

ATEIZAM | HUMANIZAM

Za razliku od većine svojih filozofskih savremenika (Bruna Bauera, Fojerbaha, Engelsa) Karl Marks se u radovima svojim mnogo manje bavio religijskom problematikom. Čak i kada je o religiji bilo nešto više reči - kao, na primer, u *Prilogu jevrejskom pitanju* ili *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* - težište Marksove teorijske analize ipak je najviše usmereno prema političkim, filozofskim ili socijalnim pitanjima. Ni višegodišnje poznanstvo s Bauerom u periodu Marksova misaonog sazrevanja nije tu moglo ništa bitnije izmeniti. Najautoritativniji mladohegelovac i jedan od najpoznatijih nemačkih kritičara religije i teologije nije u mladom Marksu nikada mogao naći svog bezrezervnog sledbenika. Vrlo rano su, naime (još 1843. godine), Marksov kritički odnos prema filozofskom nasleđu, vrlo bitno prozrevanje i smela radikalizacija čak i onog najvrednijeg, najpodsticanijeg u toj baštini (Fojerbah, Hegel) doveli ovog mislioca do potpunog prevladanja mladohegelovskih koncepcija među kojima je (bar u *Prilogu jevrejskom pitanju*) najžešću kritiku pretrpela baš Bauerova "kritička kritika". Vrlo brza transformacija - najpre saradnika, a zatim i urednika *Rajnskih novina* - u originalnog mislioca koji je nakon Štrausa, Bauera i Fojerbaha duboko svestan okolnosti da je u Nemačkoj, što se "kritike neba" tiče, učinjeno i previše, dok se sa "kritikom zemlje" još nije ni započelo, doprineli su, svakako, da i Marksov jedini zaseban rad o religiji (*Rasprava o hrišćanskoj umetnosti* iz 1842) nikada ne ugleda svetlost dana. Nova Marksova interesovanja, kao i njegov stalni politički i socijalni angažman, učinili su konačno da taj mladalački rukopis bu-

de prvi po redu prepušten "glodarskoj kritici miševa".

U tom periodu Marks i Fojerbahovu kritiku religije dosta lako transformiše u kritiku *politike* (kao, na primer, u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava*), nalazeći kao najpodsticajnije u Fojerbahovom nasleđu upravo njegovo *humanističko* stanovište. Posredstvom tog fojerbahovskog humanizma - koji će docnije biti okarakterisan i kao odviše apstraktan - Marks će vrlo brzo (najkasnije do kraja 1845. godine) dospeti do potpuno novih, *povesno-humanističkih* pozicija koje će do kraja života obeležavati njegov misaoni horizont.

U svojoj najnovijoj knjizi *Ateizam kao povijesni humanizam* (Školske novine, Zagreb, 1988) Esad Ćimić, jedan od utemeljivača naše sociologije religije, opredeljuje se upravo za taj povesno-humanistički, izvorno marksistički pristup Marksu, koji iznad svega respektuje celinu opusa tog velikog mislioca. Jer iako se Marks, kako smo videli, ni u jednom svom zasebnom delu (izuzev one nesačuvane rasprave o hrišćanskoj umetnosti) nije neposredno bavio religijom, nije bilo gotovo nijednog značajnijeg spisa njegovog u kome, bar fragmentarno, nisu analizirani i neki aspekti religijskog fenomena. To je, uostalom, bilo potpuno u skladu sa poznatim Marksovim stavom iz *Priloga kritici Hegelove filozofije prava* po kome je kritika religije, u stvari, pretpostavka svake (druge) kritike.

U tom smislu i Ćimić pristupa Marksu kao "socijalnom filozofu kritičke usmerenosti", te kao misliocu revolucije za koga je kritika religije, najpre, model podoban za "kritički pristup društvu u celini" (*Rani radovi*), dok docnije, u *Kapitalu*, pretpostavlja i jednu "povesno materijalističku analizu društva". U oba slučaja, međutim, u skladu s Ćimićevom distinkcijom između religije *per se* i religije kao povijesno socijalne činjenice, Marksa ne zanima religija kao takva, već samo ukoliko opstoji u funkciji neke socijalne promene, dakle, kao klasno-socijalna i politička činjenica. Upravo zbog toga je u središtu Marksovih opservacija uvek bio problem religijskog *otudjenja* i religije kao posebnog načina *proizvodnje*, dakle, oni aspekti religioznosti koji se mogu nesmetano pratiti i sagledavati u društveno-istorijskoj perspektivi i uslovljenosti. U teorijski najznačajnijem, najpodsticajnijem delu svoje knjige ("Povijesni humanizam ili doseg Marxove kritike religije") Ćimić ovako eksplicira pomenutu tezu: "Marxa u biti ne zanima religija *per se*, niti religija kao *antropo-psihička* činjenica, nego religija koja (ne) podržava građansko društvo. A tu je i granica njegove kritike, jer je ona *konkretno-povijesno* utemeljena".

