреден вредносен систем) исто така ја дели судбината на историскиот момент кому му припаѓа. Воедно, и кај него, како и кај идеологијата, присутни се значајни класни елементи. Меѓутоа, за разлика од идеологијата, која е секогаш историски определена и класно ограничена, моралот содржи нешто во себе што може да се означи како трансисториско, како нешто што и припаѓа на секоја епоха и на секој човек без оглед на неговата класна припадност. Во оваа смисла, моралот не е нешто што е строго класно определено, туку, напротив: доминантниот морален систем во едно општество е оној кој во поголема или помала мера му припаѓа на црлото општество ²⁾, Идеологијата, пак, определена ка-

1) цит.дело, стр.347-348

2) Се разбира дека покрај овој општ морал, карактеристичен за цела една епоха и во кого, несомнено, се раѓа лектирант темоните односи во општеството, постојат и такви, да ги наречеме одвоени, парцијални морални погледи. Така го имамо моралот на суверенитетот, вистократитетот, на ситното граѓанство итн. Меѓутоа, сите овие погледи, и секој повеќе снагаат во идеологијата, отколку во моралот онака како што ги доминираат.

ко класна свест, секогаш е свест на "оваа" или "онез" класа и никогаш не му припаѓа на општеството во целост. За владеечката идеологија (во смисла на општа, доминантна свест) може да се говори само тогаш кога под поимот идеологија се нисла во целината на облиците на општествената свест или, едноставно, кога идеологијата се изедначува со општествената свест. Инаку тоа, забрзата спредеба на идеологијата ја сметаме за невообичаена.

Друга значајна разлика помеѓу моралот и идеологијата е фактот што моралот не е само определена свест, туку и просудување (оценување) на делата како добри или не. Значи моралот е свест која зазема вредносно активен став кон стварноста и кон односите помеѓу луѓето, наметнувајќи им еден кодекс на однесување, размислување итн.

РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

(нивната сличност и разлика)

Веќе во Предговор на трудов нагласивме дека нашата цел е: п р в о, да укажеме на сличноста и разликата помеѓу религијата и моралот откривајќи, на тој начин, една страна од сложениот однос помеѓу религијата и моралот и в т о р о, да ја откриеме, евентуалната каузална поврзаност помеѓу нив.

До првата цел веќе се приближивме. Натот до неа може да изгледа предолг и несразмерен со постигнатата цел. Но, зарем можеше да се одреди сличноста на религијата со моралот (и на моралот со религијата), како и нивната разлика, ако претходно точно не се знаеше што е самиот морал, а што религијата? И можеа ли тие да се знаат ако не се знаеше нивната основа и функција и ако не беа прецизно изделени од другите слични на нив појави?

Утврдувањето на сличноста (или на она во што религијата и моралот се поклопуваат), како и одржувањето на нивната

разлика повеќекратно се потребни. Ке укажеме само на два момента. Од една страна, со оваа постапка се овозможува целосно изградување на претставата за обете појави и, од друга, се олеснува увидот во нивната поврзаност.

Разликата и сличноста помеѓу религијата и моралот може да се разгледува на повеќе нивоа, бидејќи имаме работата со појави чија природа е комплексна и кон кои, токму затоа, може да ~~иде~~ се пријде од различни страни. Обете појави – и религијата и моралот – ги дефинираме како одредени облици на свеста. Збегува, секоја свест е: прво, свест за нешто или, што е исто, секоја свест има свој предмет (објект) и второ, води кон нешто, односно има некаква цел и улога, на во таа смисла и одредена функција. Секако дека трагањето по додирните точки помеѓу религијата и моралот, како и по сите намери во кои тие се одвојуваат, претставувајќи, на тој начин, два различни феномена може да оди на оваа линија: на споредувањето на нивниот предмет и функција.

Покажавме дека и религијата и моралот можат се разгледуваат како некаков модел – образец на однесување, кој во себе вклучува еден нормативен систем. Секое придржување или непридржување до него е сврзано со извесни сознанија на одобрување или неодобрување. Што значи, дека поимот на должност е вклучен и во едната и во другата појава. Во таа смисла обете појави се карактеризираат со еден надворешен, принудувачки момент кој, се чини, им е наскоро иманентен. Збегува, природата на религиозната должност е битно различна од природата на моралната должност, па според тоа и интензитетот на принудната моќ кај обете појави не е еднаков. Разликата е резултат од различноста на нивниот предмет.

Предметот на религијата беше оностраното. На моралот оностраното. Првата сака да го досегне она што е од другата страна на светот и животот. Вториот, моралот, се труди да го зафати самиот живот, да го направи предмет и цел на својата дејност. Тоа не значи дека религијата ја нема амбицијата да

овладеа со животот и да ги регулира меѓучовечките односи. Меѓутоа, разгледувана во својот чист вид – како свест и бара во трансцендентното – таа внесува извесен презир во однос на смртниот живот. Тој за неа, за разлика од моралот, е само намет од вечното траење, сенка и минливост на правата стварност, подготовка за она што треба да дојде после смртта. Затоа, на религијата, животот е само средство за самиот живот, бидејќи дури со смртта се влегува во вечноста, во вистинската стварност, која е исполнета со самоќноста и светоста на трансцендентното. Ако од Сократ, па се наваму, основната претпоставка на моралното дејствување беше максимата "Спознај се самиот себе", бидејќи во човекот е се дадено и се од него навидно, религијата, а со неа и религиозниот морал, ја поставија максимата "Спознај го Бога", бидејќи единствено тој е изворот на сето постоење. Затоа, религијата наместото на човекот го поставува бога; на местото на животноста ескезата; на местото на животната елотеоза, презирот кон се што е со живот и еден неполнето ¹⁾

Дури и тогаш, кога од човекот бара да се сврти кон самиот себе си, религијата тоа не го налага за да се спознае себе, туку во себе да го открие бога. Така бог и трансцендентното воопшто стануваат вистинскиот предмет и вистинската цел на религијата и религиозната дејност.

Но, штом религијата, наспроти моралот, за свој единствен предмет го има оностраното, тогаш сосема разбирлива станува разликата во природата на должност кај едниот и кај другата. Религиозната должност е должност на човекот пред оностраното и, токму затоа, тоа е с в е т а должност; моралната должност, напротив, како должност на човекот пред самиот човек, е с в е т о в н а должност од која е симнат ореолот на светост и апсолутна неприкосновеност. Меѓутоа, неможе на моралот да му се одрече желбата сопствените норми да ги завне

1) Види ја на пр. Ницеовата критика на христијанството и на христијанскиот морал, што ја изложил во делото: "Antihrist", Grafos, Beograd, 1976.

со плаштот на светост и на тој начин да им го прибави статусот на неприкосновеност. Во овој момент, кога моралот си го прибавува атрибутот на светост, тој несомнено се доближува до религијата, како што и религијата, во амбицијата да го контролира световниот живот, се приближува до моралот. Во тој случај се работи за таканаречената религиозна етика, која повеќе или помалку вклучена во секоја религија. Истов, моралитивизмот е својствен и за обете појави, со таа разлика што религиозниот морал подеднакво стреми како кон евоистраното, така и кон опостраното.

Типични примери за тенденцијата на моралот да се обезбеди со светост има, речиси, безброј. Така, на пример, невиноста на девојката долго време била сметана за нешто свето, чие предвремено нарушување е просто скрнавеење на бота и божјот закон.¹⁾ Затоа, одземањето на невиноста, кое не е одредено во согласност со одредени неписани норми, не е само обично недело, туку од недело преминува во бласфемија и неоткунлив грев. На тој начин, доаѓаме до една друга значајна разлика помеѓу религијата и моралот. Огрешувањето од моралната должност е само огрешување; непочитување на религиозните забрани е грев, бидејќи тоа е огрешување пред светот, трансцендентното.

Оттука и санкциите што следат за стореното недело кај религијата и моралот се различни. Секое огрешување од моралниот кодекс доведува до одредено чувство на вина²⁾, кое може да биде со поголем или помал интензитет во зависност од моралната совест и значењето на прекршената забрана. Чувството на вина е присутно и кај верникот. Меѓутоа, тоа кај него поприма чудовишни размери и може во потполност да завладее со цело-

1) Меѓутоа, не само моралот, туку и религијата честовати се трудела да воспостави контрола над сексуалниот живот. Фројд дури смета дека контролирањето на либидонезниот нагон кај човекот е еднакво на контролата над сепиот живот и дека ова е својствено како за религијата, така и за културата испитно. Види, исто така, и кај Е.С.Кемс: Упоредна религија, Матица српска, Нови Сад, 1978, стр.44

2) Некои автори (на пр. Р.Лукиќ) говорат за грижа на совеста.

то човечко суштество, исполнувајќи секој негов дел, мора итн., недавајќи му никогаш мир и спокој. Чувството на вина во религијата особено е потенцирано од фактот што казната (санкцијата) е божја казна, т.е. казна која доаѓа од свето и за човекот никогаш недофатливо суштество. Воедно, казната најчесто се остварува "ојнаму", во стварноста која доаѓа после смртта, после тој, за никогс, свесно неискусен чин и, токму затоа, особено не е знаен и таинствен, како што е таинствен и животот кој доаѓа после смртта, а во кој казната се остварува. Тајноста и таинственоста со кои е обвинен религиозниот егзистент повеќе го зголемуваат стравот и чувството на вина.

Затоа и моќта на религијата да го контролира човекот е далеску посмекторна од онаа на моралот. Морално човекот одговара единствено за сторените дела. Меѓутоа, религиозната одговорност не е одговорност само за она што се направено. Човекот одговара за скриената намера, грешната мисла, думата и за она што можеби кај него се јавило само како неволесен рефлекс на одреден незадоволен нагон и сл. На тој начин обичната контрола, својствена на моралот, во религијата применува во с а м о к о н т р о л а на човекот над самиот себе. За таа цел религијата измислила итро средство: постојано инсистира врз "вистината" дека бог, како сеприсутно суштество, се гледа и се знае. Религиозниот човек, фатен од сопствената клопка, почнува да се плаши од самиот себе. Самоконтролата доведува до с а м о к а з н у в а њ е, до еден своеобразен мазохизам, до ушконување на човекот и човечноста во него, до себезмачување и себештвуваче пред сопствената хиџера. Затоа, религијата е една од најжасните форми на човековото самоотуѓување.

Моќта на религијата да го контролира човекот и неговото поведение, ефикасно да го потиснува во човекот се она што заради една или друга причина не и одговара, особено е зголемена со нејзината и н с т и т у ц и о н а л и з и р а н а форма - црквата ¹⁾. Се разбира дека религиозниот феномен

¹⁾ Види и кај Р.Лукиќ: Социологија морала, стр.135

немога секогаш да е проследен со одредена институција, меѓутоа моќта да ја задуши спонтаноста во човекот и во тој случај е несомнена. Стравот од "оностраното" останува засекогаш длабоко запретен во верникот.

Говорејќи одделно за религијата и религиозните дејност, т.е. за моралот и моралната дејност нагласуваме додека, понекогаш, доведуваат до зголемување на солидарноста и кохезијата, како во групата, така и во општеството го целост и дека, во оваа смисла, функцијата на религијата не е само да пружи (даде) лажна среќа, ниту на моралот да му постави само некаков модел – образец за однесување и контрола, туку и да ги збиат силите и напорите кои во општеството многупати се распрснати и дивергентни. За таа цел се поставуваат заеднички идеали и на тој начин се обезбедува едномерноста на дејствувањето. Во оваа смисла некои автори инсистираат токму врз интегративната, што значи позитивната функција на религијата и на моралот ¹⁾. Моќта на религијата и на моралот да ја зголемат општествената кохезија, како и способноста да го обезбедат интегритетот, а со тоа и одржувањето на одредени општествени групи, па дури и цели национални заедници, во одредени случаи е несомнена ²⁾. Меѓутоа, не смее да се заборава дека човекот, дејствувајќи во согласност со даден религиозен или морален кодекс, не дејствува под притисок на некој свој внатрешен порив, туку, напротив, под контролата на нешто надворешно и дека, според тоа, секогаш се работи за една изнудена, повеќе хетерономна (надворешна и неслободна), отколку автономна (внатрешна и слободна) дејност. Со други зборови,

¹⁾ Од областа на етиката овде спаѓаат речиси сите застапници на теоријата за општествениот договор, бидејќи моралот, потпирајќи го егзистичното кај единката, го овозможува заедничкиот општествен живот. Врз интегративната, па во таа смисла и позитивна функција на религијата инсистираат, без исклучок, теолозите.

²⁾ Доволно е, во оваа прилика, да се присетиме на улогата што религијата ја имала кај нашиот народ во обезбедувањето на неговиот национален интегритет, наспроти на отоманскиот освојувач.

моментот на репресивноста и кај моралот и кај религијата е неизбежен. Па дури и тогаш, кога човекот дејствува сообразно на своите интимни убедувања и желби влијанието на воспитувањето неможе да се одбегне. ¹⁾

Од друга страна, колку што религијата (а во извесна смисла и моралот) го обезбедува интегритетот и солидарноста во општеството, исто толку ги предизвикува процесите на дезинтеграција и општествени конфликти, кои се особено вистинити во мултиконфесионалните заедници ²⁾. Современите облици на национализмот не се единствено израз на традиционално наследените културни, па во тој склоп и морални, борби и разлики, туку се условени и од карактерот на религијата ³⁾. Ова покажува дека и религијата и моралот имаат несомнено политичка, па во таа смисла и општествена функција, но истовремено дека нивната функција не е секогаш едномерно определена. Затоа, би било крајно упростување и шематизирање на проблемите кога на религијата и на моралот би им се придавала или само интегративната (обединувачка) функција или пак на нив би се гледало само како на фактори кои го дезинтегрираат и рушат заедничкиот живот. Притоа, способноста на моралот да ја одржи заедницата е многу понегласена отколку што е тоа случајот со религијата, бидејќи - на крајот - неговата цел е да обезбеди цврсти основи за поврзување на единките во еден заеднички живот.

На крајот, може да се одбележи дека и религијата и моралот содржат во себе своевиден традиционализам. Овој

1) На овој момент, секако со право, укажуваше веќе Диркем. Доволно е да се потсетиме на неговото објаснување за природата на општествените факти, па да се потврди оваа констатација.

2) Типични примери за ваквиот дезинтеграционен ефект на религијата се настаните во Либан или Ирска, сеодно што нивната стварна основа не е така еднострано одредена. Во оваа смисла е извонредно инспиративна студијата: Žorž Korm: Multi-konfesionalne zajednice, Sviatlost, Gorajevo, 1977

3) Види кај Žorž Korm str.11

традиционализам, својствен за обете појави, е израз, се чини, на нивниот нормативизам кој секогаш го бара сопственото перпетуирање низ процесот на традицијата. Имено, преку религијата и моралот се овозможува одржувањето на старите вредности, норми, начини на гледање итн. и на тој начин старото се одржува наспроти на она што историски неминувано се зераѓа. Но оваа смисла и религијата и моралот имаат конзервативна пригода, својство да ги одржат постоечките односи. Тоа е, можеби, она што Маркс во "Осумнаесеттиот пример на Луј Бонапарта" го означува како мора на старите генерации, која бездушно го притиска духот на новите.

Доколку, на крајот, направиме рекапитулација на изминатиот пат и се обидеме изворот на дивергенцијата помеѓу религијата и моралот да го одредиме во една исходна точка, тогаш сигурно би се согласиле дека таа е во разликата на нивниот предмет. Секоја од овие појави, имајќи свој засебен предмет, е упатена кон различни цели. Затоа, и нивната функција е различна. Религијата, имајќи го пред себе светот на оностраниот, како своја крајна цел го има неговото досегнување. Функцијата, пак, е компензацијата на она што овде, во овој свет е неможно. Затоа, таа, религијата го одвлекува вниманието на човекот од себе си и од светот и го упатува кон нестварното. На тој начин она што е стварно, за религијата, станува нестварно, а нестварното стварно. Моралот, напротив – имајќи ги пред себе светот и човекот, битно е упатен кон нив. Целта е да се пружи основата за заедничкиот живот и општествената поврзаност. Но моралот, на крајот, исто како и религијата е сепак само свест. И прашање е дали во таа смисла можат да го обезбедат она што пред себе си го поставуваат, бидејќи и обете, можеби, се само израз на една многу подлабока стварност.

В т о р а г л а в а

ЕЛЕМЕНТИ НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ ВО
ОРИМИТИВНИТЕ ЗАЕДНИЦИ

А. ОПШТИ ЗАБЕЛЕШКИ

На претходните страници се обидовме да изградиме што поцелосна претстава за природата на религијата и моралот, како и да откриеме еден сегмент од нивниот взаемен однос, укажувајќи на сличноста и разликата што постои помеѓу нив. Натот до оваа цел не беше директен: мораа обете појави да се доминираат, да се издвојат од другите слични на нив, како и да се проговори за нивната основа и функција.

Јасно е дека без прецизниот увид во потеклото и функцијата на обете појави неможе да се познае ни природата ни нивниот комплексен однос. Врќањето кон оној период од историјата во кој религијата сеуште не била религија, а моралот морал т.е. во оној период во кој овие две појави сеуште не постојат во свој чист вид, туку постојат само одделни нивни елементи, се чини, дека е најдобриот начин, кој ќе го овозможи увидот во настанувањето и издвојувањето на религијата од моралот (или, можеби, обратното - на моралот од религијата). На тој начин, присуствајќи на нивните прапочетоци во можност сме да ја согледаме стварната генеза и функција на обете појави. Со тоа е направен уште еден чекор кон крајната цел: да се утврди евентуалниот каузален, причинско-последичен однос помеѓу религијата и моралот, проблем на кој во потполност ќе му биде посветена Третата глава од трудов.

Изуучувањето на првите елементи на религијата и моралот во периодот на предисторијата (во најпримитивни облици на општествениот живот) може да се оствари на два начина. Прво, преку запознавањето со животот, обичаите, верувањата итн., на денес, најпримитивните општествени заедници за кои современата антропологија и етнологија знаат и за кои непрекинато даваат изобилство на податоци и второ, преку проделот во најдалечните краеве од историското минато, кое на современиот човек му е достапно единствено на посреден начин – преку анализата на материјалните остатоци од некогашните култури, кои останале до денес да постојат како неми сведоци за духот на една епоха, која дамно одминала и чии тајни, најверојатно, никогаш нема да бидат докрај расветлени. И двата патта можат да послужат како zgodни средства во приближувањето до нешта што си ја поставивме. Првиот се служи со аналогизата и компарацијата, претпоставувајќи дека примитивната заедница е сèкогаш примитивна без оглед на времето во кое се појавила; вториот се обидува да ја изврши реконструкцијата на минатото врз основа на она што од него останало. Што значи, сепак, до вистината да дојде на посреден начин.

Меѓутоа, и двата пата кријат во себе одредени опасности, кои можат мислата да ја заведат, а сликата за вистинската состојба да ја искриват. Во првиот случај, кога до вистината се доаѓа врз основа на анализата на денес најпримитивните заедници, оправдано се поставува прашањето дали она што важи за нив нужно мора да важи и за она што некогаш било, бидејќи потврдниот одговор претпоставува дека се тоа заедници во кои не се случиле никакви промени па дека, според тоа, и немаат вистинска историја. Во овој случај, сликата за примитивните заедници би била слика за некаква скаменета состојба, а предложениот метод во многу што нееволуционистички. Истовремено, се наметнува и една друга, ништо помалку значајна методолошка дилема: можат ли односите во овие денес најпримитивни заедници да се сметаат за изволно автохтони и дадени во свој чист (изворен) вид, бидејќи природно е да се претпостави дека контактите на мисионерите, антрополозите, етнологи-

те итн. оставиле траги во овие дотогаш неначнати општествени односи.

