

DURKHEIMOV TEORIJSKO-METODOLOGIJSKI PRISTUP RELIGIJI

ŽELJKO OŠTARIĆ
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Philosophy in Zadar

UDK/UDC: 316.:2
Prethodno priopćenje
Preliminary report

Primljeno
: 1999-11-16
Received

U ovom članku autor razmatra osnovne ideje Emile Durkheimove sociologije religije. Posebna pozornost posvećena je problemu utemeljenja početne definicije religije kao jedne od najvažnijih pretpostavki unutar sociološkog istraživanja religijskih fenomena. U tom smislu, članak je podijeljen u tri poglavlja: u prvom se dijelu razmatra Durkheimov teorijsko-metodološki okvir unutar kojeg on kreće u definiranje elementarnih religijskih pojmova; drugi dio posvećen je analizi takozvane 'radne definicije religije'; i konačno, u trećem dijelu, analizira se formalna i sadržajna strana konačne definicije religije. Konačna definicija sadrži dva srodna dijela: jedan supstantivni i drugi funkcionalni. Supstantivni dio zahtijeva da religija uključi doživljaj svijeta u smislu razlikovanja između *svetog* i *profanog*. Drugi dio zahtijeva da religija djeluje u stvaranju *moralne zajednice* unutar društva.

KLJUČNE RIJEČI: društvena stvarnost, moral, religija, sveto-profano, vjerovanja, obredi, zabrane, magija-religija, individualno-kolektivno, crkva

"Ako danas naš religijski život slabi, ako prolazna obnavljanja na koja se ukazuje ostavljaju tek dojam površnih i prolaznih pokreta, to nije stoga što smo se odvratili od neke ispovjedne formule, već stoga što je oslabila naša stvaralačka snaga ideala. Razlog je i u tome što naša društva prolaze fazu dubokog potresa. Ona na neki način mogu biti ponosna na te potrese koje trpe, jer su, nakon što su prošla razdoblja ravnoteže u kojima su mogla živjeti mirno od prošlosti, primorana da se obnavljaju i da se bolno, radino, traže. Stari ideali i božanstva koja su ih utjelovljavala upravo odumiru, jer više ne odgovaraju dovoljno novim težnjama koje su se objelodanile, a novi ideali koji bi nam bili nužni da se orijentiramo u životu još nisu rođeni.

Nalazimo se tako u prolaznom razdoblju moralne hladnoće koje objašnjava različite pojave kojima prisustvujemo s tugom i nemirom."
(Novaković, 1988, 101)

U duhu ekstremnog sociologizma, pozitivizma i funkcionalizma, Durkheim sve društvene pojave određuje kao stvari¹; a sve individualne predodžbe izvodi iz kolektivne svijesti čija je konstitutivno-regulativna snaga izražena oblikom moralne kohezije ili sile čije funkcije - pozitivna ili negativna - stoje u reverzibilnom odnosu naspram tipa solidarnosti koji se inducira unutar društva. Solidarnost se, pak, ogleda u snazi moralne kohezije koja u obliku zabrana - fizičke prinude, moralne obveze ili pravne norme - nameće pojedincima sve vrste ponašanja, vjerovanja i djelovanja.

Analogno ovim postavkama, Durkheim će i religijske pojave svrstati u kategoriju 'stvari' i 'sila'. Društvene i (ili) religijske sile identične su moralnim silama - kao opredmećenim kolektivnim osjećajima - čija se snaga uvijek ogleda na vanjskim predmetima ili stvarima. "Stvari" zapravo predstavljaju opredmećene sisteme institucija putem kojih, i unutar kojih, pojedinci učestalom interakcijom obnavljaju društvenu stvarnost; ali i osjećaj subjektivne bliskosti i moralne združenosti sa svim ostalim članovima društva.

No, vrsta i snaga ovih sila nije identična. Bitna razlika između društvenih sila i religijskih sila ogleda se u snazi integrativne funkcije kojom se obnavlja i čuva društvena kohezija.

Dok na jednoj strani imamo društvene sile, čije se integrativne funkcije ogledaju putem moralnih, pravnih i političkih institucije, na drugoj strani

¹ U Pravilima sociološke metode */Regles da la methode sociologique/* Durkheim kaže: "Stvar se uglavnom poznaje po tome što se ona ne može mijenjati jednostavnim aktom subjektivne volje! Stvar ima gotovo mehaničko svojstvo neprobojnosti, ona se opire bilo kakvom pokušaju promjene od strane pojedinca" (Durkheim, 1963, 41).

imamo religijske sile čije integrativne funkcije *nisu jednoznačno i jasno institucionalno označene*².