Pored ovog veoma važnog razgraničenja različitih aspekata ili dimenzija religioznosti, Ćimićeva *marksistička* interpretacija Marksove kritike religije zasniva se na još dve teorijski značajne teze. Marks, naime, prema tumačenju našeg uglednog sociologa, ne pristupa religijskom fenomenu kao prosvetitelj-ateista (u nekim marksističkim krugovima ovo je već dosta dugo bilo uvreženo i, dakako, veoma pogrešno mišljenje), nego, pre svega, kao povesni humanista. Ovo razlikovanje je bitno najpre zbog toga što prosvetiteljsko poimanje ateizma ostaje zatvoreno u istom teističkom krugu koji se pokušava osporiti ("Ateizam je sinonim za razočaranu religijsku svest"). S druge strane, "povijesni humanizam sumira i jedan oblik ateizma u kojem se dokida ateizam uporedo s dokidanjem religije ili pojednostavljeno govoreći: radeći o glavi religiji ovaj ateizam radi i o vlastitoj glavi". Novi, "integralni" ateizam i u Marksovoj i u Lenjinovoj teorijskoj razradi usmeren je, u stvari, ne protiv same religije, već ka odstranjenju socijalnih korena religije kao klasne, političke institucije građanskog društva. U tom istom duhu Ćimić formuliše i tezu o Marksu kao radikalnom misliocu usmerenom ka transformaciji vrednosnog, umnog u stvarno, zbiljsko, ka humanizaciji sveta i povesti.

Radikalni, povesni humanizam na kome se može zasnivati i jedna autentična marksistička sociologija religije tretira i religiju kao oblik otuđene svesti, kao činjenicu otuđenog socijalnog života. Ćimić zbog toga i naglašava, više puta u svojoj knjizi, da je teza o religiji kao otuđenju "eminentno marksistička, te ako je napustimo - sigurno napuštamo i marksizam".

Religija kao potencijalni oblik otuđene svesti može se, dalje, prema Ćimićevom teorijskom konceptu, promatrati u tri svoje različite dimenzije: kosmološkoj (pitanje o poreklu sveta, kosmosa); antropološkoj (pitanje o poreklu čoveka) i praktičko-etičkoj. Što se marksističkog i Marksovog stanovišta tiče, jasno je da se fenomen religioznosti posmatra uvek u svojoj istorijskoj i socijalnoj (klasnoj) uslovljenosti. Tu je, zapravo, religija, kao i drugi vidovi društvene prakse, uvek data u svom izvedenom, "sekundarnom" obliku. Drugim rečima, marksistička sociologija religije (za razliku od filozofije, teologije i nekih drugih disciplina) manje se bavi osnovama, a mnogo više *korenima* (istorijskim, socijalnim) religioznosti.

Kada je reč o izvornom marksizmu, ovakav pristup religijskom fenomenu izgleda sasvim razumljiv i logičan. Epoha u kojoj su živeli, neophodnost izmene sveta i kritike svega postojećeg, nametali su Marksu i Engelsu izvesna (nužna) ograničenja u promišljanju suštine re-

ligijskog fenomena. Njihova kritika religije, iako je tekstualno fragmentarna, teorijski je vrlo konzistentna i prodorna. Naročito je vredan onaj aspekt te kritike koji se bavi religijom kao institucijom i ortodoksijom, zatvorenim ideološkim sistemom koji konzervira i opravdava postojeći društveni poredak. S druge strane, njihovo poimanje osnove i suštine religioznosti nije samo teorijski nepotpuno, nego i nedovršeno u jednom širem, filozofskom smislu. Slično kao ni drugi veliki kritičari religije, njihovi savremenici (Fojerbah, Niče i dr.), ni Marks ni Engels ne ukazuju dovoljno na onaj oslobađajući, odrešujuće-ateistički karakter religije koji nadilazi, nadživljuje čak i čovekovu društvenost. Jer istorija religije, kao što znamo, nije samo istorija bogova i kultova, već i povest čovekove tragedije, patnje i pokušaja da se ta patnja prevaziđe, savlada. Povest je to ne samo čovekova otudjenja od samoga sebe (kao svoga boga) ili svoje društvene biti, nego i otudjenja od njegove primordijalne, kosmičke i ontološke biti. U tom pogledu Ćimićevo teorijsko razgraničenje pojedinih dimenzija, aspekata religijskog fenomena ima i svoje puno opravdanje.

Ostaje, konačno, da se vidi u kojoj meri jedna savremena, interdisciplinarna znanost o religiji (koja bi obuhvatala i sociologiju religije kao svoju disciplinu) može pristupiti različitim fenomenima religijskog sveta polazeći *od njih samih*, a ne samo (i ne uvek) od društva u kome se ti fenomeni javljaju, manifestuju, bivajući na taj način posredovani nekim "izvanjskim", socijalnim, političkim i ekonomskim činiocima. Može li se, naime, metodološki utemeljiti i takva sociologija religije koja bi bila ne samo jedna od brojnih socioloških disciplina, već i zasebna, autonomna oblast u domenu jedne opštije znanosti o religiji?



Miloš Ćirić