Во вториот случај, кога анализата се потпира врз артефактите кои останале од некогашните далечни култури, се поставува прашањето: дали врз основа на нив може да се суди за духовниот живот на она што некогаш така дамно било? Не ни е тешко упростување на една култура и на еден живот, создавајќи ку и да е огромен бројот на овие материјални остатоци? Не ни е тешко, на крајот, нешто така сложено како што е духот на една време, во потребност да биде реконструирано без да користат одредени пишани остатоци? Познатиот историчер на преисторијата Андре Лерои-Гуран со право изразува нагласена скепса. Тој би било исто, вели овој автор, како кога врз основа на религиозните, употребени во една театарска претстава, би се реконструирала самата драма ¹⁾. А артефактите, тие неми сведоци за изминатите култури навистина се само одредени реквијанти кои, во најдобар случај, би можеле само магловито да го оцртаат патот по кој се движел духот на оваа култура. Притоа, многупати спремни сме материјалните остатоци да ги интерпретираме низ призмата на нашиот мисловен хоризонт, внесувајќи ги во нив нашите предрасуди за духот на примитивниот човек и неговото општество.

Па сепак, и покрај бројните опасности, својствени за ваквиот пристап, ќе се обидеме, врз основа на она што е останато од предисторијата, како и врз податоците кои антропологијата, етнологијата, етнографијата итн. непрекидно ги собираат, да ја изведеме потребната реконструкција - помеѓу другото и затоа, што трет пат не постои.

Нашиот став е, наспроти на еден не мал број на автори, дека религијата и моралот не постојат од секогаш и дека она што честопати се означува како примитивни облици на рели-

¹⁾ Andre Leroi - Gourhan: *Religions préhistoriques*, Harmondsworth, 1968, str.68-69.

За истиот проблем види и на стр.9

гијата (анимизмот, тотемот, табуто, разните култови на жртвување, култот кон лобаната итн.) се само одредени проформи или дури засебни феномени во кои само постојат одредени елементи на религијата, но на кои религијата неможе да се сведе, барем не во онаа смисла во која ја дефиниравме: како однос кон трансцендентното.

Нагласивме дека ваквиот став нема да најде на неоподобено одобрување. Веќе и според застапниците на теоријата за човекот како религиозно суштество (homo religiosus) оваа позиција, благо речено, е неодржлива бидејќи, според нив, или не одговара на фактичката состојба или пак примитивниот човек т.е. човекот кој испознава религија сеуште не е човек, зошто — како што рековме — според овие автори човекот постои во истинската смисла на зборот како човечко суштество само тогаш кога верува.

Од друга страна, во науката за религијата видлива е тенденцијата според која изворната религија секогаш е проследена со верувањето во бога. Тоз е таканаречената прамонотеистичка теорија за религијата ¹⁾. Првото систематско образлагање на тезата дека монотеизмот, заправо, постоел од секогаш го среќаваме кај Жан Лафито. Покасно истава идеја е развиена во делата на Ендрју Ленг и Вилхелм Шмит.

Основната поента на прамонотеистичката теорија за религијата е дека првобитниот облик на верувањето бил монотеистички и дека накнадно, со текот на времето, ова изворно верување се изродува во политеизам, анимизам итн. кои не се ништо друго освен отстапување или дегенерирање на првобитниот религиозен облик. Оваа теорија според својата природа, од една страна, е длабоко антиеволюционистичка, бидејќи наместо прогресот го претпоставува процесот на инволвирање или дегенерирање на изворното религиозно верување и, од друга страна, не

¹⁾ Види кај Vuko Pavićević: Sociologija religije, str.183-188. Исто и кај Ch.Hainchelin: Les origines de la religion, Editions sociales, Paris, 1955, str.79-90

соодвествува на стварниот историски развоток на религиозната свест. Најдобриот аргумент против оваа теорија е упорната борба на монотеистичките религии (христијанството, мојсејанството итн.), со елементите на политеизмот, бидејќи доколку тие (монотеистичките религии) историски се јавуваат понеско тогаш нивната борба против овие елементи би била практично невозможна. Во тој случај би се работело за борба "однапред", т.е. за војување со она што сепак не е настанато, што е и логички сосема неодоливо.

Меѓутоа, застапниците на прамонотеизмот честопати се повикуваат на таканаречениот а н и м а т и з а м, т.е. на едно верување кое, според голем број на автори, претходно на анимизмот (најчесто сметан за најпримитивен облик на религијата) и за кое е својствена идејата дека со светот владее една духовна, но во суштина безлична сила ("мана", "оринда" итн) која ги исполнува сите предмети и појави во светот. Оттука, би требало да следи исправноста на тезата дека првобитниот религиозен облик е, всушност, монотеизмот и дека она што по-касно следи (анимизмот, политеизмот итн) е само губење и дегенерирање на изворната религија. Меѓутоа, може да се забележи дека: прво, аниматизмот не е никаков облик на монотеизам, бидејќи силата во која аниматизмот верува е безлична, аморфна, без индивидуалност итн. (а бог е, напротив, бог токму по тоа што е самостоен, самосвоен, а не безличен) и второ, дека оваа теорија (теоријата на прамонотеизмот) е всушност обид владеечките религии (кои по правило се монотеистички) да се прогласат за вечни.

Нашата претпоставка е дека во најраните зачетоци на човековата историја се постои во една слезна, неиздиференцирана и синкретична форма ¹⁾. Во тој период сепак не постојат моралот, политиката, религијата, уметноста, науката, идеологијата итн, како засебни сфери од општествениот живот, бидеј-

1) Зборот "синкретизам", можеби, не одговара во потполност на она што сакаме да го означиме, бидејќи тој претпоставува поврзување на она што веќе претходно — како нешто различно — постоело. Нашата теза е, напротив, дека во овој период религијата, моралот итн. не се поврзани како различни нешта во една единствена целина, бидејќи тие сепак и не биле настанати.

ки нивното издиференцирање не е завршено. Затоа, во строгата смисла на зборот неможе да се говори за синкретизмот на моралот, религијата итн. туку единствено за постоење на одредени нивни елементи во маглината на предисторијата. Тоа е нешто налик (но само налик!) на Анаксимандровиот анејрон кој не е збир на готови и изделени ствари од кој, покасно, сèмо се изделуваат, туку е една во самата себе си навистина неразлична супстанција од која се настанува по пат на постепено издиференцирање.

Поновите истражувања се чини дека се повеќе и повеќе ја зацврстуваат тезата дека развитокот (еволуцијата) на човековото општество е процес во кој од една неиздиференцирана и хомогена состојба се оди кон се поголемо и поголемо раслојување, кон издвојување на различните сфери од општествениот живот и усложнување на општествената структура¹⁾. Овој процес на диференцирациите на првобитната синкретична форма е проследен и со процесот на интеграцијата, во кој разните елементи од оваа сложена структура стапуваат во неизмерно комплицирани односи на взаемно претпоставување и влијание. Во оваа смисла сосема е природно да се претпостави дека и религијата и моралот, некаде на почетоците од човековата историја, постојат слеани во една своевидна форма во рамките на првобитната неразлична состојба на општеството. Затоа, наполно е проблематична тезата дека овие појави (религијата и моралот) од секогаш постоееле како два засебна феномена.

Наредните страници ќе бидат посветени на обидот да се покаже дека во анимизмот, тотемизмот и табуто (кои најчесто се разгледуваат како примитивни форми на религијата) пос-

1) Ваквиот пристап доста потсетува на општиот (универзален) закон на еволуцијата што го формираше Херберт Спенсер, според кого материјата во својот развиток преминува "од неодредена, неповрзана хомогена состојба во одредена, поврзана хетерогена состојба" (во Rudi Supek: Herbert Spencer i biologična i sociološki; Matica Hrvatska, Zagreb, 1965, str. 114). Но, тоа се чини, ништо битно не ја менува сликата за општиот развиток на општеството.

тојат само одредени елементи на религијата (но, ќе видиме и на моралот) но дека неможат да се сведат, како што честопати се прави, на примитивни форми на религијата.

Б. РЕЛИГИЈАТА И АНИМИЗМОТ

Анимизмот, најчесто, се определува како верување на примитивниот човек во постоењето на одредени духовни суштества. За него секоја појава, секој предмет од светот поседува нешто лично, некаков дух и моќ да дејствува и да се однесува налик на живото суштество. Затоа, за анимизмот, природата не е збир на мртви, безлични предмети. Напротив, секој поток, дрво, камен или планина имаат свој дух и волја, нешто што им е иманентно дадено и што чини да бидат блиски не само до човекот, туку и човекот да се однесува кон нив со должен почит и внимание.

Затоа, анимизмот се смета за една од најпримитивните форми на религијата. Според Вебер анимизмот е дури и прв и о т, најелементарниот религиозен облик од кој, покосно, се изделуваат останатите религиозни облици. Според Тајлор анимизмот не е само најпримитивен облик на религијата, туку е идентичен и со самата религија, која е токму верување во постоењето на духовни суштества. На тој начин кај Тајлор анимизмот од одреден религиозен облик преминува во теорија на религијата, според која духовните суштества се нејзиниот вистински предмет (објект) ¹⁾.

Сва покажува дека анимизмот може да се разгледува на два нивоа: а) како одредена теорија за религијата (Тајлор, на пример) и б) како еден од најпримитивните облици на религијата. За нас поинтересно е второто значење на зборот "анимизам", според кое тој е само една форма на религијата.

¹⁾ Види на пр. кај Emile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, стр.68
За Диркемовата критика на анимистичката теорија види на стр.96-99.

Вебер анимизмот го сметаше за првобитен облик на религијата. Нејзиниот натамошен развиток, т.е. трансформацијата на анимизмот во повисоки религиозни форми го објаснува со зголемената моќ на човековата апстракција, која од претставата за духот ја раѓа идејата за душата, во која е содржан поголем степен на апстракција. Меѓутоа, приметуваше Вебер, душата сеуште не е нешто различно од телото.¹⁾ Но, ако душата – како поапстрактен и повисок поим од духот – не е различна од телото, тогаш духот уште помалку ќе биде тоа. Затоа, се прво се наметнува прашањето: дали анимизмот воопшто може да биде разгледуван како облик на религијата, па макар бил и најпримитивниот?²⁾ Зашто, според нас, суштината на религијата ја чинеше претставата за дуализмот на стварноста и идејата за постоењето на еден трансцендентен свет, наспроти на овој нам познатиот, емпириски, материјален свет.

Меѓутоа, кај анимизмот дуализмот едноставно го нема, бидејќи духот е на непосреден начин идентичен со телото. Затоа анимизмот е израз на спонтано изникната човекова вера (или поглед на светот) дека се во стварноста е излик на неговиот внатрешен духовен свет. И како што тој (човекот) сака, мрази, љуби или протестира, така се однесува и секој дел од стварноста и секоја појава во неа. Меѓутоа, некој ќе забележи, дека сето тоа е доста мистично, и дека мистиката – тоа необично доживување на стварноста – е карактеристично за религијата. Но, да не заборавиме, дека за човекот кој ја гледа стварноста исполнета со духови и кој не знае за друга стварност (а таков е човекот на анимизмот), дека за него во тоа нема

1) "Концепцијата за душата како суштество независно од телото, не е сосема прифатена дури ни во религиите за спасувањето, а да и не говориме за тоа дека поедини од тие религии (будизмот) ја отфрлаат особено оваа претстава". М. Вебер: Приреди и друштво, том I, Просвета, Београд, 1976, стр. 343

2) Еден припадник на племето на корјациите^{прашан} оддели слепот што го принесува на жртва го жртвува за морето или за "кралот на морето" одговорил дека тоа е едно исто. За него, практично, морето и духот (кралот) на морето се едно исто; дуализмот помеѓу телото и духот за анимизмот сеуште е неознат (Види кај Токарјев: Религиозни облици религии, стр. 25)

ништо необично и таинствено, бидејќи необичното и таинственото ја претпоставуваат идејата за некаков природен ред, за постоењето на некаква друга стварност од онаа стварност за која тој единствено знае.

Едноставно, поимот за таинственото и необичното може да се јави само тогаш кога постои еден референцијален систем (т.е. свет) во однос на кого би се утврдурало отсуството т.е. необичноста на некоја појава. Но, бидејќи, кај првобитниот човек сеуште не постои сликата за природниот ток на нештата, тогаш и чувството за необичноста отсуствува ¹⁾. Токму затоа, за првобитниот човек нема ништо таинствено и необично во тоа што дрвото, потокот или шумата поседуваат свој личен дух, како што и детето наивно верува дека предметите што го опкружуваат се суштества со волја и дух обдмачени и дека дури и сенките што треперат на ѕидот имаат свој живот. Така, во својата наивност (природност) тој сментано постои на топката да и заповеда да застане, верувајќи дека тоа навистина ќе се случи, бидејќи топката за него не е ништо друго, туку своевидно живо суштество ²⁾.

Анимизмот е, изгледа, потпрен врз склоноста на човекот на непосреден начин да ја доживее стварноста како нешто што е слично со него. Или, како што вели Мишел Верет "за детето и возбудениот возрасен, се е полно со душа", бидејќи чувството "непосредно не гони на предметите да им даваме човечност" ³⁾. Затоа, анимизмот неможеме да го сметаме за ре-

1) Единствено гледано од наша перспектива претставува за исполнетоста на светот со духови изгледа чудна. За примитивниот човек нема ништо необично, бидејќи тоа е единствената слика што ја има за стварноста.

2) Види, на пример, кај B.F. Skinner: Nauka i ljudsko ponasanje, Obod, Cetinje, 1969, str. 407

3) Michel Verret: Les marxistes et la religion, Edition sociales, Paris, 1965, str. 19. Види ја, исто така, студијата на Henri Wallon: Les origines du caractère chez l'enfant, Presses universitaires de France, Paris, 1949

лигијата, па макар се работело и за најзиниот најпримитивен облик, туку само за израз на склоноста на примитивниот човек кој, слично како и детето, ја п р о е ц и р а, отелотува својата внатрешност во надворешниот материјален свет. Анимизмот, е всушност, свеста на најпримитивниот човек кој кога сеуште не се зародила ни елементарната претстава за природниот и материјален ред во светот. Токму затоа, во анимистичкиот свет не постојат никакви елементи на религијата итн. Не-какви морални регулативи.

Видовме дека според Вебер помеѓу телото и духот не постои битна разлика. Дискрипнцијата помеѓу телото и духот за анимистичкиот свет е непозната. Така светот е населен со дугови или, поточно, светот не е ништо друго освен свет на дугови. Затоа секој предмет има свој дух, своја индивидуалност, секој е нешто за себе. Но од тој бесконечен број на дугови (велиме бесконечен, бидејќи бесконечен е бројот на предметите во светот) постепено почнува да се издвојува ограничен пантеон на божествата. Додуше, тоа сеуште не е свет на богови, бидејќи патот до нив е долготраен. Разгледуван на чисто гносеолошки план тоа е пат кој постепено води кон се поголемата и поголемата апстракција. Наместо за секоје дрво од шумата да се замислува одделен дух, се замислува дух на шумата. Истото е и за камењата, потоците, ветровите. На тој начин душата и духот постепено се издвојуваат од предметите и прекинуваат да бидат идентични со нив. Расцепот помеѓу стварното и нестварното, емпириското и неемпириското не е довршен, но веќе се насетува. Во светот постепено се воведува извесна хиерархија. Секој дух и секој предмет веќе не се подеднакво важни: некои од нив се над останатите и затоа заслужуваат посебни почести. На тој начин, се приближивме до проблемот за тотемизмот и табуто.

В. РЕЛИГИЈАТА, ТОТЕМИЗМОТ И ТАБУТО

Ако за анимистичката свест не постоеше разликата помеѓу телото и духот, туку тие беа во потполен идентитет во тотемизмот и табуто работите битно се менуваат. Сега духот

Не е нешто идентично со телото, туку нешто што во телото само претстојува и кое, токму заради тоа, и може да го напушти и да живее независно од него. Затоа, предметите не се моќни по самите себе, туку според нешто друго: според духот, или тајствените и недојатливи сили, кои престојуваат во нив и кои, на тој начин, им го даруваат животот и моќта. Секој камен, поток или дрво ја нема моќта да дејствува и да се однесува како суштество обдарено со сила и волја. Равноправноста на предметите, значи, веќе не постои. Некои се обични, други несекојдневни. Едните заслужуваат презир и игнорирање, другите почит и внимание. Токму ваквиот однос на човекот кон предметите и појавите станува доминантен во тотемизмот и мабуто. Да ги разгледаме обете појави од поблиску.

Тотемизмот се карактеризира со едно досто магносито, рационално несобразложено верување дека племето или родот своето потекло го води од еден ист предмет. Најчесто, тоа се живи суштества (одреден тип на растение или животно), поретко тоа се мртви, што значи неживи предмети. Името на племето скоро по правило е идентично со името на предметот од кој верува дека го води својот корен. Така, овие предмети го чинат заштитниот знак, симболот (на јазикот на Северозамериканското племе СИНВА "тотем" или "отем")¹⁾, на дадена општествена заедница.

Ренак тотемизмот го толкува како специфичен култ кон животните или растенијата за кои членовите на родот (кланот) веруваат дека се далечни сродници на луѓето²⁾. Ова е несомнено точно. Меѓутоа, се чини, дека природата на тотемизмот е многу посложена отколку што тоа е обичниот култ. На сложеноста на проблемот укажуваат речиси сите автори, а со тоа се согласува и самиот Ренак. Како едноставен показател дека проблемот на тотемизмот навистина е сложен може да послужи отсут-

1) Види кај A. Donini: *Prehled novijesti religije*, str. 23
Исто и кај S. Renak: *Orfeus I*, str. 43

2) Ренак, цит. дело, стр. 40

твото на согласност околу, наизглед, елементарното прашање дали тотемизмот е навистина облик на религијата (Донини) или не (Фрејзер)¹⁾ Меѓутоа, за сите истражувачи, барем во една точка, не постои дилема: дека тотемизмот ја негува идејата за заедничкото потекло. Потекнувајќи од ист заеднички "прародител" сите единки на заедницата се чувствуваат судбински поврзани. Меѓутоа, оваа врска не е врска според сангвинитетот, туку според мистичниот предок, кого и самите членови на кланот на то сметаат за свој вистински (прав) родител.

Чувствувајќи се како "синови" и "ќерки" на предметот од кој веруваат дека потекнуваат, единките покажуваат кон него посебен пиетет. Тотемските растенија или животни не се само почитувани, туку се најчесто и забранети за употреба (јадење, на пр.). Тие се т а б у – нешто што несмее да биде додирнато, уште помалку употребувано. Гледаме дека помеѓу тотемот (и тотемизмот воопшто), од една страна, и табуто, од друга, постои логична внатрешна врска, па дотолку е пооправдано да се разгледуваат заедно.

Бидовме дека над тотемското животно, најчесто, е поставена одредена забрана (на полинезиски "табу"), која никогаш не смее да не се почитува, бидејќи секое непочитување е скончано со ужасна казна, која дозѓа наеднаш, или постепено, но која, во секој случај, дејствува ефикасно и сигурно. Меѓутоа, во одреден временски периоди (кои можат да се означат како сакрални), забраната да се јаде одреден вид храна привремено е повлечена. Тогаш целата заедница приредува ритуално јадење на сопствениот тотем. Многупати, тоа е проследено со жртвување на тотемското животно или некое друго, па се до човечки жртви и ритуален канибализам. Овие жестоки ритуали кои се одвиваат во рамките на тотемизмот, го наметнуваат прашањето за нивните цели и улога (функција), како и за природата на самиот тотемизам.