Naime, dok na jednoj strani integrativne funkcije moralnih i pravnih institucija sankcioniraju djelovanja koja ne uključuju obvezu da pojedinci istodobno i vjeruju u moralnu svrhu vlastitih djelovanja, dotle, na drugoj strani, postoji čitava lepeza političkih i ekonomskih institucija koje samo podržavaju vjerovanja u neki sistem ideja, ali ne propisuju uvjete pod kojima se ta i takva vjerovanja mogu i moraju ostvariti. Unutar društvenih institucija, dakle, postoji nesklad između kolektivnih (=institucionalnih) i individualnih vjerovanja i kolektivnih (=institucionalnih) i individualnih djelovanja. Po Durkheimu, ovaj strukturalni rascjep uzrokovan disproporcijom "između osobnih želja i očekivanja, na jednoj strani, i vrijednosti i institucionaliziranih sredstava zadovoljenja potreba na drugoj strani" (La Capra, 1972, 160) generira čitav niza društveno dezintegrativnih pojava. Dezintegrativne su, pak, sve one pojave koje vode slabljenju moralne kohezije društva ili njegovom totalnom uništenju. Te pojave Durkheim naziva **anomičkim**³.

Da bismo spriječili dezintegraciju modernog društva, to jest očuvali njegovu moralnu koheziju i zaustavili njegovo daljnje urušavanje, potrebno je provesti socijalnu reformu u kojoj bi nesklad između individualnog i kolektivnog u potpunosti bio ukinut. Jedan od načina da se ova zamisao provede u djelo jest sociologijsko postuliranje *novog katekizam čovječanstva*⁴ sukladno kojem bi socijalna stvarnost bila utemeljena na moralno-religijskim silama: to jest na religijskim vjerovanjima i njihovim komplementarnim ponašanjima. Jer, kako Durkheim tvrdi, kolektivne predodžbe i djelovanja koja proizlaze iz religijskih sila identični su kako religiji tako i društvu. To su dva lica iste stvarnosti. I kao što religija stoji naspram društvene stvarnosti, tako i

² Ova tvrdnja izuzetno je važna za daljnje razumijevanje Durkheimovog poimanja i određenja 'crkve', kao moralno-svjetovne deinstitutionalizirane zajednice ljudi.

³ Najekstremniji vid anomije manifestira se u činu egoističkog samoubojstva (Durkheim, 1996, 152).

⁴ Durkheim se ovdje pridružuje svim onim znanstvenim, političkim, ekonomskim i socio-utopijskim programima čiji predstavnici su - bilo teorijskim bilo praktičkim sredstvima - pod različitim imenima i oznakama pokušavali prevladati novonastalu krizu sekularizirane europske civilizacija. Njihova osnovna intencija bila je da, u uvjetima sveopće anomije i atezacije društva, domisle takvu meta-teoriju (ili vjeru) kojom bi se, nekada stolpene, a sada razdvojene kategorije znanja i vjerovanja ponovno sjedinile u jedinstvenu koherentnu cjelinu. Kako se novonastala kriza nije mogla prevladati sredstvima "stare" teologije i crkvene religije, u "mjenjanje društva" krenulo se na *novim* znanstveno-pozitivističkim i pragmatističkim temeljima. No, bez obzira na različitost njihovih programatsko teorijsko-praktičnih osnova na kojima se htjelo doći do ostvarenja svojih ciljeva, svima je zajednički *motto* bio: Stvoriti Novi katekizam! Isto će tako i Durkheim, uvažavajući svoje predhodnike - a pod utjecajem Saint-Simonovih, Augus Comteovih i Fustel de Coulangesovih učenja dati svoj prilog u stvaranju nove religije ili *Novog katekizma čovječanstva*.

društvo stoji naspram religijske stvarnosti. Društvo je religiozno onoliko koliko je religija društvena, i obrnuto, religija je društvena onoliko koliko je društvo religiozno. Integritet i moralna kohezija društva, dakle, stoje u identičnoj recipročnosti naspram same društvene religioznosti: ako jedna opada i druga opada, ako jedna raste i druga raste. Po Durkheimu, iz ovog odnosa nužno slijedi da je religija izrazito **društvena stvar**, a njen realitet je *sui generis* dan - samom društvenom stvarnošću⁵. Stoga, sve religijske pojave trebamo proučavati kao *činjenice*⁶ ili stvari koje su imanentne samoj društvenoj stvarnosti.