Според одредени автори (Л.В.Тома, Ж.Руш, Р.Жирар) жртвувањето на тотемското животно има чисто ослободувачка, катар-

¹⁾ Види кај Донини, стр.35

тична функција. Така според Луј Вансен Тома жртвувањето доведува до извесно пречистување, како на заедницата, така и на појединците припадници ¹⁾. Во самиот чин на жртвување, во тој акт на изненадувачка суровост, дига до празнине на агресивност што се натрупала помеѓу единиците на групата и, на тој начин, доведува до намалување на конфликтната состојба во неа. Истовремено се постигнува пренаесување на агресивноста: од реципрочното насилie ("човек-човек"), се преминува кон еднострани ("човек-животно"), бидејќи жртвата - животно неможе да одговори на насилieто ²⁾. На тој начин врз неа се сведува функцијата на насилie и, како што смета Р.Жирар, ако "жртвата го понесе се себе реципрочното насилie во смртта, таа ја исполнува својата улога" ³⁾.

Јасно дека функцијата на жртвата, во овој случај, има длабоко општествена димензија: понесувајќи го се себе насилieто жртвата на посреден начин ги одложува или напoлно надминува конфликтните состојби во општеството, а со тоа се забавува и "поврзаноста на групата, која после тоа (жртвувањето Е.Н.) очекува проштевка и благослов од светите сили" ⁴⁾. Но, ова покажува дека убивањето на тотемското животно (што значи и самиот тотемизам) се одликува со една длабоко етичка функција, бидејќи и овој акт, како и моралното дејствување, треба да ја зголеми кохезијата и солидарноста во групата.

Меѓутоа, смислата и жртвувањето не е само во ослободувачката, катартична функција. Ритуалното јездење на жртвата доведува до чувството дека секој од нив учествува во ист чин и дека во секој од нив "живее" духот и телото на жртвата-симболот. Со тоа, само повеќе се зголемува чувството дека сите тие се едно тело на еден ист дух (сила) и дека делат иста суд-

1) L.V.Toma: *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, str.144

2) Ставот на Тома би се потврдил напoлно кога би се утврдilo дека суровите ритуали на жртвување се непознати во сите заедници во кои отсуствува конфликтната состојба.

3) R.Girard: *La violence et la sacré*. Наведено според Тома, цит.дело, стр.127

4) Тома, цит.дело, стр.126

бина. Истата функција, највероватно, ја има и канибализмот¹⁾. На тој начин и ритуалите, кои се тесно поврзани со тотемизмот, имаат еминентно општествена и, во извесна смисла, морална функција: да ја зголемат кохезијата во групата, интензивирајќи ја нејзиното заедништво.

За Диркем, најдлабоката смисла на тотемизмот е токму во тоа: да го симболизира заедништвото на групата. Истакнува, сказаната за заедничкото потекло на групата не е ништо друго освен сказана за длабоката меѓусебна поврзаност на нејзините припадници. Потекнувајќи од една иста сила (животно-симбол) секој од нив со себе носи нешто заедничко. Тие се различни тела на еден ист дух, или иста сила, или ист тајнств. предмет.

На тој начин, преку тотемот потполно е изразена симболичката поврзаност на индивидуите од кланот, а самиот тотем е само знак "според кого секој клан се разликува од останатите, видлива трага на неговата индивидуалност"²⁾.

Затоа, богот на кланот, т.е. "тотемскиот принцип не може, значи, да биде нешто друго освен самиот клан, но хипостазизиран и претставен во имагинациите" како дух на одредено животно или растение.³⁾ Според тоа тотемот е само симболична слика за стварните односи и сили во кланот (заедницата), кои со својата моќ го надминуваат и му се наметнуваат на човекот, па тој си ги претставува на имагинарен, фантастичен начин во ликот на тотемот, смета Диркем.

1) Симболични остатоци од канибализмот среќаваме дури и во најразвиените религии. Причестата во христијанството е всушност само симболично јадење на телото Исусово и пиење на неговата крв што треба да го потенцира чувството дека во сите нив учествува Христос. Меѓутоа, смислата на овој обред (канибализмот) може да има и друга функција. Јадењето на одредени органи од телото на непријателот (срцето, ка пр.) треба да ја прибави храброста и силата на противникот, па има новобог магиски отколку религиозен или интегративен карактер. Ова покажува дека еден ист чин може да има различни функции во зависност од природата на околинските во кои се остварува.

2) E. Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, стр. 294

3) Исто, стр. 295

Јасно е дека тотемизмот, изникнат од општеството, има силно нагласено општествено-интегративна функција ¹⁾. Во остварувањето на оваа функција не учествува само сказаната за заедничкото потекло на групата. Истиот ефект го постигнуваат и разните ритуали (обреди) на жртвување и симболичното јадење на мртвата. Воедно со тотемизмот, процесот кој претходно веќе беше започнат (издвојување и рангирање на таинствените сили-души), уште повеќе се зацврстува. Сега не се јавуваат само посебни предмети (фетиши), туку и нешта кои според својот ранг се на највисоката скала од општата хиерархија и кои, токму затоа, се забранети, недодирливи. Табуто, на тој начин, претставува само природно продолжение на процесот кој започна со тотемизмот.

Меѓутоа, прашање е дали со општествено-интегративната функција наполно се исполнува смислата на тотемизмот или, можеби, тој е израз и на една друга и ништо помалку значајна потреба, отколку што е потребата да се одржи интегритетот и кохезијата на групата? Мислиме дека одговорот доста зависи од тоа како ќе се свати (определи) тотемизмот. Затоа, наредниот чекор, ќе биде унатен токму во тој правец.

Рековме дека и околу ова сосема елементарно прашање ("Што е тотемизмот?"), не постои согласност. За едни тотемизмот е религија; за други е само облик на родовската организација (Маркс, на пр.) или, пак, посебен култ кон животните и растенијата (С.Ренак).

Претпоставката на Вуко Павиќевиќ дека тотемизмот е само облик на анимизмот ²⁾ сметаме дека е неодржлива. За анимизмот не беше карактеристично само верувањето во духови, туку и убедувањето дека се тие непосредно и д е н т и ч н и со самите предмети. Кај тотемизмот оваа претстава е напуштена: духот е нешто независно од предметот (животното или растението). Така, не се обожава самиот предмет, колку она што е во предметот, а кое, понекогаш, се идентификува со една безлична

1) "Тотемот, вели Е.О.Џејмс, е унификаторска сила на групата, а тотемските ритуали чинат напати.... Фактор на кохезија".
E. O. James: La fonction sociale de la religion, стр. 22-29

2) В. Павиќевиќ: Социологија религије, стр. 180

и неодредена духовна снага слична на она што во одредени примитивни култури се означува како "мана", "оранда" и сл.

Од друга страна тотемизмот, за разлика од анимизмот, поседува снажно нагласена општествена функција. Мноштвото ритуали и обреди, со кои тотемизмот е проследен, ја одредуваат природата на односите на членовите на групата помеѓу самите нив и кон заедницата во целост и, на тој начин, се обезбедува одредена организација на родот. Во оваа смисла тотемизмот, навистина, може да се толкува како вид о р г а н и з а ц и -
 ја на родовската заедница.

Меѓутоа, нагласивме дека тотемизмот е и одредено кажување за потеклото на кланот или на заедницата во целост. Разгледуван од овој аспект тој несомнено е одредена свест. Меѓутоа, тој сеуште не е религија, бидејќи во себе не ја носи идејата за дуализмот на стварноста, што беше така својствено за религијата. Навистина, на местото на првобитната анимистичка претстава за единството на светот, тотемизмот ја воводе идејата за хиерархијната структурираност на стварноста, што значи дека во извесна смисла го подвои светот, но, сепак, во основа тој останува ист, бидејќи тоа е разлика помеѓу стварите во рамките на еден ист свет. Затоа разгледуван на ниво на свеста, како одредена сказна – и тоа не било каква сказна, туку токму како сказна за Почетокот – тој може да се смета како еден од најелементарните и, можеби, најелементарниот вид на митот, на оваа специфична сказна за Почетокот.

Затоа, тотемизмот, како и самиот мит, е потрага на човекот по сопствените корени, израз на желбата сопственото постоење да се втемели во нешто апсолутно извесно. Во овој случај, се покажува дека тотемизмот, покрај социјално-интегративната функција, има и еминентно психолошка функција, која директно извира од човековата исконска потреба преку кажувањето за својот почеток да го најде сопствениот идентитет. На тој начин, ако на планот на општеството тотемизмот покажуваше нескриена интегративна и кохезиона функција, па во таа смисла можеше да се смета за облик на родовската организација, на планот на човекот и на неговиот духовен (психички) живот тој се одликува со способноста да ја задоволи човековата жед во истината

по идентитетот, бидејќи на секое човечко суштество својствено му е да си го постави прашањето: "Кој сум, што претставувам и од каде сум, на крајот?", прашање кое лежи и во основата на митот.

Од друга страна, видовме дека тотемизмот е тесно поврзан со табуто. Меѓутоа, табуто не може да се свеле само на забрани во врска со јадењето на одредени видови растенија или животни. Тоа во себе вклучува низа ограничувања, а кои се тесно поврзани со тотемизмот. Една од тие забрани е егзогемијата¹⁾. Со нејзина помош се регулираат сексуалните односи помеѓу припадниците на кланот кои се генерациски поврзани. Секаков сексуален контакт помеѓу нив строго е забранет и прогласен за табу. Воедно, се јавуваат и други табуирани активности, предмети или лица²⁾. Сите тие во себе содржат страшна сила и моќ. Секој додир со она што е табу може да биде каосн. Примитивецот не знае да каже зошто од непочитувањето на табуто следи казна, ниту, пак, може да го објасни механизмот на нејзиното дејствување, но сигурно знае дека казната неумоливо следи. Затоа, табуто е проследено со низа забрани, кои однесувајќи се како напредметите, така и на човечковата дејност, на одредени негови гестови и сл. несомнено имаат функција да ги регулираат односите според одреден кодекс на вредности.

Според тоа табуто не само што ги регулира односите на луѓето помеѓу себе си и кон светот (со тоа што нешто одобрува или не), туку содржи во себе и еден систем на правила (норми) на однесување.

Оттука, некои автори заклучуваат дека табуто е, всушност, првиот напишан законик на луѓето, па дека е, според тоа, непримитивниот облик на моралот. Ова мислење, покрај останатите, го делат Вилхелм Вунт и Сигмунд Фројд³⁾. Некои одат ду-

1) Види го веќе класичниот текст на Ц.Фрејзер "Тотемизмот и егзогемијата".

2) За различните облици на табу види ја, исто така, класичната студија на Фрејзер "Златна гранка", особено нејзиниот Прв том.

3) S. Freud: Totem i tabu, Matica срpska, Novi Sad, 1960, str. 16.

ри дотаму што под табу подразбираат секакви забрани (сосема сеедно на нивната природа и мотив), тврдејќи дека тоа може секаде да се сретне. Го имаме во христијанството (забраната да се јаде од раското дрво на Животот, десетте божји заповеди и сл.), кај Кант (категоричкиот императив) итн. Но, се чини, дека во овој правец најдалеку отишол Саломон Ренак кој смета дека табуто "не е својствено само на луѓето, нешто слично може да се запази и кај животните. Животните.... се подчинуват на некои ограничувања" ¹⁾.

Ренак, несомнено, претерува. Меѓутоа, мислењето на Бунт и Фројд дека табуто е, всушност, еден морален кодекс заслужува внимание, особено што нивното мислење не е осомнено. Напротив, голем број автори стојат на исти или доста слични позиции тврдејќи дека и во најпримитивните религии е содржана свеста за моралните должности. Меѓу нив се М.Елиаде и Н. Гертнер. Гертнер смета дека религијата е првобитниот облик на човековата свест ²⁾, која го исполнува секој дел од општеството, како што е присутна и во секоја пора и во секој атом на човековото суштество. Затоа "религиозната одговорност е и првобитна морална одговорност" ³⁾. Меѓутоа, ставот е доста проблематичен и се чини дека не може до крај да се брани. Од една страна, тезата на Гертнер дека првиот облик на свеста е религиозен претпоставува дека религијата се јавила веднаш, уште на самиот почеток и, од друга страна, дека природата на првобитните општествени заедници е п а н р е л и г и о з н а и дека, доследно на тоа, секоја должност во нив е религиозна должност, што значи должност, но и одговорност, пред оностраното. Меѓутоа, сите досегашни сознанија го покажуваат токму спротивното.

1) S.Renak: Orfeus I, str.26

2) N.Gertner: Moral i religija, str.29

3) исто, стр.24. Елиаде е близок до овој став. Тој, имено, смета дека првобитната одговорност е длабоко религиозна одговорност, бидејќи човекот не одговара пред другиот човек, туку пред Космосот.
(види кај М.Eliade: Sveto i profano, str.41)

Прво, кај примитивниот човек не постои претставата за оностраното, па според тоа тој и не знае за доминантност пред него. Затоа, за сторените дела најчесто одговара овде, во овој свет: казната или наградата секогаш имаат онострани карактер¹⁾. Тоа е особено видно кај табуто: после неговото и окружување казната автоматски следи. Питоа, може да биде ужасна и трагична, дури и смрт, без да постои некоја видлива материјална причина за неа²⁾. Зошто? Затоа, што е прекршено една света забрана или додирнат свет предмет. Светите, т.е. забранетите предмети, како и сите свети ствари, поседуваат странична моќ. Словде, како што се право забележуваат многу автори, постои нешто на табу, од една страна, значи нешто свето, несекојдневно, нешто што поседува привлечна моќ и, од друга страна, тоа е нешто опасно, страшно, па затоа и забрането. Тоа значи дека секој табу предмет има амбивалентна природа (привлекува, но и одбегнува) и дека, според тоа, и односот на човекот кон него ќе биде амбивалентен³⁾. Имено, во одредени ситуации тој навистина претставува привлечен, сакан предмет, во други, навистина, кај човекот предизвикува страв и тој се труди да го одбегне!

Постоенето на амбивалентниот однос кон забранетиот предмет може уште повеќе да ја зацврсти идејата за идентичноста на табуто со моралот, бидејќи и вториов (моралот) го раѓа истово чувство кај човекот. Имено, секоја морална забрана, од една страна, го принудува човекот да ја почитува и да ја доживува како нешто свето, да и се повинува, но, од друга, прос-

1) Навистина, кај Североамериканските племиња постои претставата за "вечните ловишта", кои се еден вид вестна земја (награда) за добриот живот. Меѓутоа, овие племиња според својот развиток се далеку од најнискиот културен степен за кој знаеме.

2) Сва колку што говори за снагата на човечкиот дух, толку говори и за моќта на предрасудите и скажувите, кои еднаш создадени можат да доведат до неслутена грижа на свеста, при што, оваа вторава, е дотолку поголема (што значи и поможна) колку е посвет системот на забрани, односно колку е тој поопределен од човекот.

3) Овој факт го наведува Фројд на премногу едноставниот заклучок дека во основата на табу феноменот, како и на сениот тотемизам, се наоѓа едиповиот комплекс. Види ја неговата студија "Тотем и табу".

то го гони да ја прекрши, да не ја почитува. Оттука, мошби, сите ситни прекршци што човекот ги прави во моментите кога верува дека е безбеден или дека не е контролиран (гледан) од некого, а кои самите по себе се неразбирливи, бидејќи не му прибавуваат никаква лична корист на оној што ги сторил.

Меѓутоа, би било пресмело кога врз основа на овие несомнени сличности помеѓу тотемизмот и табуто, од една страна, и моралот, од друга, би заклучиле дека тоа се, во основа, две сосема идентични појави, како што би било неоправдано првите два (тотемизмот и табуто) да се подведуваат под еден општен именуител – религијата.

Несомнено дека тотемизмот и, особено, табуто содржат во себе значаен број елементи својствени за моралот. Тоа е тоа се, постоењето на од еден редослед (нормативен) систем кој во потполност го одредува однесувањето на поединците. Постоењето на било каков кодекс на норми доведува до а) одредено стереотипизирано, што значи традиционално условено поведение и б) до поимот на должноста. Последниве два поими се доста блиски до природата и структурата на моралот и моралното поведение. Истовремено, овој кодекс на норми, содржи во тотемизмот и, особено, во табуто, претставува еден модел – образец според кого единките се однесуваат и на тој начин се обесбедува едностраноста во општествената дејност со што се зголемува интеграцијата и кохезијата помеѓу индивидуите во групата (кланот, генсот, племето итн.). И, на крајот, секое непочитување на забраната повлекува со себе, како и во моралот световна одговорност.

Меѓутоа, повнимателната анализа на овие три појави (тотемизмот, табуто и моралот) открива дека помеѓу овие феномени постои поголема или помала разлика и дека, токму затоа, несмеат сличностите да се генерализираат. Во овој случај ќе укажеме на една битна разлика, која би требало да ја разобличи претставата според која тоа се во потполност идентични феномени. Треба да се каже дека табуисаниот предмет е во тесна врска со поимот на светото, бидејќи во него не е изразена обична, секојдневна сила. Напротив, нејзината природа се чини дека е од

друг ранг, отколку што е тоа рангот на обичните, профани ствари. Се разбира дека и кај моралот постоеше намерата своите норми да ги заодене со среќот на светото, но сепак тоа беше свето од поинаков ранг, тоа беше светост пред човекот и затоа одговорност пред самиот човек. Меѓутоа, природата на светото содржана во тотемистичкиот или табуисаниот предмет не е во тесна врска со човекот и неговиот свет, туку е илустрација на статусот што овој предмет го има во општата хиерархија на стварите. Затоа и одговорноста за непочитувањето на забраната не е одговорност пред човекот, туку пред темната и нека згледна сила која ги исполнува овие харизматски (како што нови Вебер) предмети. А, тоа значи дека тотемизмот и табуто носат во потполност да се изедначат со моралот, барем не со моралот во неговиот чист, искристализиран вид, особено што и одговорноста кај нив е многу пострашна од моралната.

Но, од своја страна, зарем ова не оди во прилог на тезата која ја претпоставува идентичноста помеѓу тотемизмот, табуто и религијата, бидејќи и овде, како и кај религијата, го имаме поимот на свето, како и должноста и одговорноста пред нешто што не е секојдневна, обично, кое не е израз на профаната страна на предметите и сл. Навидум, да. Но, сепак, само навидум!

Прво, светото е навистина елемент на сложената структура на религиозниот феномен. Меѓутоа, не е единствениот. Напротив, во Првата глава покажавме дека постојат одредени световни, нерелигиозни дејности, чија природа наоколно е проникната со светото. Тоа беше случајот со херојското самоубиство. Од друга страна, поимот на несекојдневноста, вклучен во природата на тотемистичкиот или табуисаниот предмет, не е издигнат на степенот на оностраното, трансцендентното. Сепак што во статусот на предметите е извршена извесна хиерархија и диференцијација, па покрај секојдневните постојат и несекојдневни сепак во тотемизмот и табуто тоа се сведува на разлика помеѓу предметите во рамките на оностраното. Со други зборови поимот на оностраното, трансцендентното, на тој суштиневи елемент на религијата (кој практично религијата ја изразува ова

што таа е), сеуште не е изграден, па и нивоме да се говори ни за религија ниту за религиозна догмата и религиозна казна во рамките на тотемизмот и табуто.

Сето ова покажува само едно: тотемизмот и табуто сеуште не се религија, но исто така не можат да се сметаат ни за строго морални системи, бидејќи во нив казните и санкцијата се многу посилено нагласени. Казниот пример и, во најлош случај, може да доведе до грижа на се што, која зема ужасно да гледа и да го прогонува човекот до самиот не животот. Непочитувањето на табуто, пак, не е екстерно емоционално грешка на совеста, што значи со одговорноста пред себе или пред другите, туку и пред непознатите и за човечката туѓа сила и суштества. Затоа, казната честопати е екстерна со смртта, која не е зададена од друго човечко суштество (или од некојков природен механизам), туку извира од самеконорот и од верата за најзината неизбежност.

Доколку, на крајот, се обидеме да ја извршиме потребната реконструкција на она што се случуваше во примитивните заедници (а беше, повеќе или помалку, поврзано со поимот на религијата и моралот) и да го дадеме дефинитивниот заклучок, тогаш тој би гласел: ни анимизмот, ни тотемизмот, ниту, пак, табуто се облици, макар биле и најпримитивните облици, на религијата. Не се ниту само примитивни облици на моралот, иако природата на тотемизмот и табуто е доста блиска до природата на моралниот феномен.

Меѓутоа, во една поширока смисла може да се говори дека во рамките на тотемизмот и, особено, во табуто се јавуваат, уште пред религијата, првите, најпримитивните облици на моралот, бидејќи во нив несомнено доминираат низа значајни особини својствени за моралниот феномен (систем на норми, свест за она што е дозволено или не, што може да значи и претстава за доброто и злото итн.). Во оваа смисла, тие можат многу повеќе да се разгледуваат како праборма на моралот, отколку на религијата. Се забележува дека овој почетен морал е обременет со низа елементи карактеристични за религијата, но ниво-

же да се смета за еден вид верски, религиозен морал, бидејќи религијата, освен некои нејзини особини, сеуште не постои. Затоа, потполно се неодржливи и сите теории за човекот како homo religiosus.

На крајот, можеме да се согласиме, дека анимизмот е најнискиот степен од развитокот на човековата историска свест. Кај него сеуште, се чини, не е јасно изградена претставата на човекот за себе и за она-различното од него - како што и не постои претставата за некаков природен тек на настаните во однос на кого би се одредувало отстапувањето, т.е. неприродното или, покасно надприродното, онастраното. Затоа светот на анимистичкиот човек е свет налик на човекот, антропоморфизиран и очовечен.

Меѓутоа, човечките знаења напредувале, одредени тајни на природата биле дешифрирани, а со тоа и степенот на абстракцијата се зголемил. Сега, на местото на духовите за секој предмет (или појава) одделно, се поставува претставата за духот на шумата воопшто, на морето, реките, планините.... воопшто. Духот е, значи, изделен од телото. Анимизмот е напуштен и еволуирал во еден повисок облик. Воедно, духовите не се само одвоени од предметите, туку помеѓу нив е извршено одредено рангирање. Некои стануваат позначајни, други помалку битни. Едниите стануваат предмети достоини за почит и обожавање, кон другите човекот се однесува незаинтересирано. Најбитни се оние духови (или предмети во кои духовите претстојуваат) кои се тесно поврзани со постоењето на индивидуата и самата група. Тотемизмот полека, но сигурно се најавува. Со него, на историската сцена, станува и табуто.

И едниот и другиот доведуваат до одредени, типични општествено-интегративни процеси. И обата претставуваат некаков модел на однесување и поврзани се со идејата за моќ и свестост. Но, и едниот и другиот сеуште не се морал, ниту само религија. Но сигурно е дека во нив се јавуваат првите преферци на моралот. Воедно и едниот и другиот (и тотемизмот и табуто) тесно се поврзани со одредени како гнозисоленки, тана и космологи или претпоставки (основи).

Меѓутоа, мора да се претпостави дека ова долго историско патување кон религијата и моралот не е проследено единствено со промени во свеста (зголемено знаење, поголема степен на апстракција итн.) или, пак, со некои темелни психолошки потреби (потребата за сигурност, знаење за сопственото потекло итн.). Мора да се претпостави дека нешто значајно се случило и во самата стварност на човекот. А стварноста на човекот е општеството. Значи, во општеството нешто се одиграло, нешто битно и одлучувачко за појавата на религијата и моралот.

Трета глава

ЗА ПОВРЗАКОСТА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

Проблемот пред кого стоиме во Третата глава не е прашањето дали постои одредена позитивна корелација помеѓу религиозната припадност и вредносните (моралните) ставови, бидејќи низа емпириски податоци тоа само го потврдуваат. Проблемот, исто така, не е дали религијата вклучува во себе одреден етички систем, зошто христијанството, на пример, несомнено се одликува со поинаква, само нему својствена етика која, во поголема или помала мера, се разликува од етиката на останатите религии. Тоа е несомнено, како што е извесно дека елементи и на едната и на другата појава (и на моралот и на религијата) се среќаваат во една специфична, синкретична форма уште во самиот почеток на човековата историја. Тоа беше видливо кај тетомизмот и, особено, кај табуто. Затоа, проблемот пред кого стоиме не е од ваква природа.

Правиот проблем се јавува оној момент кога треба да се објаснат причините за постоењето на оваа корелација, односно тогаш кога ќе се постави прашањето дали поврзаноста помеѓу религијата и моралот е знак (израз) за постоењето на непосредна причинско-последична поврзаност помеѓу овие две појави. Ето значи, дали едната од овие појави е основата (коренот, причината) од која се издига другата. При тоа, одговорите, најчесто, се движат по две дијаметрални спротивни линии.

Според одредени автори моралот станува разбирлив дури оној момент кога ќе се доведе во врска со религијата, би-

дејќи, според нив, религијата е вистинската основа од која моралот се издига и во однос на која ја наоѓа сопствената смисла. Затоа, моралот – изстанат од религијата – вклучува во себе низа религиозни елементи: светост, чувство на одговорност на човекот пред нешто што е поголемо од неговата индивидуална егзистенција, при што е присутно и чувството на вина итн.

Според друга група автори, напротив, не моралот, туку религијата е втемелена во моралот: тој е нејзината функција и основа. Моралот, историски настанат пред религијата, сметаат овие автори, од себе ја издвојува религијата. Затоа, функцијата на религијата, како и нејзината природа всушност, можат да се разберат единствено во однос на моралот.

Тог се, несомнено, два различни одговори на одреден проблем. Во првиот случај се тргнува од религијата и се одредува моралот; во вториот, правецот е обратен – се појдува од моралот, а на религијата се гледа како на феномен кој станава разбирлив дури според моралот. Меѓутоа, и покрај видливата дивергентност на овие два одговора, тие, барем, во една точка се поклопуваат. Имено, нивната исходна методолошка позиција е идентична: и едниот и другиот се движат напред, во рамките на двоцлената релација "религија – морал". Притоа се претпочита или едниот член (на пр. моралот) или другиот (на пр. религијата). Но, сејдно која од овие појми ќе ја земат за примарна тие размислуваат според принципот на класичната логика "или..... или" и, се чини, дека во оваа смисла нивната природа е нагласено метафизичка, исклучива.

Паралелно со нив може да се постави гледиштето кое не инсистира на примарноста ни на едната од овие појми, туку подеднакво ги претпочита обете, сугерирајќи дека колку што религијата е основата на моралот, толку и овој вториот (моралот) е нејзина основа. Значи, наместо исклучивоста на исходните, овој трет одговор нуди нивно неопирување и, во оваа смисла, на прв поглед се чини дека е класично дијалектично. Меѓутоа, поблиската анализа ќе покаже дека и тој, во основа,

не се разликува битно од претходните, бидејќи и тој во својот пристап остаува во рамките на стариот двоцлен однос "религија-морал". Во таа смисла тој е само помиривање на двете претходни тенденции во рамките на старото, па затоа е повеќе средно (еклектично) отколку дијалектично решение. Единствената промена (или разлика) е повеќе од формална природа: на местото на размислувањето од типот "или...или" ("или морал или религија"), доаѓа размислувањето според принципот "и...и" ("и морал и религија"). Но, природата на овој одговор е од типот на "средниот пат". Ако на дијалектиката, пак, и нешто стварно туѓо, тогаш тоа е таканаречената "златна средина" или решението од типот на "средниот пат".

Затоа, мислиме дека одговорот на поставеното прашање ("Како да се објасни корелацијата (совпадноста) помеѓу религијата и моралот?") единствено евозможен доколку се пречекорат границите на старата двоцлена релација "религија-морал", па на тој начин што во неа би се вовел трет елемент, па на местото на стариот, скучен простор на размислување, би ја имале тријадата "општество - религија - морал".

А. РЕЛИГИЈАТА КАКО ОСНОВА НА МОРАЛОТ

а) Ставот на теологијата

Долго се одржувало и сеуште се одржува убедувањето дека без бога и без верата во неговото постоење, што значи без религијата, се би било напразно а самиот морал, како вистински морал, би бил невозможен. Најверојатно тоа го имал пред себе Достоевски кога запишал дека без бога се би било дозволено: не би имало ни добро ни зло; ни награда ни казна; ни оправданост за стореното, ниту негова неоправданост, бидејќи без бога и верата во него, се губи свое значење и смисла. Затоа, можеби, во една прилика Волтер извикал дека кога бог не би постоел тогаш ќе мора да се измисли, соседно што истобит тој Волтер знаел да рече дека религијата, таа стара развратничка, треба да се згмечи.

Во една или друга форма, на еден или друг начин ка-
жана, истава идеја продолжува и понатаму да живее.

Човекот е бесконечен копнеж, сметаат авторите на "Нови
катехизам" бидејќи "било кој момент, на било кој ден е соста-
вен од неисполнети копнежи.... Има ли момент кога сум сосема
задоволен?" ¹⁾. Затоа човекот, како суштество на земја, коп-
нее да го задоволи она што во себе го чувствува како недостат
и празнина. Тој дејствува и создава во светот; нешто дава и
нешто добива; се труди да го осмисли сопствениот живот и пос-
тојењето воопшто. Но, во основа тој е сепак конечно суштество,
растргнато помеѓу желбата за вечност и свеста за сопствената
копечност. И секогаш колку создавал и секогаш на сето она што
го постигнал во светот, на крајот, тој сепак доаѓа до заклу-
чок дека "ништо не може да биде напoлно мое" ²⁾. И, паралелно со овој заклучок, во моментот на смртта кај секој чо-
век се јавува прашањето, дали она што го остава зад себе (свои-
те деца, љубовта кон жената, детето, сето она што дотогаш прет-
ставувало смисла на неговиот живот) може "да му даде сигурност
дека неговиот живот имал смисла?" ³⁾. И, доколку имал, дали
нејзината природа е апсолутна? Прашањето е така поставе-
вено, што повеќе личи на одговор, отколку на прашање.

Затоа, животот на човекот, како живот на човечко суш-
тество, невтемелен во нешто повисоко и посигурно од него, се
релативизира и се губи во потполна субјективност и бесмислен-
ност. Но, треба ли "да се верува дека човековата историја...
е само бесмислена шега..... скела без цел која доаѓа од нико-
де и оди никаде.....?" ⁴⁾

Но, човекот не е само напробен копнеж, надеж или пот-
рага по смислата на сеопштото постоење. Тој не е камен или
дрво, или било што друго што на индиферентен начин се односу-

1) "Novi katehizam", Stvarnost, Zagreb, 1970, str.16

2) исто, стр.16

3) исто, стр.10

4) исто, стр.15

ва кон стварноста. Тој е и суштество кое некаде длабоко во себе поседува добрина, прашувајќи се за неговата природа и смисла. Човекот, едноставно, има потреба од морал и сака да создаде морал. Меѓутоа тој, сепак, е само ограничено суштество, како што и добрината која во него тлее е ограничена добрина, исто онака како што е ограничен и неговиот морал. Затоа, "нашата човечност (нашата ограничена природа, прим.Б.Ц.) го налага божеството" кое ја обезбедува сигурноста на постапките и влева надеж во исправноста на нашите решенија ¹⁾. Видејќи, нашата "делумна добрина го наложува постоењето на совршеното добро. Нашата слаба снага го наложува семоќниот" ²⁾, во кого и според кого, име луѓето како делумни, длабоко ограничени суштества ја стекнуваме сопствената сигурност, а моралот својата извесност. Според тоа, моралот не е според самиот себе, ниту според човекот, туку според бога. Затоа тој е божје дело и божји чин. Извесноста на моралното дејствување е постигната преку божјата објава: тоа се, на пр. десетте заповеди кои точно кажуваат што треба, а што не треба да се прави. Со тоа неизвесноста и талкањето на човекот се надминуваат, а тој стекнува сигурност во своето морално дејствување.

Во оваа смисла интересен е примерот на познатиот филозоф Имануел Кант, кој со својата оригиналност и необичните теоретски обрти секогаш изненадува. Веќе традиционално се верува дека она што на Кант теоретски не му успеало (да ја докаже божјата егзистенција) практично било остварено. Имено, ако "Критиката на чистиот ум" ја покаже антиномичната природа на прашањето за постоењето на бога (со тоа што подеднакво успешно се брани и едната и другата теза т.е. дека бог постои и дека бог не постои), тогаш "Критиката на практичниот ум" го постулира она што теоретски е невозможно.

За Кант моралното е израз, но воедно и барање (постулат), на моралниот закон кој стреми кон достигнувањето на

1) исто, стр.22

2) исто, стр.22

највисокото добро. Остварувањето на моралниот закон е возможно само како бесконечен процес, односно доколку се претпостави бесмртноста на душата ¹⁾, бидејќи во противниот случај може да се оствари само конечното добро ²⁾. Според тоа, првата претпоставка (постулат) за остварувањето на највисокото морално добро е бесмртноста на човекот. Меѓутоа, овој постулат (претпоставка) е можен само доколку бог постои. Инаку, моралниот закон, претпоставувајќи ја бесмртноста, "мора... да ја постулира егзистенцијата на Бог, како нужно својствена за можноста на највисокото добро...." ³⁾. На тој начин, како два постулате на практичниот ум (бесмртноста на душата, и извесноста на богјата егзистенција) го овозможуваат моралот т.е. остварувањето на неговото највисоко начело.

Одовде, одредени автори заклучуваат: а) дека она што на Кант теоретски не му успеа во "Критиката на чистиот ум" (да го докаже постоењето на бог) му успева во "Критиката на практичниот ум" и б) дека Кант моралот го изведува (или темелува) во бога и религијата. Меѓутоа, сметаме дека и обата заклучока се проблематични. Прво, Кант во "Критиката на практичниот ум" не ја докажува егзистенцијата на бог, туку само ја постулира, т.е. ја претпоставува како практично потребна ⁴⁾. Тоа е, можеби, она што Волтер го бараше: ако бог не постои, тогаш барем да се измисли, како згодна практична претпоставка со која би се овозможило смисленото морално однесување по

1) Остварувањето на највисокото добро, вели Кант, "практично е возможно само под претпоставка на бесмртноста на душата, како нераздвојно поврзана со моралниот закон..." (Immanuel Kant: Kritika praktičnog uma, Naprijed, Zagreb, 1974, str.170

2) исто, стр.170-171

3) исто, стр.172

4) "Сите тие постулати, тврди Кант, појдуваат од начелото на моралитетот, кое не е постулат, туку закон.... Тие постулати не се теоретски догми (значи нешто што несомнено е докажано, прим.Б.П.), туку претпоставки во нужно практичен поглед, значи тие не го прошируваат спекулативното познание....." Исто, стр.181

светот. Второ, колку што моралот кај Кант е изведен о религијата, исто толку, се чини, дека е изведена и религијата од моралот. Дури повеќе, моралитетот – изгласуваше Кант – е закон што значи нужност, а овие другите (Бесмртноста и божјата организација) се само морални постулати (претпоставки), што значи дека тие многу повеќе се според него, отколку што е тој според нив. Во оваа смисла, навистина, сосема е проблематично дали Кант моралот го втемелува во религијата, или религијата во моралот. Сметаме дека е логично да се претпостави ова второво, бидејќи основи за еден ваков заклучок постојат и кај самиот Кант ¹⁾.

Видовме дека според авторите на "Новиот катехизам" моралот е незамислив без постоењето на Бога, бидејќи човековата делумна доброта го налага постоењето на апсолутното добро. За теологот Лазар Милин моралот не само што ја претставува религијата, туку тој е и нејзин елемент, ²⁾ па затоа, заклучува Милин, "нема ни еден облик на религијата без некакви морални прописи" ³⁾. Тие прописи, до кои човекот треба да се придржува, имаат божја природа и најчесто се добиени преку божјата објава (на пр. десетте заповеди во "Стариот завет"). На тој начин на моралните норми им се обезбедува апсолутна неприкосновеност, а со тоа и самото морално станува неизвесно.

Меѓутоа, покрај постоењето на одредени морални прописи (чија природа е во повеќето случаи трансцендентна) мора-

1) "Но Кант се двоуми, се повлекува и прави компромис со религијата. Неговата доктрина за постулатите го реставрира бог како принцип на моралот.... практичниот ум осцилира.... помеѓу концепцијата за слободата замислена според француската револуција и христијанската концепција". Во овој став на Роже Гароди е наполно изразено двојството на Кантовиот практичен ум и проблемот на војната организација. Види во Roger Garaudy: *Dieu est mort*, Presses universitaires de France, Paris, 1970, стр.138-139

2) Лазар Милин: Научно оправдање религије, Православие, Београд, 1976, стр.153. (Види исто така и стр.162)

3) исто, стр.155

лот, сметаат теолозите, евозможен само доколку постои и совеста. Совеста, пак, е нешто што им е дадено на сите луѓе: и оние "кои веруваат и оние кои неверуваат знаат за гласот на совеста" ¹⁾. Функцијата на моралната совест е да го обезбеди почитувањето на божјите закони, бидејќи таа се јавува и во оние случаи "кога никој не го гледа злото што го чинам, и тогаш кога тоа зло никому непосредно не штети..... и води кон она што е добро и исправно" ²⁾. Затоа совеста, тој внатрешен глас на човекот, вкоренет во неговата природа, го обезбедува постоењето и почитувањето на моралот. Меѓутоа, моралот не е според човекот (сеедно што е обезбеден од постоењето на моралната совест), бидејќи самиот човек е божје дело, па тогаш и моралот како човско дело, е божје дело ³⁾. Во овој случај религијата, која доведува до моралната совест, ги обезбедува, ако така може да се рече, практичните услови за остварувањето на моралот.

Дури повеќе, моралот не зависи од бога и од религијата единствено според моралната совест, туку тој зависи "двојно од религијата: како етички систем т.е. според своето учење и како етичка практика т.е. според примените на моралните принципи во животот" ⁴⁾. Затоа "религија е корен од кого моралот изникнува и донесува плод" ⁵⁾. Втемеленоста на моралот во религијата и неговата потполна зависност од неа го води теологот Милин до заклучокот дека "доколку догматското учење е почисто, поправилно и повозвишено, дотолку и моралот е на повисок степен" ⁶⁾. Меѓутоа, доколку ставот на Милин доследно се развие тогаш е неизбежен заклучокот: "Падот на религијата

1) "Нови катехизам" стр.21

2) исто, стр.21

3) "Со тоа не сакаме да кажеме дека.... заповедите не доаѓаат од Бога. Напротив! Зар секое суштество, со сите свои предности не произлегуваат од Бога, и зарем не е свртено кон него? Живеејќи според тие вредности живееме во согласност со Божјата волја и божјите заповеди." ("Нови катехизам" стр. 437)

4) Л.Милин: Научно оправдање религије, стр.155

5) исто, стр.162

6) исто, стр.156

повлекува со себе и пад на моралот" ¹⁾. А тоа значи дека комунизмот, како позитивно надминување на религијата, би довел до укинување на семаквата морална вредност и на бине каква смисла на животот. Се разбира дека Милин во изведувањето на заклучоците не оди толку далеку, меѓутоа, тоа ништо суштински не менува: таквиот заклучок е веќе имплициран во основниот став за корелацијата помеѓу опаѓањето на религиозното чувство и моралната должност.

На тој начин доаѓаме до еден од централните елементи на моралот – до поимот за моралната должност. Веќе видовме дека почитувањето на божјите заповеди е овозможено благодарение на моралната совест (всадена во човекот од Бога), која паче и смета и тогаш "кога никој не го гледа злото што го чиним и тогаш кога тоа зло никому непосредно не штети" ²⁾. Со тоа, според "Новиот катехизам" во потполност е обезбедено почитувањето на моралните вредности и новното спроведување во животот.

Меѓутоа, Л.Милин внесува и еден нов момент, кој додуше, не е својствен единствено за него. Имено, смета Милин, религијата "оперира со поефикасни средства, ставајќи му во изглед на човекот вечен спас или вечна казна во врска со неговиот морален живот" ³⁾. Моралната совест веќе не е толку значајна во остварувањето на моралниот живот. Напротив, таа е само услов, но затоа с т р а в о т од вечната казна, од она што следи после смртта го обезбедува должиото придржување до моралните забрани. Но тоа, за жал, не го покажува она што

1) Исто, стр.162

2) "Нови катехизам", стр.21, Ова само го потврдува она што во Првата глава веќе го забележивме – дека пред религијата, за разлика од моралот, човекот одговара за се: и за она што го направил и за она што само го наумил.

3) Л.Милин, цит.дело, стр.160

4) Атеизмот, смета теологијата, за кого не е и вечниот живот, па според тоа и вечната казна не може да го присили човекот да ја почитува моралната заповед како што тоа може да го направи религијата. Меѓутоа, е јасно зошто, теолозите толку многу инсистираат токму врз присилата во извршувањето на моралниот живот, кога и друга стварна смисла тавт дека човекот може морално да биде одговорен само доколку неговиот избор е автономен, независен од присилата, принудата (вечната казна) и слично.

Милин сака да го постигне: да ја докаже моралната супериорност на религијата над атеизмот ¹⁾. Послушноста (ако поопшто може да се говори за послушност во морална смисла) Милин не ја обезбедува со одреден внатрешен, што значи автономен регулатив, туку со помош на стравот и заплашувањето. Но, во тој случај моралот прекинува да биде морал во вистинската смисла на зборот – како слободен избор. Доколку, пак, Милин инсистира врз првиот момент ("вечниот спас"), тогаш религијата и моралниот живот ги сведува на гола трговија и размена: јас, како човечко суштество, ќе го почитувам бога и неговата волја, а тој мене ќе ми го обезбеди вечниот спас. Меѓутоа, трговијата предизвикува уште поголем презир (и тоа како во морален, така и во религиозен поглед) отколку заплашувањето со вечната казна.

Целиот систем на аргументација, со кого религијата се служи во докажувањето на тезата дека моралот е втемелен во религијата и дека, според тоа, таа е морално посупериорна од атеизмот може да се сведе на два момента: п р в и о т, кој може да го означиме како филозофско-онтолошки и в т о р и о т, чија природа е повеќе практично психолошка.

Според првата, филозофско-онтолошката теза, бог е апсолутно суштество од кое се произлегува и кон кое се се враќа. Тој го обезбедува животот и смислата на сето постојно. Бидејќи бог, според дефиниција, е апсолутно суштество, тогаш и на моралните принципи им е обезбедена универзална вредност.

Втората, психолошката теза се потпира врз несомнената вистина за човековата конечност и врз неговиот копнеж да

1)

Атеизмот, смета теологијата, за кого не е познат вечниот живот, па според тоа и вечната казна не може да го присили човекот да го направи религијата. Меѓутоа, не е јасно зошто, тесноците толку многу инсистираат токму врз присилата во извршувањето на моралниот живот, кога од друга страна сметаат дека човекот може морално да биде одговорен само доколку неговиот избор е автономен, неизнуден од присила, некаков страв, (пр. вечната казна) и слично.

се ослони врз нешто цврсто и наполно извесно, кое не би дозволило неговиот живот да се претвори во напрезно талкање и пловее од "никаде кон никаде".

Меѓутоа, аргументите и на едната и на другата теза страдаат од суштински недостатоци и наполно ја размижуваат илузијата дека религијата може да влијае врз остварувањето на осмислен и смирен морален живот. Во оваа смисла критиката на религијата и на нејзиниот морал може да се оствари на повеќе нивоа. Ќе укажеме на три групи аргументи од кои секој, на свој начин, ја погодува суштината на проблемот. Првата група ќе ја означиме како иманентно-хуманистичка, втората поседува нагласено филозофско-гносеолошка природа и карактеристична е за таа наречената атеистичка варијанта на егзистенцијализмот (Жан-Пол Сартр, Никола Абамано итн.) и, третата, која можеме да ја означиме како генетичко-историска.

б) Критика на теолошкиот став

Во основа ќе се трудиме критиката да биде иманентна т.е. да не се исцрпи во докажувањето на неностојењето на божјето суштество, туку да покаже дека и кога бог постои ставот на теологијата за моралот е обременет со низа недостатоци. Првиот пат, патот кој би ја оповргнал тезата на теолозите за втемеленоста на моралот во религијата, со тоа што би ја оповргнал нивната основна претпоставка (постојењето на бог), е полесниот пат. Но, сметаме дека критиката е дотолку посфектна, доколку се придржува до основните претпоставки (премиси) на мислењето што го критикуваме.

Иманентно-хуманистичката критика. Основниот став на теологијата беше дека религијата, од една страна, благодарение на божјата егзистенција му обезбедува на човекот објективен и наполно ослободен од субјективизам морален систем и, од друга страна, со помошта на идејата за бесмртност го принудува човекот да го почитува она што е морално провишано.

Меѓутоа моралот, како одреден кодекс или систем на норми-прописи, нужно го вклучува во себе моментот на ограничување. Според тоа морално може да постапува само она суштество кое е според својата природа конечно, ограничено. Суштеството, пак, кое не знае за никакви граници, кое е, значи, апсолутно суштество е од онаа страна на моралот и моралното. А бог е, заправо, такво суштество. И како може, во тој случај, едно според својата природа аморално суштество, какво што е бог, да послужи како извор на моралот и моралноста воопшто?

Од друга страна и кога би го занемариле овој аргумент, сепак, искрнува ново прешање: ако моралот е божје дело, ако значи тој е божји морал тогаш како може да биде морал кој важи и за самиот човек? Како може човекот да одговара за она што не е негово дело? И зошто, на крајот, нужно мора да го почитува, па според тоа и да одговара, и за она што не е израз на неговата внатрешна природа? Тоа значи дека теолозите ја докажуваат втемеленоста на божјиот морал (а не на човековиот, ланцистичкиот морал) во бога. Зошто, доколку овој вториов (моралот на човекот) е негово, на бога дело, тогаш тој не е човеков, туку божји морал! А ние, всушност, тргаме по корените на човековиот, стварниот, ланцистичкиот, световниот морал. *Секое дело на човекот е негово, а не божје.*

Лазар Милин, видовме, сметаше дека религијата, воведувајќи ја идејата за бесмртноста, па значи и за вечната казна, создава практични услови за почитувањето на моралот. Со други зборови, заинтересираноста на човекот морално да дејствува не би била можна (или, барем, толку можно) кога би се признала конечност на човекот, а со тоа и спасот од вечната казна. Меѓутоа, одредени автори го тврдат токму спротивното. Имено, Душан Недељковиќ смета дека токму свеста за сопствената конечност го принудува човекот што посмиелено да го исполни својот живот ¹⁾.

1) "Со тоа што луѓето се свесни дека секој индивидуално неизбежно ќе умре, упатени се едни на другите... се продолжуваат едни во други... А оваа нужна солидарност е извор на целиот морал и основа на сета конкретна етика". Душан Недељковиќ: Неморалност бесмртности и етичка функција смрти, Голубац Кон, Београд, 1928, стр.80

Меѓутоа, теолозите се несватливо дигорни во докажувањето на исправноста на својот став. Така Милин и понатаму тврди дека моралот евозможен само доколку се потпира врз бога, врз тој врховен законодавец и морален судија, бидејќи во противниот случај многу дела би останале неказнети. Според него отфрлањето на теолошкиот морал би го ставило човекот во центарот на светот, па тој би почнал да мисли: "јас (човекот Л.М.) сум тој кој одредува што.... е во согласност со нешто морално достоинство, а што не е!" ¹⁾. Тоа е, за Милин, краен капаз на човековата арогнатност. И токму овде каде што најмногу досаѓа до израз човековата автентичност и неговиот дигнитет Милин ја наоѓа слабоста на световниот, лаицистичкиот морал, кој нема потреба од бога или било што друго, освен од човекот.

Што значи дека според теологијата да веруваш во себе како во морално суштество, е најголемото предавство. Се разбира дека тоа е и најголемото предавство. Но тоа е предавство на бога, а не на човекот. Меѓутоа, христијанството не може (или не сака) да го разбере тоа, бидејќи тоа не верува во човекот, бидејќи не го слави човекот, туку неговата покорност пред црквата и бога. Затоа христијанскиот човек (како, впрочем, и религиозниот морал) постои како "некаква карикатура на човекот, како мртвороденче: тој постанал грешник, тој се заглавил во каџез, него го затвориле помеѓу саките страшни поими.... црквата: таа го у п р о п а с т у в а ш е човекот" ²⁾. На друго место Ф.Нице, тој можеби најголем иморалист од сите иморалисти, ќе запише дека во лицето на бога е каравено "непријателството кон животот, природата, волјата за живот... Во бог е обоготворено ништавилото, е посветена волјата за ништавилото" ³⁾. Затоа, "христијанството е омраза кон с е т и л а т а, кон радувањата на сетилата, кон радоста воопшто" ⁴⁾.

1) Л.Милин: Научно оправдање религије, стр.159

2) Fridrik Niče: Sumrak idola, Grafos, Zagreb, 1977, str.36

3) Fridrik Niče: Antihrist, Grafos, Beograd, 1976, 26

4) исто, стр.

Теолозите велат дека без бога ја нема и моралната одговорност. Тие ќе потврдиме: навистина ја нема. Но ја нема како морална одговорност на човекот пред бога. Тие ќе речат дека во атеизмот и во световниот морал воопшто бог го нема. И навистина го нема, но затоа на неговото место е човекот. И навистина одговорот на неговото место е човекот и наместо одговорот пред бога сега ја има одговорот на човекот пред самиот себе. И има ли постојат одговорност од одговорот пред самиот себе си? Има ли големо предупредување од сознанието дека за стореното зло ќе одговора овде, во овој свет, пред себе си и пред другиот човек и дека казната не дозволува одлагање, бидејќи тоа не е казна која ја доаѓа односно, на "оној свет", туку те очекува овде и сега, во овој свет? И, на крајот, зарем одговорност пред себе си, што ја постулира световниот морал, не е знак за најголемата автономност на човекот, бидејќи во човекот го чувствува чувството дека е се во него и според него. На тој начин е постулирана и слободата без која е невозможен и моралниот чин како таков.

Но, да бидеш одговорен пред самиот себе си и пред другите, бидејќи и ти, исто така и останатите, си слободен е најтешката одговорност и најголемото бреме што човекот може да го понесе врз себе. Но, тоа е наедно и знак дека постои токму како човек, а не како сопствена сенка или след одсјај на некое друго, далечно на тебе суштество. Сознанието на човекот дека како човечко суштество е наполно само во светот, дека над него не постои никаков бог, ништо трансцендентно и свето, дека, едноставно, сета одговорност за она што е и за она што ќе биде е негова одговорност и с а м о негова, е она што го преокупира да пази и да внимава за секој свој чекор, дело, акција. Религијата, која појдува од бога, сака или не, го ослободува човекот од одговорот пред себе и пред бога, бидејќи тој, сепак, како божје суштество, создаден од бога и постапувајќи според божјиот закон и волја нема никако право ни на казна ни на награда, бидејќи се што прави прави како хетерономно, неслободно суштество. И никакви теолошки расправи за предестинацијата на човекот овде не помагаат.

На крајот, дури и кога бог би постоел, зошто, сепак, одговорноста на човекот пред него? Зарем бог, како изограничено и доволно самото на себе суштество, има потреба од нешто — га накара тоа било и потребата од човековата одговорност пред него? Зарем тој не е над се, па и над моралот и над одговорноста на човекот пред него?

Спознајно-гносеолошка критика. Кај познатиот француски филозоф Жан-Пол Сартр наидуваме на особична критика на теолошкото втемелување на моралот. Природата на неговата критика колку што го изразува неговниот општ егзистенцијалистички пристап, исто толку во себе содржи еден елемент кој можеме да го означиме како емпиентно гносеолошки, кој покажува дека дури и во оној случај, кога остануваме на полето на теолошката, бојжето присуство ништо битно не менува во морален поглед — особено не во обезбедувањето на некаков апсолутен морален критериум, кој кај човекот би предизвикал чувство на сигурност и извесност во неговите постапки и одлуки.

Ставот на Сартр е радикален. Тој не верува дека во светот било што постои што би можело да му помогне на човекот да се снајде, да ги разреши своите дилеми и да се одлучи помеѓу понудените морални алтернативи. Како суштество на слободата човекот е, еднаш за секогаш, осуден на осаменост. Дури и кога бог би постоел, смета Сартр, со тоа ништо битно не би се изменило во човековата животна и, во извесна смисла, космичка ситуација: идејата дека бог е жив, според својата практична последица, суштински не е различна од идејата дека бог не е! ¹⁾ Зошто? Бидејќи и во тој случај (кога бог би постоел) човекот е тој кој треба да се одлучи и во тој случај, колку и да е силна љубовта кон бога и верата во неговата исправност, останува на него да го прифати она што бог го нуди, заповеда или препорачува. Човекот, едноставно, не може а да не избира (одлучува).

¹⁾ "дури и кога бог би егзистирал, тоа ништо не би променило", смета Сартр. Jean-Paul Sartre: *Existencializam je humanizam*, V. Masleša, Sarajevo, 1964, стр. 43

Тоа, можеби, на најдобар начин го покажува библиската сказна за Аврам и неговиот син Исак ¹⁾. Доаѓа ангелот кај Аврам и му ја пренесува божјата порака. Аврам треба да го убие својот син како доказ за љубовта и оданоста кон бога. Изборот е стравичен и, се чини, практично невозможен: ако не го убие синот, го кланверува Бога; ако остане верен на бога, тогаш го кланверува сина си. Но, на крајот, преоблудува љубовта кон бога. Меѓутоа, не само љубовта: овде е и безграничната доверба на Аврам во исправноста на божјата одлука. Ако бог тоа го бара од него, значи, навистина така треба да биде. Неможе бог, како врховен морален законодавец и судија да погрешни во својата одлука или порок и затоа секое придржување до нив значи и морално исправно делување. Тоа е основната или, барем, една од основните идеи на оваа сказна за човекот и проблемот на неговиот избор.

Но, токму на нејзиниот пример Сартр ја разобличува сета напразност на обидот на теологијата моралот религиозно да го втемели. Видејќи човекот е оној кој секогаш одлучува што ќе одбере. Одлуката да се убие Исак или не секогаш останува одлука на Аврам, на човекот. И, овде, бог ништо неможе да помогне.

Меѓутоа, постои и еден друг и, се чини, многу позначаен момент. Колку и да верувам во бога, колку и да е голема мојата човечка љубов кон него, неможам во извесни моменти да не се сомневам. Имено, како што забележува Сартр, "секој може да се запраша: дали е навистина тоа ангел и дали сум јас стварно Аврам? Кој ми го докажува тоа?" ²⁾ Бог!? Но, од каде знам дека е тоа бог? Јас не можам да знам, јас можам само да верувам. Но, верувајќи јас неможам а да не се сомневам во она во што, на крајот, верувам. Затоа и кога сум наполно сигурен дека она што ми говори е навистина ангел "јас сум секогаш оној кој одлучува дали е тоа ангелски глас" ³⁾... Изборот е секогаш

1) Види во: "Светото писмо", Првата книга Мојсијева, глава 22

2) J.P.Sartre: Existencijalizam je humanizam, str.14

3) Исто, стр.14

човечки избор, избор што тој самиот мора да го преземе.

Природата на проблемот (како што гледаме) не е само го слободата на изборот – тоа не е само проба на совеста и верата го беге – туку тоа е проблем и на самото сознание. Имено, врз основа на што јас знам дека она што го слушам или гледам е навистина божји глас или божја порака? Врз основа на што јас (човекот) го знам Бога? А, тоа значи дека еден од проблемите има несомнено гнессолошка димензија.

Во развивањето на оваа страна од проблемот, што значи и во разобличувањето на идејата дека божјот морал носи сигурност и извесност во човековниот живот, Никола Абамјано прави уште еден чекор понатаму и, се чини, дека проблемот го доведува до неговите крајни граници. Имено, тој смета дека дури и тогаш кога некаде во светот би постоела една голема книга во која се би било запишано и во која секој од нас би нашол "прецизни и неборкви упатства за своите должности, како и за својата сопствена среќа, за животот и смртта, за мирот и војната, за вредноста на науката и религијата и всушност..... за се она што човекот може да го интересира и да го води"¹⁾, дека дури и тогаш нашата животна ситуација во ништо не би се променила, "бидејќи големата книга не би можела никогаш јасно да се прочита или, бидејќи тоа што би го прочитале, не би успеало да не увери"²⁾, зошто секогаш постојат повеќе клучеви за нејзиното дешифрирање (читање), како што и смислата на пораките, најчесто, не е наполно едносмыслено одредена.

Затоа, дури и во оној случај кога Аврам знае дека навистина е Аврам, и дека ангелот е ангел, тој сепак мора да се праша: "а што ако божјата порака значи нешто друго од она што јас го мислам. Ми помага ли нешто во мојот живот тоа што бог постои и што сака да ми ја каже вистината, кога јас сум секогаш тој кој ја спазува?"

Со еден збор: кој му гарантира на човекот дека на тој начин ги разбира (спознава) знаците што бог ги остава (ако

1) Nikola Abamjano: *Mosulment i sloboda*, Helit, Beograd, 1967, str. 57

2) Исто, стр. 54

воопшто ги остава) како патокази за неговиот морален живот? Постоенето на бога и божјиот морал многу малку помагаат. Работите и во овој случај, се чини, остакуваат исти: Човекот мора сам, без било каков посредник, да го најде својот морален пат.

Генетичко-историска критика. Ова е, можеби, најдубинствениот аргумент. И првата и втората критика, во суштина, сеа иманентни критики. Тие не се обидуваат да ја оповргнат тезата на божјата егзистенција, а со тоа и постоењето на религиозниот морал. Нивната намера беше да покажат дека и во случај кога божјата егзистенција се признава ништо битно не се менува на морален план или дека, доколку консеквентно се развие, оваа теза запаѓа во внатрешни противречности и недоследности, што беше особено карактеристично за првата група на критика, иманентно-хуманистичката.

Аргументот со кој се служи третата група на критика (означена како генетичко-историска) е од нешто поинаков карактер. Таа покажува дека е невозможно да се говори за религијата како основа од која моралот израснува и од која црпи смислата и сигурноста на своите норми едноставно затоа што моралот и с т о р и с к и претходи на религијата. Тоа беше покажано во нашата Втора глава: тотемизмот и табуто сеуште не ја содржат во себе религијата, но затоа кој нив без присутни одредени морални елементи (норми-регулативи, должности, ограничување, систем на вредности итн.). Со други зборови ако се прифати тезата дека моралот е втемелен во религијата, тогаш мора да се признае дека религијата влијаела врз моралот уште пред и да се појави. Исто е, неспорно, потполно апсурд.

Б. РЕЛИГИОЗНАТА ЕТИКА И ОПШТЕСТВЕНАТА СТВАРНОСТ

(Макс Вебер)

Бидејќи моралот или, барем, одредени негови елементи и претходат на религијата природно е да се постави прашањето во каков однос стои религијата кон моралот? Односно, да-

ли религијата може да се втемели во моралот, а нејзината природа да се свати во функција на моралот. Тезата на Конт дека бог е, всушност, постулат на практичниот, што значи моралниот ум е решение кое е на линијата на еден ваков помен пристап.

Меѓутоа, сметаме дека и ваквото решение, кое религијата практично ја изведува од моралот (што историско-генетично посматрано во принцип е можно), е недостаточно, бидејќи и тоа, како и претходното (теолошкото) останува во рамките на стариот двоцелен однос "религија-морал". Единствено гисдавањето на темелната категорија "општество", донесува со себе суштински поинакви можности во пристапот кон проучувањето на односот помеѓу религијата и моралот. Особено, во овој контекст, интересно е прашањето за односот помеѓу религиозната етика и општествената стварност. Се чини дека ретко кој автор се одликува со толку длабок и оригинален начин во истражувањето на овој однос, каков што е случајот со германскиот социолог Макс Вебер. Овде, пред се, мислиме на неговото познато дело "Протестантската етика и духот на капитализмот".

Според Вебер беше невозможно да се продре до суштината на религијата, ниту пак да се даде нејзината дефиниција. Во најдобар случај тоа би можело да се оствари дури на крајот на нејзиното истражување¹⁾. Меѓутоа, разгледувања на ниво на нејзината појавна, манифестна, што значи феноменолошка страна таз е податлива на научното истражување. Меѓутоа, сенак, продорот до нејзините основи и во овој случај е невозможен бидејќи и за неа, како и за општествените појави воопшто, неможе да се изгради целосно знаење. Имено, за разлика од природните појави, кои можат да се објаснуваат, па во таз смисла и да се знаат, природата на општествените појави е таква што може само да се разбере (сфати), но никако да се знае во онаа строго аналитичко-апстрактна смисла. Но, ова е само последица на Веберовиот општ методолошки пристап кој, безсомнено, доста му должи на неокантијанството.

¹⁾ Макс Вебер: Привреда и друштво, Том I, стр. 339

Проучувањето на религиозната дејност, сметаше Вебер, покажува дека за религијата е својствен напорот да се рационализира (осмисли) и на некој начин оправда болката и неправдата што се јавува во животот. Затоа, религијата е еден вид компензација на човекот за она што во животот во одреден начин му е одземено или недозволено.

На тој план, секако, дека Вебер не покажува особена оригиналност бидејќи идејата дека функцијата на религијата е компензација, ја среќавеме во различни варијанти кај Маркс, Фосербак, Малиновски и др. Меѓутоа, специфичноста на Веберовата мисла неополно доаѓа до израз во проучувањето на светските религии (христијанството, будизмот итн.). Основната задача што Вебер си ја поставува на овој план е утврдувањето на односот и меѓусебното влијание помеѓу светските религии и стопанскиот, економскиот живот. Во рамките на ова општо поставениот предмет, посебен интерес кај него предизвикува проблемот за влијанието на религиозната етика врз економијата. Бидејќи, пак, основниот мотив на Вебер да ги проучува светските религии е желбата, како што се право забележува Вуко Павићевиќ, да ги објасни "особеностите на западниот културен круг"¹⁾, тогаш нормално е дека како непосреден предмет се јавува токму прашањето во каков однос се изобѓаат посебните религиозни етики кон општествениот (се мисли на економскиот, културниот, духовниот итн), живот. И, во потесна смисла, во каков однос стои протестантската етика, кон капитализмот, и особено она што Вебер го означува како "дух на капитализмот". Се разбира дека и во овој случај мотивот е да се објасни Западниот, типично капиталистичкиот свет.

Прашањето, воедно, воопшто не е случајно. Имено лесно е воочлив фактот дека капитализмот, тој типичен стопански систем на модерниот Западен свет, не е познат за земјите на Истокот. Доколку и постои, тогаш, неговата појава не е автохтона. Покрај оваа, навистина, видлива разлика помеѓу Западниот

1) Вуко Павићевиќ: Sociologija religije, str.112

и Источниот свет (мислиме на отсуството на авторитарно настанување на капитализмот и на се она што оди \searrow него во Источните, Азиските земји), отсуствува и еден друг момент. И едната и другата цивилизација се одликуваат со зголемен религиозен дух и, особено, со различни етички (религиозно етички) погледи на светот, животот, професијата итн. Токму затоа, уште еднаш се потврдува дека сигурно не е случајна Веберовата внимателност за светските религии и нивниот однос кон економскиот живот.

Основното прашање на "Протестантската етика и духот на капитализмот" е следново: "Ние, зборувајќи, се прашуваме што од одредените карактеристични содржини на оваа култура (канадско-американската, Б.Д.) би можело..... да се п р и п и ш е на влијанието на реформацијата како историска причина" ¹⁾. Но, зошто, токму ова прашање? Зошто ^{тоа} толку да се искита влијанието на протестантизмот (реформацијата) пре одредени карактеристични содржини на капиталистичкиот свет, а не, на пр., на христијанството воопшто, или барем на неговите останати варијанти какви што се православието, католицизмот итн.

Кај Вебер во овој случај, се чини, нема ниту случајно. Тој во поставувањето на проблемот појдува од несомниот факт дека поголемиот дел од капиталистичките поседници и посредници, како и од чиновничко-управниот апарат, и припаѓа на протестантската конфесија. Од тоа не се исклучени н сепакте работници: повисоките и поквалитетиваните слоеви од структурата на ова население исто така му припаѓаат на протестантизмот. Притоа, не се работи само за апсолутни бројки, туку направена и во проценти се чувствува нагласената присутност на протестантите во водењето на работите со модерните индустриски и трговски претпријаткја ²⁾.

Воедно, за разлика од католиците, протестантите пројавуваат поголема како стопанска, така и професионална витал-

1) Max Weber: Protestantische ethik i dñh kapitalizma, V. Maslova, Sarajovo, 1968, str.75

2) исто, види особено стр.5,6 и 7.

ност и динамичност. Имено, "од занаетчиските помешници католиците покажуваат поснажна спремност да останат во занаетот... додека протестантите во релативно поснажна мерка одат во фабриките, за да ги зафатат овде погорните стоеви на квалификуваното работништво и индустриското чиновништво" ¹⁾.

Дали се работи за случајност, за најобична совпаднаост или, можеби, постои подлабока врска? Ако се работи за историско, тогаш како да се објасни совпаѓањето помеѓу протестантизмот, што значи одредена религија која, несомнено, се одликува со специфичен морал и соодветното учество во економскиот и воопшто општествениот живот? Дека, можеби, се работи за најобична игра на случајот е исклучено, бидејќи Вебер се повикува на неверојатно голем статистички материјал, кој постојано го потврдува постоењето на позитивната корелација.

Првиот можен одговор би бил оној според кого оваа совпаднаост е израз само на традицијата, односно резултат на одреден историски склоп на околности. Зашто, историски гледано наназад таквиот одговор има извесна поткрепа, бидејќи се покажува дека тоа не е случај само за современиот момент, туку истата ситуација била и со векови наназад. Економски најразвиените области, по правило, и припаѓале на реформацијата или набрзо ги прифатиле нејзините идеи, како што и првите граѓански слоеви биле од редовите на протестанството. Но, ова не го дава одговорот — ова само објаснува зошто донесните капиталистички поседници, посредници, трговскиот капитал итн. и припаѓаат на протестантската конфесија. Меѓутоа, првиот проблем беше: како да се објасни оваа совпаднаост или, што е исто, "зошто оваа особено силна предиспозиција на економски најразвиените области предизвикува црквена револуција"? ²⁾ Затоа, традиционалистичкото објаснување е само однагавач или враќање на прашањето наназад во историјата. Но тоа, секако, не е одговорот.

1) Исто, стр.10

2) Исто, стр.8

Во објаснувањето може да се земе економскиот момент. Имено, би биле природно борбата на буржоазијата и воопшто на новите социјални слоеви против економскиот традиционализам, да биде наследно и борба против верскиот традиционализам и против верските авторитети воопшто ¹⁾.

Меѓутоа, Вебер нагласува дека "мора да се еманципираме од сфаќањето дека реформацијата... може да се дедуцира (што значи, и зведе, Л.Ц.) од економските промени" (подвл.Б.Ц.)²⁾. Зошто? Едноставно затоа што "реформацијата" не значеше толку отстранување на црквното владеење над животот колку, напротив, замена на црквниот облик на ова владеење со еден друг ³⁾. Според тоа реформацијата не може да се објасни како израз на борбата против економскиот традиционализам, бидејќи наместо да ја укине власта на црквата, таа, напротив, ја засилува и воведува еден посебен дух на аскеза и етика. По тоа би значело, смета Вебер, дека, мож еби, реформацијата (самото протестанство) или јасно врс појавата на новите стопански односи и врсот на капитализмот воопшто.

Дека, ваквото објаснување е можно Вебер го докажува на, во основа, два начина: еден, кој е битно компаративен и кој во себе како посебна методолошка поставка, ја вклучува индукцијата и тоа особено една од петте методи на каузалната индукција, формулирани уште од познатиот Д.С.Мил, а имено методот на согласување и разлика ⁴⁾, и втор, кој претставува примена на Веберовото помошно методолошко средство, имено таканаречените "идеални типови", кои не се ништо друго освен хипотетички модели во истражувањето.

1) Исто, стр.8

2) Исто, стр.75

3) Исто, стр.8

4) За проблемот на индукцијата и тоа особено за Миловите формулации на петте видови индуктивни методи види кај Богдан Ѓешиќ: Логика, Научна книга, Београд, 1962, стр.410-419

Меѓутоа, за да може да се објасни целата поставка на докажувањето мора: п р в о, да се одреди специфичноста на протестантизмот и, особено, на неговата етика и в т о р о, да се спомени што точно се имело гол "дух на капитализмот". Сва второто е, според Вебер, речиси невозможно, барем не во рамките на карактеристичната дефиниција, т.е. според целата *genus proximum-differentia specifica*, "видојќи имаме работа, смета Вебер, со еден историски поим кој содржински се однесува на една премногу индивидуална и значајна појава. Затоа, поимот и духот на капитализмот мора "постепено да се и з г р а д у-ва од своите пооделни составни делови, кои треба да се земат од историската стварност" ¹⁾.

Внатрешната врска помеѓу протестантизмот и неговата етика, од една страна, и капитализмот и неговата култура од друга, не може да се бара во наводната материјалистичка, или антиаскетска животна радост на протестантизмот "туку, напротив, во неговите чисто в е р с к и црти" ²⁾.

Она според што се одликува протестантизмот, особено реформаторството на Калвин, е откажувањето од неопребителните животни радости, верноста кон професијата, како и неверојатната скромност. Воедно, Калвин ја воведува идејата за предодреденоста (предестинацијата) на индивидуалниот живот: бог за секого од нас се однапред одредил. Дали ќе бидеме карадци или не, побожници или, напротив, неверници, не зависи од нас, бидејќи тоа е израз на божјата волја. Иако сепак, смета Калвин, постои нешто со што можеме да се приближиме до бога и да ја предизвикаме неговата милост кон нас. Тоа е истрајноста во тешката работа, т.е. создавање на поголемо богатство и моќ во светот, но не за да се ужива во нив, или да се поседува имвината моќ, туку, напротив, да се слави самиот бог. Иако местото на католичкиот презир кон трудот, Калвин како висок етички идеал го става токму него, трудот.

1) Вебер, цитирано дело, стр.19

2) исто, стр.18

Сето ова, несомнено, има понатамошни последици. Аскезата, т.е. откажувањето од животните радости, како и потребата што повеќе да се работи и штеди го носат со себе духот на ефикасноста и идејата за рационалитетот. На тој начин аскезата, трудот, штедливоста, како и ефикасноста и рационализацијата стануваат основни особини на протестантството и на неговата етика.

Од друга страна, она што ја чини битноста на духот на капитализмот е токму: ефикасноста и рационализацијата на целиот стопански живот, ¹⁾ За таа цел капитализмот има изградено цел еден механизам со кој го обезбедува успешното функционирање на економскиот живот и во кој, несомнено, посебно место зазема бирократскиот механизам ²⁾. Воедно, барем во своите почетоци, капитализмот се одликува со скромност и штедливост. Идејата за "должноста кон позивот" и така наречената "социјална етика" се несомнени елементи на овој специфичен дух на капитализмот. ³⁾ Притоа глорификацијата на трудот или она што Блок го означува како етос на трудот е лесно видлива ⁴⁾.

Доколку се споредат работите навистина постои видлива паралела помеѓу протестантската етика (значи помеѓу една религиозна етика) и стопанскиот систем, како и духот на капитализмот воопшто. Ова би требало да значи дека несомнено е докажано влијанието на една, во основа, религиозна етика

-
- 1) Ако во објаснувањето на функцијата на религијата Вебер се служеше со терминот рационализација, во смисла на оправдување и осмислување на животните страдања, овде, во објаснувањето на духот на капитализмот, гледаме дека смислата е сосема поинаква.
 - 2) За овој проблем, како и за природата и местото на бирократијата види во "Привреда и друштво". Особено види го Том II, стр.59-96
 - 3) "Protestanska etika i duh kapitalizma", str.25
 - 4) "Етосот на трудот, кој пред се го проповедаа калвинистите за да образуваат капитал, тој капиталистички *vita activa* се обрнува против аристократската доколица".
E. Bloch: Marksove teze o Fejlerbahu, BIGZ, Beograd, 1976, str.31

(па во таа смисла и на самата религија) врз општеството. Се разбира дека до ваквиот заклучок Вебер дојде преку една, во основа, компаративна метода, барајќи ги сличностите (или аналогните) помеѓу протестантската етика и економскиот живот на капитализмот.

Меѓутоа, заклучокот уште повеќе се зацврстува или, што е сеедно, добива во својата вистина доколку се пригата методот на разлика и сличност. Имено, анализата на некои Азиски земји покажува дека тие во својот индустриски, економски, трговски итн. развиток битно не се разликуваат од Европа во периодот на појавата на капитализмот. Кај нив дури се забележани и извесни капиталистички елементи. Па, сепак, неможе да се говори за постоењето на вистински автохон капитализам во овие земји. Зошто? Бидејќи покрај сличноста, постои и извесна разлика: помеѓу низата заеднички фактори (техничкиот развиток, трговијата итн.), отсуствува еден значаен фактор – имено, протестанството и неговата етика, кое и како религија и како морален систем битно се разликува од Источните религии, односно будизмот, конфучијанството итн. Затоа, Вебер и ќе рече: "Капитализам постоел во Кина, Индија, Вавилон, во антиката и во средниот век. Но му недостасуваше.... заправо оној етос"¹⁾, со кој се одликуваше протестанството. Особено кај сите нив отсуствува етосот на трудот, кој беше така својствен за протестанството!

Би било заблуда, меѓутоа, кога за реформаторството би мислеле дека пред себе свесно сѐ го поставува капитализмот како цел. "И затоа ќе мора да бидеме свесни дека културните влијанија на реформацијата со добар дел... биле непредвидени и заправо не с а к а н и последици од работата на реформаторите, честопати силно одвоени или заправо спротивни од сето она што на нив самите им лебдело пред очите"²⁾ Но, ова, ни најмалку не го менува влијанието или, како што Вебер

1) "Protestanska etika i duh kapitalizma", str. 23

2) исто, стр. 74

вели, соучесништвото на оваа религиозна етика врз појавата на така карактеристичниот "дух на капитализмот".

Позитивната корелација помеѓу протестантската етика и капитализмот, значи, е несомнена. Што би требало да значи дека е утврдено, во извесна смисла, одлучувачкото влијание на религијата и религиозниот морал врз општеството.

Меѓутоа, во врска со овој Веберов заклучок, можат да се постават низа непријатни прашања. Првото, и секако не најзначајното прашање, е: како да се објасни појавата на протестанството и неговиот морал? Калвин навистина го глорификува трудот, но можеби глорификацијата на трудот е само израз на новата граѓанска класа која својот идентитет и своето место во општеството го потврдува токму преку трудот ¹⁾. Што значи дека она што Вебер го прифаќа како последица, можеби е само причина за она што Вебер неоправдано го сметал за причина ²⁾. Или, зошто протестанството не се појавило ниту порано, ниту покасно, туку токму тогаш кога се појавило? Извесни елементи на аскеза, проследена со работлив и штедлив живот, среќаваме уште пред реформацијата. Тоа е, на пример, животот на монасите во манастирите во кои, покрај молитвата и строгниот, рационален живот, времето било исполнето и со разни производствени активности. Значи, идејата за рационален штедлив и работлив живот постоела, па сепак капитализмот не бил појавен, ниту реформацијата така силно раширена. Зошто, значи, во одреден момент оваа идеја на христијанството која се векови тлесла во еден тесен круг наеднаш избувнала во протестанството?

1) Со право, мислиме, Андрија Гамс тврди дека "последниците на Калвиновото учење навистина ги изразуваат стремението на граѓанството во тогашните општествени можности и историски услови". Андрија Гамс: Библија и друштво, Батица српска, Нови Сад, 1979, стр.345

2) "Неистребливоста на протестантската ероза, вели Ангелс, одговараше на непобедливоста на граѓанството кое се издигаше... калвинизмот се покажа како религиозно маскирање на интересите на тогашното граѓанско општество..." (Значи, според Ангелс, не протестантизмот, туку граѓанството е она одлучувачко, она што определува, на кое целото духовно движење, во крајна линија, му е подредено. Види во Ф. Ангелс: "Јудинг Фосбах и крајот на германската класична филозофија" (К. Бурх; Ф. Ангелс: Избрана дела II, стр. 471)

Се се тоа прашања кои несомнено укажуваат на слабоста на тезата дека економскиот живот е во голема мера одреден од моралот на светските религии.

Од друга страна, меѓутоа, мислата на Вебер не е така еднострана. Навистина честопати кај него видлив е напорот економскиот живот и промените во него да ги објасни како резултат на измените во религиозните претстави. Понекогаш Вебер покажува дури и нескриено сомневање во можноста "да се докаже дека општите економски услови претставуваат предуслов за развојот во верувањата во духови", што би значело и за самата религија ¹⁾. Но, затоа, неколку страници понатаму забележува дека "староегипетскиот бог на писарите исто толку е знак за јакнењето на бирократијата, колку што се... одделните богови и светци..... одраз на се поголемата професионална дивергенцијација ²⁾.

Но, можеби, највидливиот знак дека Вебер, сепак, внимава да не западне во еден своевиден социологистички идеализам, ниту дека неговата мисла е така едномерно одредена е неговата забелешка дека "никако не треба да се застапува една будалесто-доктринарна теза, како што е тезата дека, капиталистичкиот дух.... м о ж е л да настане е д и н с т в е н о како еманација на извесни влијанија на реформацијата, или, дури, дека капитализмот, како с т о п а н с к и с и с т е м е дело на реформацијата" ³⁾. Според тоа на крајот, сепак, се по-

1) Макс Вебер: Привреда и друштво, Том I, стр.340

2) исто, стр.353

3) Во "Protestantska etika i duh kapitalizma", стр.75. Како уште еден доказ повеќе во прилог на комплексноста на Веберовиот пристап кон односот помеѓу религијата и религиозните претстави, од една страна, и социјалниот живот од друга, е неговиот став дека религијата и религиозната етика, карактеристични за одредена класа или сталеж, се определени од социјалното место, како и од начинот на животот на овие класи или сталежи. "Поимите како што се грех, спас... обично не само што се туѓи за чувството на достоинството на сите слоеви кои влздеат... туку и го повредуваат тоа чувство" ("Привреда и друштво", Том I, стр.399. Види за овој проблем во истово дело особено стр.395-436)

кажува дека основната цел на студијата "Протестантската етика и духот на капитализмот" не е да ја покаже втемеленоста на економскиот живот на граѓанското општество единствено во реформацијата и нејзините идеи, туку студијата би требало да претставува прилог "за создавање на јасната слика за начинот на кој "идеите" во историјата стануваат делотворни" ¹⁾. Во овој случај се работи за влијанието на религиозните идеи како "соучесници" во изградувањето на капитализмот, меѓутоа не и како единствени фактори ²⁾.

В. СТВАРНАТА ОСНОВА НА РЕЛИГИЈАТА И МОРАЛОТ

(Заклучни разгледувања)

Религијата и моралот ги определивме (дефиниравме) како одредени облици на свеста. Специфичното за религијата беше што воспоставува духовен, мисловен однос (врска), помеѓу човекот и трансцендентното. Моралот, пак, го претпоставува постоењето на еден систем на норми според кои делата на луѓето се просудуваат како добри или зли. Прашањето со кое ја започнавме Третата глава беше прашањето за тоа во каков меѓусебен однос стојат овие два облика на свеста. Според едни автори, религијата ја чинеше основата од која моралот се издига и во која ја наоѓа својата поткрепа и сигурност. Меѓутоа, овој, во основа теолошки став, беше историски неодржлив: религијата настаната после моралот неможе да ја чини неговата основа. Другиот можен пристап би бил оној според кого религијата е втемелена во моралот. Но, тогаш, се поставува прашањето: А, според што е самиот морал? Зошто, основата на моралот несомнено дека ќе биде основа и на религијата. Затоа, во овој случај, кога религијата се сведува на моралот како на нејзина основа, мора да се направи уште еден чекор понатаму – да се испита основата (причината) од која моралот се издига.

1) "Protestantska etika i duh kapitalizma", str. 75

2) исто, стр. 76. За односот помеѓу религијата и капитализмот види ја значајната студија на англискиот економист R.H. Toni: *Religion i uspon kapitalizma*, Preradova, Beograd, 1939

На тој начин во разгледувањето на односот "религија-морал" нужно се воведува еден трет член, кој во однос на обете појави истапува како нивна основа или (барем) како нивна основа во крајна истанца. Кој е тој трет меѓучлен, со чие воведување од двоен добиваме троен однос? Наведивме дека тоа е општеството. Но, зошто токму општеството, а не нешто друго?

Рековме дека и религијата и моралот се определени облици на свеста. Секоја свест, пак, е свест на стварните, живи индивидуи. Но, бидејќи, човекот не е осамено и по самото себе дадено суштество туку, напротив, севкупност на општествените односи ¹⁾, што значи општествено суштество, тогаш и свеста на човекот како на општествено суштество ќе има општествен карактер. Или, како што Маркс и Енгелс велат: "Свеста не го одредува животот (кој е секогаш општествен живот, прим.Б.Ц.), туку животот ја определува свеста" ²⁾. Затоа "моралот, религијата.... со тоа го губат секој понатамошен привид на самостојноста. Немаат тие историја, немаат развиток, туку куќето кои го развиваат своето материјално производство... го менуваат исто така со оваа своја стварност и своето мислење и производите на своето мислење" ³⁾. Се чини, дека овде нема што да се забележи: неоспорно е дека религијата и моралот, како облици на свеста, се според општеството и дека единствено во однос на него може да се определи смислата и целта на нивното постоење.

Притоа, може да се забележи дека е природно религијата и моралот да имаат низа заеднички точки, како и да постои одредено совпаѓање помеѓу верската припадност и моралните ставови, бидејќи и обете потекнуваат од една иста, заедничка основа.

Дека религијата и моралот имаат општествена основа и дека природата на нивната функција е, исто така, општествена не е став карактеристичен единствено за марксизмот. Видов-

1) Види ја Марксовата VI-та теза за Фоербах

2) K. Marks; F. Engels: *Немајќа идеологија*, Kultura, Белград, 1964, стр. 73

3) исто, стр.23

ме дека според Диркем функцијата на моралот е да ја обезбеди интегрираноста на единката во групата или во општеството во целост. Основата, пак, на моралот, е општествена, бидејќи општеството не е "појава туѓа на моралот... тоа е, напротив, негов неопходен услов" ¹⁾. Притоа, како битен момент Диркем ја земаше поделбата на општествениот труд.

Што се однесува до религијата нагласивме дека Диркем ја дефинираше со помошта на "светото", кое кај човекот предизвикува силно чувство на зависност и моќ. Токму ова чувство со кое религијата е проследена говори дека зад него мора да постои извесен "општествен факт", бидејќи секој "општествен факт" во однос на човекот пројавува коерцетивна, принудувачка моќ, која далеку ја надминува неговата индивидуална снага. Кој е тој факт, или кој е реалниот корелат на ова религиозно чувство? Тоа, е смета Диркем, самото општество, бидејќи тоа навистина ги има сите особини да ги предизвика кај човекот емоциите на зависност, стравопочитување, немоќ итн, односно да истапува како нешто боженствено и свето. Изразувајќи го општеството, односно првобитно кланот и односите во кланот, религијата има битно општествена природа.

И според англискиот професор на филозофија и историја на религијата Е.О.Џејмс религиозниот феномен може да се разбере само ако се постави во него соодветното културно милје ²⁾. Следејќи ја Диркемовата идеја Е.О.Џејмс заклучува дека таа е "чисто субјективен рефлекс на општеството" ³⁾, кој треба "да го спречи распаѓањето и да ги зајакне човечките врски и човечката соработка" ⁴⁾, што значи дека има еминентно општествена функција и основа.

На тој начин гледаме дека Марксовиот став за општествената природа на религијата и моралот, како и за нивната

1) Емил Диркем: О поделби друштвеног рада, стр.383

2) Е.О.Џејмс: Упоредна религија, Матица српска, Нови Сад, 1978, стр.31

3) E. O. James: La fonction sociale de la religion, Payot, Paris, 1950, str.13

4) "Упоредна религија", стр.31

втемеленост во општеството, според кое станува разбирлива (во извесна смисла) и корелацијата помеѓу верската припадност и моралните ставови, не е исклучиво негова карактеристика, но секако дека го чини темелот на Марксистичкото толкување на религијата и моралот.

Меѓутоа, овој став е премногу општ за да може да ја открие природата на сите суптилни односи што се воспоставуваат помеѓу религијата и моралот, како и да ја изгради цоресната и прецизна слика за нивната стварна основа, бидејќи кајта едно својство, кое колку што се својствено за религијата и моралот, исто толку е карактеристично и за сите останати општествени појави. Зоедно и Маркс и Енгелсмногупати потврдувале дека ова општо (колку теоретско, толку и методолошко) начело, мора посебно да се примени во секоја одделна појава, бидејќи она што ја прави секоја општествена појава да биде она што е, секако не е овој општ именител (дека секоја општествена појава станува разбирлива според општеството и во однос на општеството), туку тоа се токму посебните околности (услови) и фактори под кои таа настанува и во кои се одвива нејзиниот живот.

Според тоа, она што непосредно ни претстои е утврдувањето на посебните околности и фактори под кои религијата и моралот се јавиле и под чие влијание, понатаму, се развивале.

Во статијата "Кон еврејското прашање", пишувана од Маркс како одговор на Бруно Бауер, на едно место тој забележува: "Религијата не е веќе за нас п р и ч и н а на световната ограниченост, туку нејзина п р о ј а в а. Затоа, ние ги објаснуваме религиозните ограничености..... со нивната световна ограниченост.... ние ги објаснуваме суеверијата со историјата" ¹⁾. Што значи генералниот, средишен став е дека религијата е втемелена во општеството, во самата историја, па, во таа смисла, и нема своја вистинска самостојност и свој самостоен развнток. Но, ова е, како што забележивме, само општа рамка,

¹⁾ К.Маркс; Ф.Енгелс: Од раните трудови, Култура, Скопје, 1961, стр.66-67

генерален метод-водител во проучувањето на религиозниот феномен, како и на било која друга општествена појава. Затоа, со право, се поставува прашањето: која стварност и кое општество ја чини основата на религијата? Што е она што и го да-рува животот?

Според Маркс, веќе видовме во Првата глава, религијата е издишка на потиснатото суштество, душа на бескишмет свет. Што значи, светот кој ја загубил душата, кој прекинал да пружа среќа и задоволства ја пораѓа од себе религијата како "општа теорија на тој свет, негов енциклопедиски конвенци-диум, негова логика во популарна форма" ¹⁾. Религијата, како илузорна среќа, е само израз на немоќта да се најде стварноста среќа, односно знак дека светот на човекот, самиот општество, е несреќен свет. Затоа, борбата против религијата "е индиректно борба против оној свет чијашто духовна арома претставува религијата" ²⁾. Затоа, Марксизмот, за разлика од најголемиот број на критики на религијата, не бера промена на свеста, за да настане промена во религијата, туку промена во стварноста, во таа длабока долина на плачот, од која религијата, како нејзина арома, се издига ³⁾. Тоа, веќе не е борба на ниво на свеста, туку борба за промена на правата стварност, за со неа да се измени свеста и отпадне религијата како нејзина духовна арома.

Несомнено дека со ова е направен еден чекор понатаму во конкретизирањето на општиот Марксов став: сега коренот на религијата не е било која стварност, не е било кое општество, туку бедната, со дух скучна стварност ја сменира од себе религијата, таа издишка, како што вели Маркс, на потиснатото суштество. Но, сепак, и понатаму многу работи остануваат не-

1) исто, стр.99

2) исто, стр.100

3) "На таков начин критиката на небото се претвора во критика на земјата, критиката на религијата во критика на правото, критката на теологијата во критика на политиката". К.Маркс: Кон критиката на Хегеловата филозофија на правото ("Од ра-ните трудови", стр.100-101")

јасни и недоволно прецизни. Која е таа бедна стварност која од себе ја раѓа религијата и, во што е, нејзината беда?

Фоербах во објаснувањето на религијата, вели Маркс, појдува од фактичката состојба, од удвојувањето на светот во два света: еден религиозен, кој како засебно царство стои фиксиран во небото и еден световен, на цврста почва поставен свет. Задачата на Фоербах е да го сведе религиозниот свет на неговата стварна, световна основа. Меѓутоа, Фоербах човечката суштина, на која ја сведува суштината на религијата, ја разбира само како суштина на "врстата", како општа карактеристика на човечкиот вид. Затоа, Фоербах и не успева, смета Маркс, да види дека и самото религиозно чувство, како и религијата воопшто, е општествен производ. Притоа тој (вклучувајќи ги, се разбира, и сите пред него) никогаш не си го поставил прашањето за причините кои довеле до удвојувањето на светот на два света. За нив, едноставно, тоа било нешто сосема природно. Затоа, никогаш и не сфатиле дека ова удвојување на светот "треба да се објасни единствено преку сопствената распарченост (расцепканост, Љ.Ц.) и сопствената противречност на оваа светска основа"¹⁾, од која религијата се издига и чија духовна арома претставува. Со други зборови дуализмот на религијата е резултат на стварниот, општествен дуализам.

Што тоа значи? Ништо повеќе, освен дека општеството се подвоило во самото себе на две противречни целини (делови), кои стојат едните наспроти другите како два засебни света, помеѓу кои комуникацијата е прекинатá или доколку, на некој начин, се остварува, дека тогаш се остварува од горниот општествен слој кон долниот. Оној првиот, исто како и религиозниот, оностраниот, трансцендентниот свет, е недодирлив свет, свет кој заповеда. Тоа е свет на законодавци и на слободна волја, свет чии пораки и желби на посреден начин се пренесуваат кон оној другиот, понискиот свет. Затоа, овој свет (најнискиот

¹⁾ Види ја VI-та теза за Фоербах.

слој од општеството) е свет кој очекува, како што и верникот својот поглед и надеж ги има вперено кон небото, кон тој недофатлив свет. Комуникацијата помеѓу нив е возможна, како што е возможна и во религијата. Но, тоа е, во обата случаи, посредна комуникација, бидејќи директниот контакт онаму каде што постои недофатливото е невозможен. Затоа и овој свет има потреба од посредници, кои пораките (подобро речено заповедите и барањата) на горниот, речиси недофатливиот свет би ги пренесувале на обичните, секојдневните, просто смртните луѓе. Тој посредник, најчесто, е државата. А државата, како и секој посредник, има потреба од свои органи, од изграден систем на механизми. Едноставно речено од институции! Институционализираната форма на планот на религијата е црквата. Таа само привидно игра улога на посредник помеѓу човекот и бога. Практично, пак, нејзината функција е да ги посредува, исто како и нејзината мајка (државата), односите на човекот кон другото човечко суштество. Или, ако сакате, помеѓу една класа и друга класа, помеѓу слојот кој е над се, како што и бог се издига над се, и оној кој е под равништето и на најелементарното човечко достоинство. Затоа црквата, како и религијата, е само сводник помеѓу луѓето, израз на една длабока, не толку човечка, колку општествена потреба.

Со други зборови подвојувањето на општеството на два дела, што значи на две класи, со себе ја раѓа и идејата за трансцендентното, бидејќи класата што е на власт е стварно класа недофатлива, надвор од дофатот на обичниот смртен човек. На тој начин и се раѓа чувството на немоќ и зависност, така својствено за религијата. Меѓутоа, потеклото на трансцендентното нема само општествена, класна основа, бидејќи тоа би било преголемо упростување на работите. Секако дека коренот на претставата за оностраното има и своја гносеолошка страна.

Се разбира дека тоа е општата рамка во објаснувањето на општествената основа на религијата, бидејќи со класното раслојување се јавуваат низа последици од кои голем број имале несомнено влијание врз појавата и се поголемото издиферен-

цирање на религијата. Имено, се работи за низа фактори од кои секој во поголема или помала мера, имал свој дел во зацврстувањето на религиозните претстави¹⁾. На раздвојувањето на општеството на две засебни класи му претходеле извесни измени. Не укажеме само на некои.

Со се поголемиот развиток на средствата за производство почнува да се случуваат одредени промени во самото производство. Првобитната, на природен начин изникната поделба на трудот постепено се видоизменува, а трудот го губи својот тоталитет, а со тоа практично се случува општествената поделба на трудот. Со неа не само што секој добива свој тесен круг на дејност, туку кон физичкиот труд, како и кон се она што е непосредно поврзано со него (а, најчесто, има материјален карактер) човекот чувствува презир, додека умствениот труд, думовното е она "вистинското", она што се цени и пожелува. Воедно со овој процес – со поделбата на трудот – настанува раскојување на хомогената состојба во првобитните општествени заедници. На тој начин, се воведува извесна хиерархија помеѓу различните дејности, а со тоа и помеѓу самите единки. Едни се извлечени од непосредната физичка дејност и можат да живеат без да работат. При сето тоа се губи првичната хармонична состојба и на нејзино место доаѓа напнатоста помеѓу луѓето, чувството дека некој владее со низниот живот, некој чин сгил се невидливи, но кои, секако, не се природни или, пак, од природата дадени. Што значи дека отуѓувањето (самоотуѓувањето) постепено се навестува, а со него се повеќе се нагласува доминацијата, внатре, во општеството.

Како резултат од отуѓувањето се јавува приватната сопственост, а со неа класите и државата. Се случува, значи, комплетно подвојување на првобитната единствена заедница во два засебни света, од кои едниот далеку се издига над другиот. Вла-

1) За сите овие околности и последици види подетално во книгата на Michel Verret: *Les marxistes et la religion*, Edition sociales, Paris, 1967.
Види го особено Првиот дел од книгата (стр.9-83)

деачката класа заедно со државата стануваат нешто недофатливо, просто трансцендентно, онострано. Воедно, кај нив се јавува потребата да се одржи постоечката состојба. Религијата се покажува како погодно средство за таа цел. Но, се разбира, дека нон проблемот за основата (или потеклото) на религијата, како и кон нејзина функција не смее да се пристапува илустративно еднострано. Религијата е, навистина, опиум за народот, т.е. потреба на владеечкиот слој да го контролира и владее општеството (на кое укажуваше не само Ленин, туку, исто така, и Маркс и Енгелс). Но религијата е и потреба на народот, на обичниот човек, од кого општеството со еден свој дел се отргнало и почнало да владее над него и да го раѓа чувството на непоќ и слабост. Кога бедата станува премногу голема, а доминацијата премногу силна за да може нешто да се измени, човекот несвесно, сакал или не, посегнува по еден друг, само замислен отколку извесен свет, свет во кого ја наоѓа (или мисли дека ја наоѓа) сигурноста, среќата, праведноста. Затоа, религијата не е само опиум за народот, туку таа е наедно и о п и у м на н а р о д о т! Опиум за кого има неизмерна потреба, бидејќи е неизмерна и доминацијата над него. Затоа, чувството на зависност и подреденост, така својствено за религијата, е само израз на стварната доминација и подреденост.

Меѓутоа, чувството на зависност не е единствено израз на општествената доминација, односно природата на религијата не може да се сведе само на некаква класна основа, како што тоа го прави, на пример, А.Донини, според кого дури и чудата имаат класен карактер¹⁾. Ако Маркс, во објаснувањето на религијата, пред се, инсистираше токму врз општествено-класната основа, Енгелс ја открива другата страна на религиозното чувство на зависност. Во "Анти-Диринг" тој забележува дека "секоја религија е само фантастичен одраз во човечките глави на оние надворешни сили што владеат над нив во нивниот секојдневен живот - одраз, во кој земните сили примаат форма на над-

1) A. Donini: Pregled povijesti religije, str. 29-30

земни" ¹⁾. Меѓутоа, земните сили можат да попримат форма на надземни дури оној момент кога кај човекот се родила претставата за каков таков земен (природен) ред. Тоа значи дека иако Енгелс првобитната религија ја разбира како израз на човековите заблуди, на неможноста да ги сознае тајните на природата (што е карактеристичен начин на размислување и во статијата "Л.Фoербах и") ²⁾ таа, сепак, не е израз на апсолутното незнаење, бидејќи од првобитната анимистичка претстава (која, видовме, не е религиозна – барем не во онаа смисла во која религијата ја дефиниравме), постепено, по пат на една долготрајна а п с т р а к ц и ј а (а апстракцијата е можна само доколку се поседува одреден материјал – знаење – од чија содржина се апстрахираат поодделни елементи), се изградуваат идејата за душата, демоните, полубоговите и, на крајот, за бога и за трансцендентното воопшто.

Понатаму, вака добиениот поим за трансцендентното почнува, во одредени ситуации, да се персонифицира, или да поприма општествени, а со тоа и морални атрибути. Но, ова само покажува дека религијата навистина не е израз единствено на природната доминација над човекот туку и на општествената доминација. Тоа особено е видливо во паралелата што постои помеѓу општествените промени и измените во религиозните претстави. Се дотогаш додека разликите помеѓу луѓето не се така нагласени, туку остануваат во рамките на еднаквоста, се дотогаш и во религијата се говори за разни богови и полубогови кои, во основа, се еднакви и кои се борат помеѓу себе, се нетирсваруваат итн. Но, како што се повеќе и повеќе се раслојувала првобитната родовска заедница, при што власта преминувала во рацете на еден тесен круг на луѓе, па дури и во сопственост на еден човек, така се повеќе се изградува хиерархија на небото, како и помеѓу небеските суштества. Кога, на крајот, се јавуваат први-

¹⁾ Цитирано според Маркс, Енгелс, Ленин: За религијата, Култура, Скопје, 1952, стр.11

²⁾ Види во К.Marx; F.Engels: Izabrana djela II, str. 341-343

те апсолутистички режими, кога значи ги имаме првите империи и првите цареви (императори), чија моќ е неприкосновена и неизмерна, се јавува и претставата за едно врховно, неприкосновено и наполно онострано суштество. И како што императорот има потреба од посредници (чиновнички апарат, војска итн.), така и Единствениот, Богот на религијата има свои посредници (разни ангели, месици, итн.). И како што овие првите (чиновниците, војниците, итн.) не се еднакви со врховниот поглавар, но не се ни толку ниско од социјалната скала колку што е тоа обичниот човек, така и овие вториве (ангелите, месиките... итн.), не се еднакви со бога, но не се ни луѓе, туку нешто помеѓу едното и другото.

Според тоа, основата на религијата несомнено е општествена и тоа во двојна смисла: а) како израз на подвојувањето, раслојувањето на општеството и б) како израз на човековото незнаење, кое ја создава претставата за темните, таинствените и нестварни сили на природата. Но, бидејќи и знаењето т.е. незнаењето е општествена категорија (во таа смисла што секогаш е општествено-историски одредено) и во овој случај основата на религијата е општествена. Меѓутоа, се чини, дека комплексната природа на религиозниот феномен не може да се разложи само на одредени општествени елементи, макар што, во основа, тајната на небото е во тајната на земјата и, особено, на општеството.

Во објаснувањето на религијата мора да се земе во предвид фактот дека таа единствено му е својствена на човекот. Тоа значи дека дел од нејзината мистерија е во самиот човек. Понекогаш, длабоко поделен во себе, растргнат помеѓу свеста за сопствената конечност и желбата вечно да постои, несомнено, е склон кон религијата, кон создавањето на еден лажен, но затоа сигурен свет, во кој животот се продолжува во бесконечност. Трагедијата или, можеби, надежта на човекот е во тоа што тој ја признава смртта на другиот, меѓутоа сопствената смрт, она што и него како единка наполно извесно го очекува, за него станува нестварна и несигурна. Смртта е, за многумина, нешто што им се случува само на другите, но не и на нив; таа е, нај-

често, нечиј гостин, но не и наш. Тоа е трагедијата на човековото самозалажување, израз на желба да се мисли себе во бесконечност и да трае онолку колку што светот трае, како што и за него (за светот) знае од тогаш од кога знае за себе. Но, тоа, колку што е израз на трагичната ситуација на човековото самозалажување, толку е израз и на една, сигурно, лажна, наивна, просто инфантилна надеж, но сепак **н а д е ж**. Хегеловата констатација дека смртта е победа на родот над единката овде многу малку помага: многу луѓе упорно одбиваат да ја признаат својата конечност. А, зарем тоа не е чекор кон религијата, чекор кој не произлегува од историската ситуација во која човекот е ставен, туку од неговата темелна структура.

Затоа, основата на религијата, од една страна, е општествена (раздвојувањето, распарчувањето на општеството и општествениот живот воопшто, но и немоќта да се објаснат тајните на природата, немоќ која е исто така историски и, во таа смисла, општествено одредена) и, од друга, антрополошка. Единствено само така, сметаме, дека може до крај да се објасни религиозниот феномен.

Наспроти на религијата, која во голем дел е израз на раслојувањето во општеството (поделба на трудот, појава на нееднаквост и хиерархичност во односите помеѓу луѓето, губење на сигурност во животот, појавата на приватната сопственост, класите, државата, со неа црквата итн.), моралот нема така јасно нагласена класна основа. Тој е, прво, производ на природната потреба на луѓето да живеат во заедница. Заедницата е неможна без норми, а тие се неможни без заеднички живот. Во оваа смисла моралот несомнено има општествена основа. Меѓутоа, оваа основа не е однапред обременета со класни елементи, ниту, пак, со религиозни. Зошто, да не заборавиме, на почетокот ја немаме ниту религијата, ниту, пак, класната раслоеност на општеството. Затоа и моралот е, всушност, израснат од природната потреба на човекот да живее со другите луѓе, да изградува свој, општествен свет. Во оваа смисла, се чини, дека е сосема нормален за човековата природа.

Меѓутоа, веќе неколкупати потцртавме дека моралот нужно се потпира врз потиснувањето на нагонското и индивидуалното во човекот. Во однос на човекот како род моралот, навистина, се јавува како автономен, бидејќи не е резултат ниту на бога, ниту на било која друга сила надвор од човекот. Меѓутоа, во однос на единката, значи на планот на индивидуата, се јавува како хетерономен, бидејќи се всадува во човекот низ еден долготраен процес на интелектуализирање на надворешниот општествен систем на норми, правила на однесување итн. Чувството дека кога морално дејствуваме, дејствуваме во согласност со нашите внатрешни убедувања, сфаќања, мислења, оценки итн. нивно битно не менува. Зашто секогаш останува сознанието дека целиот тој вредносен свет што го носиме во себе и за кого мислиме дека е нешто наше и само наше, сепак е свет кој сме го стекнале низ воспитувањето, учењето... едноставно низ процесот на социјализацијата.

Притоа, не смее да се занемари фактот дека моралот не е ентитет според самиот себе, туку дека е секогаш според општеството. Но, општеството не е апстракција, ниту, пак, стварност чија природа е метафизичка. Општеството има своја историја, своја промена, а со неа и самиот морал. Затоа и моралот, како израз на општествените потреби, е секогаш конкретно-историски определен ¹⁾, и, како што општеството во својот развој поминувало низ периоди за кои наполно биле непознати класите и класните судири, преминувајќи во периоди на класна поделеност, така мора да се прифати дека и моралот ги следи овие бурни промени, попримајќи, во одредени моменти, по нешто од класите и нивните меѓусебни борби.

1) За историчноста на моралот, односно за апсурдноста да се говори за вечен морал и вечни морални норми види кај F. Engels: *Anti-Dühring*, Kultura, Beograd, 1964. Види го особено пододелот "Моралот и правото. Вечните вистини" (стр. 102-116). Исто така карактеристично е делото "Л.Фоербах..." во кој Енгелс нагласува дека "Фоербаховата теорија за моралот... е скршена за сите времиња, за сите народи, за сите прилики, и токму затоа никде и никогаш не може да се примени..." (Избрана djela II, стр. 467)

Но, бидејќи класното општество е само привид на единствена заедница, додека стварно е само збир на различни меѓусебно спротивставени светови, така и моралот во овие заедници е само привидно или само делумно заеднички, додека практично секој слој од општеството си има свој морал, свој поглед на светот, своја идеологија итн ¹⁾. Во оваа смисла несомнено моралот е рефлекс на одредени класни односи и се јавува како нешто надворешно за човекот, но сега не само на индивидуален, туку и на општествен план. Оваа надворешност (или отуѓеност) на моралот во однос на заедницата уште повеќе се изгласува, благодарение на традиционалистичкиот момент кој е секогаш содржан во него. Имено, низа морални норми човештвото на секоја епоха не ги создало само, туку ги наследило од претходните генерации и од претходните општествени односи, па затоа тие не се изворно негови, ниту, пак, автономни во однос на него. Затоа и моралот, сеедно што му претходи на отуѓувањето и на класното раслојување на родовската заедница, сеедно што е израз на една темелна човекова потреба (да се живее во заедница, во општество), сепак, во себе вклучува низа елементи чија природа е, многупати, класно обоена, како што, од друга страна, претставува и одреден наметнат, па во тоа смисла, и отуѓен модел на однесување.

Дури сега, се чини, станува разбирлива корелацијата помеѓу религиозната припадност и морално-вредносните ставови. Таа, според наше мислење, е резултат: прво, на нивното заедничко потекло и второ, на постоењето на низа заеднички елементи во кои и едната и другата појава се пројектуваат, па на моменти, се чини, дека преминуваат едната во другата. Ќе ги разгледаме и двете групи засебно.

¹⁾ "И кога сега гледаме како трите класи на модерното општество, феудалната аристократија, буржоазијата и пролетаријатот, имаат секоја свој посебен морал од тоа морале само да заклучиме дека луѓето... своите морални погледи ги цриат во последна инстанца од практичните односи врз кои е потпишена нивната класна положба..." Енгелс, "Анти-Дарвинг", стр. 113. Види го, исто така, делот "Пролетери и комунисти" од "Манифестот на комунистичката партија".

П р в о. И религијата и моралот имаат еминентно општествена природа. Што значи дека и обете стекнуваат разбирливи единствено според општеството. Првобитните, архаични општествени заедници во себе ги содржаа и религијата и моралот, додени во една специфична синкретична форма, во која тесно се испреплетуваа низа нивни елементи. Тоа беше особено карактеристично за тотемизмот и табуто. Природно е да се претпостави дека оваа првобитна поврзаност помеѓу нив ќе се задржи и понатаму и, на тој начин, да доведе до поклопување помеѓу религиозното и моралното.

Од друга страна и обете појави, и покрај фактот што не можат да се разложат на чисто класна основа, без обремености со низа класни елементи. И религијата и моралот во својата општост навистина не можат да се врзат само за една одредена класа, меѓутоа, исто така, е несомнено дека секоја класа во одреден период од својот развoток, во зависност од своите интереси, повеќе или помалку е блиска до овој или оној посебен морал (односно, религија) па дека, токму затоа, и членовите на таа класа во поголема или помала мера припаѓаат на една иста (или слична) религија и сличен морален кодекс на однесување. А тоа, мислиме, во голема мера го објаснува совпаѓањето помеѓу припадноста кон одредена конфесија и моралните ставови, бидејќи секоја индивидуа и припаѓа на дадена класа па, според тоа, и ја дели судбината на нејзините морални и религиозни убедувања. Според тоа, совпадноста е израз на нивната заедничка основа, а не на постоењето на некаква непосредно причинско-последична поврзаност помеѓу нив.

В т о р о. Во последниот оддел од Првата глава укажавме на одредени сличности помеѓу религијата и моралот. Тие сличности се изразуваат во нивната функција (интеграција на општеството или општествената група, модел-образец на однесување и сл.), во постоењето на чувството на должност во врска со одредени норми-правила (што значи дека и религијата и моралот вклучуваат во себе одреден нормативизам), како и во постоењето на еден традиционалистички елемент во обете појави. Доколку-

ку сето ова се поврзе со фактот дека и обата феномени многу-пати се во врска со одредена класа и со одредени материјални интереси, многу работи се појаснуваат. Сето ова, сметаме, ја објаснува совпадноста помеѓу религиозната припадност и вредностните ставови.

Меѓутоа, и покрај сета сличност помеѓу религијата и моралот, како и покрај фактот дека религиозното многупати е проследено со одредени етички ставови, останува заклучокот дека тоа се, во основа, две засебни појави од кои секоја има своја посебна природа, свои законитости и специфичности. Тоа се, сепак, две различни страни од комплексната човека природа и од природата на неговото општество.

Затоа, мислиме дека со право констатира англискиот автор Стивн Е. Тулмин, кога вели: "макар што религијата може да им помогне на одредени лица да ги издигнат своите срца до добродетелта, многу луѓе можат да го сторат тоа без религија; и дотолку е подобро доколку повеќе луѓе тоа можат да го направат"¹⁾. Затоа, не љубов кон бога, како услов за љубовта кон човекот; не почит кон оностраното за да се почитува оностраното, туку љубов кон човекот за да се почитува самиот човек, почит кон него за да се почитува се што е стварно, животно.

Зошто, кога бог се става во центарот на светот, тогаш се се претвора во средство за да се докаже љубовта во бога. Што значи, дека бог е се, а се друго е само привид и сенка на вечното траење. Затоа религијата не е само непочитување на човекот, туку таа е и непочитување на стварниот, што значи човековиот морал. И, навистина, дотолку е подобро доколку повеќе луѓе можат да го досегнат моралот, достоинството, честноста, почитот и љубовта без да се повикуваат на бога, на религијата, на трансцендентното.

¹⁾ Stiven E. Tullmin: Istraživanje o mestu religija i etici, Polit, Beograd, 1970, str. 238.

БИБЛИОГРАФИЈА

на користена литература

1. Nikola Abanjano: Mogućnost i sloboda, Kolit, Beograd, 1967
2. Ernst Bloh: Marksove teze o Fejerbahu, BIGZ, Beograd, 1976
3. Макс Вебер: Привреда и друштво, Просвета Београд, 1976
4. Max Weber: Protestantaska etika i duh kapitalizma, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968
5. Michel Verret: Les marxistes et la religion, Editions sociales, Paris, 1965
6. B. Vušković, S. Vrcan: Raspeto katoličanstvo, Neka teme, Zagreb, 1980
7. Esad Ćimić: Drama ateizacije, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1974
8. Емил Диркем: О подели друштвеног рада, Просвета, Београд, 1972
9. Emil Durkheim: Pravila sociološkog metoda, Savremena škola, Beograd, 1963
10. Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses universitaires de France, Paris, 1968 *

* Изданијата на Presses universitaires de France понајтаму ће бити наведувани во скратена форма, како P U F

11. Amrogio Donini: Pregled povijesti religije, Naprijed, Zagreb, 1964
12. Mirča Eliade: Sveto i profano, Zamac kulture, Vrnjačka Banja, 1980
13. F. Engels: Anti-Diring; Kultura, Beograd, 1964
14. Ante Fiamengo: Osnove opće sociologije, Narodne novine, Zagreb, 1968
15. Ludvig Feuerbach: Predavanja o suštini religije, BIGZ, Beograd, 1974
16. Лудвиг Фойербах: Избрани произведения Том II, Софија, 1966
17. Džejms Frejzer: Zlatna grana, BIGZ, Beograd, 1977
18. Sigmund Frojd: Iz kulture i umetnosti, Matica srpska, Novi Sad, 1969
19. Sigmund Frojd: O seksualnoj teoriji. Totem i tabu, Matica srpska, Novi Sad, 1969
20. Sigmund Frojd: Mojsije i monoteizam, Grafos, Beograd, 1979
21. Андрија Гамс: Библија и друштво, Матица српска, Нови Сад, 1979
22. Roger Garaudy: Dieu est mort, PUF, Paris, 1970

23. Nevenka Gertner: Moral i religija, Mladost, Zagreb, 1957
24. Jože Goričar: Pregled socioloških teorija, Rad, Beograd, 1969
25. Georges Gurvitch: Sociologija, Naprijed, Zagreb, 1966
26. Charles Hainchelin: Les origines de la religion, Editions sociales, Paris, 1955
27. Tomaz Hobs: Levijatan, Kultura, Beograd, 1961
28. N. Horkheimer; T. Adorno: Dijalektika prosvjetiteljstva, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974
29. E.O. James: La fonction sociale de la religion, Payot, Paris, 1950
30. E.O. Цемс: Упоредна религија, Матица српска, Нови Сад, 1978
31. Fridrih Jodl: Istorija etike, Veselin Masleša, Sarajevo, 1963
32. Imanuel Kant: Metafizika čudoreča, V. Masleša, Sarajevo, 1967
33. Imanuel Kant: Kritika praktikog uma, Naprijed, Zagreb, 1974
34. Milan Kangrga: Etika i sloboda, Naprijed, Zagreb, 1966
35. Ernst Kasirer: Mit o državi, Polit, Beograd, 1972

36. E. Cassirer: Oglad o čovjeku, Naprijed, Zagreb, 1978
37. Juzef Keler: Religiozni obredi, običaji i simboli, Radnička štampa, Beograd, 1980
38. Žorž Korm: Multikonfesionalne zajednice, Svjetlost, Sarajevo, 1977
39. В.Л. Ленин: Одбрани дела, Том 5, Култура, Скопје, 1967
40. André Leroi-Gourhan: Religije predhistorije, Naprijed, Zagreb, 1968
41. Lucien Lévy-Bruhl: La morale et la science des mœurs, PUF, Paris, 1953
42. Радомир Лукиќ: Социологија морала, САНУ, Београд, 1974
43. Karl Marks: Prilog kritici političke ekonomije, BIGZ, Beograd, 1976
44. Karl Marks: Osnovi kritike političke ekonomije, /Dela, Tom 19, 20/, Prosveta, Beograd, 1979
45. K. Marks; F. Engels: Nemačka ideologija, Kultura, Beograd, 1964
46. K. Маркс, Ф. Енгелс: Манифест на комунистичката партија, Студентски збор, Скопје, 1973
47. K. Маркс; Ф. Енгелс, Од раните трудови, Култура, Скопје, 1961

48. Маркс, Енгелс, Ленин: За религијата, Култура, Скопје, 1952
49. H. Marcuse: Pros i civilizacija, Naprijed, Zagreb, 1965
50. Бронислав Малиновски: Магија, наука и религија, просвета, Београд, 1971
51. Лазар Милин: Научно оправдање религије, православље, Београд, 1976
52. Др. Душан Недељковиќ: Неморалност бесмртности и етичка функција смрти, Геца Кон, Београд, 1928
53. Fridrih Niče: Antihrist, Grafos, Beograd, 1976
54. Fridrih Niče: Sumrak idola, Grafos, Beograd, 1977
55. "Novi katehizam", Stvarnost, Zagreb, 1970
56. "Osnovi marksističke filozofije", Rad, Beograd, 1964
57. T. Parsons /i saradnici/: Teorije o društvu, Vuk Karadžić, Beograd, 1969
58. Vuko Pavićević: Osnovi etike, BIGZ, Beograd, 1974
59. Vuko Pavićević: Sociologija religije sa elementima filozofije religije, BIGZ, Beograd, 1980
60. Platon: Država, Liber, Zagreb, 1977

61. Raymond Polin: Ethique et politique, Editions Sirey, Paris, 1968
62. Salomon Kenak: Orfeus, Opšta istorija religije I, Svjetlost, Sarajevo, 1958
63. Ремон Рије: Животиња, човек, симболска функција, Матица српска, Нови Сад, 1966
64. "Свето писмо", Београд, 1966
65. Jean-Paul Sartre: Egzistencijalizam je humanizam, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964
66. B.F. Skinner: Nauka i ljudsko ponašanje, Obod, Cetinje, 1969
67. Rudi Supek: Herbert Spenser i biologizam u sociologiji, Matica hrvatska, Zagreb, 1965
68. Bogdan Ćešić: Logika, Naučna knjiga, Beograd, 1962
69. Dergej Tokarjev: Rani oblici religije i njihov razvoj, Svjetlost, Sarajevo, 1978
70. Luj-Vansen Toma: Antropologija smrti, Prosveta, Beograd, 1980
71. R.H. Toni: Religija i uspon kapitalizma, Prosveta, Beograd, 1979
72. Stiven E. Tulmin: Istraživanje o mestu razuma u etici, Nolit, Beograd, 1970
73. Andrija Živković: Osnovno moralno bogoslovlje, I, Zagreb, 1938