No, društvena stvarnost, sama po sebi, ne otkriva još uvijek koje pojave su religijske, a koje to nisu. Društvena stvarnost ogleda se u obilju i mnoštvu pojava čija se isprepletenost i međuzavisnost ne može objasniti samo opisom njihovih funkcionalnih⁷ uzroka; jer ima pojava čiji uzrok nam je nepoznat, ali pojava realno postoji i održava se navikom ili tradicijom.

Metodološko pitanje koje se ovdje postavlja glasi: kako i na koji način možemo sa sigurnošću izdvojiti samo religijske pojave od ostalih - nereligijskih - pojava, te kako i na koji način možemo znati koje pojave nisu religijske, a koje to sigurno jesu? Durkheimov odgovor, vođen idejom analitičnosti, glasi: *u istraživanju složenih društvenih pojava metodičnije je poći od jednostavnih pojava k onim složenijim*. Isto tako, u proučavanju religije, to jest religijskih pojava, mi moramo poći od elementarnih pojave iz kojih je svaka religija sastavljena, a potom preći na složenije sisteme koji nužno proizlaze iz ovih dijelova. Prije samog određenja cjeline potrebno je, dakle, definirati elemente i njihov sadržaj; jer jedino putem definiranih elemenata mi možemo odgovoriti na opće pitanje: Što je religija⁸? Osim toga,

⁵ Durkheim, nasuprot Frazeru koji u religiji, odnosno **magiji**, vidi samo prve, na zabludi zasnovane, pokušaje tumačenja stvarnosti, tvrdi da jedna ljudska institucija - u ovom slučaju religija - ne može počivati na zabludi i laži, jer kao takva ne bi mogla opstati. Stoga, nema religije koja bi bila pogrešna ili lažna! Religiju kao specifičan sustav vjerovanja ne možemo vrednovati upotrebom logičko-pojmovne opreke: **istinito - lažno (pogrešno)**, jer znanost, kao sistem pojmovno-logičkog mišljenja, ima svoje korijene upravo u religiji, i iz nje izvire (Durkheim, 1982, 389).

⁶ U *Pravilima sociološke metode* Durkheim daje sljedeću definiciju *društvene činjenice*: "Društvena činjenica je svaki, utvrđeni ili neutvrđeni, način **činjenja** koji je u stanju da na pojedinca vrši **vanjsku prinudu**, ili još, koja je opća u čitavom danom društvu, imajući vlastito postojanje nezavisno od njenih pojedinačnih izraza." (Durkheim, 1963, 30).

⁷ Po Durkheimu, funkcionalno objašnjenje neke društvene pojave objašnjava istovremeno i njen **uzrok**; jer društvena pojava koja obavlja neku funkciju istovremeno i/ili obnavlja i/ili stvara uzrok te pojave (Durkheim, 1963, 91).

⁸ U članku objavljenom 1899. godine u godišnjaka *L'annee sociologique* pod naslovom **O definiciji religijskih fenomena /De la Definition des phenomenes religieux/** Durkheim piše: "Buduci da sociologija religije određuje religijske činjenice, ona ih mora definirati. Mi kažemo religijske činjenice, a ne religija, jer **religija je skup religijskih pojava, a cjelina se može odrediti tek nakon dijelova**" (Novaković, 1988, 54).

ova se metoda nužno nameće, jer postoje i takve pojave za koje se, doduše, vjeruje da imaju religijsko porijeklo, ali zapravo ne pripadaju nijednoj određenoj religiji (folklorne pojave, karnevali, vjerovanja u genije, demone, vještice, magija). Stoga definicija koja ne bi vodila računa o tim elementima ne bi obuhvaćala sve što je religijsko, ili bi, pak, ne-religijske elemente svrstavala pod religijske pojave. Ujedno, ovim metodologijskim pravilom štitimo se od pogreške koju neki prethodnici u istraživanju religije nisu zapazili.

Pogledajmo, dakle, koji su elementarni oblici religijskih pojava.

Prve odredbe i klasifikacija elementarnih oblika religije

Sukladno gore navedenim metodološkim ograničenjima, sve religijske pojave Durkheim će podijeliti u dvije osnovne kategorije: **vjerovanja i obrede**⁹.

Vjerovanja su psihološka stanja koja se sastoje od predodžbi, dok su obredi određeni načini djelovanja ili ponašanja (Durkheim, 1982, 35).

U temelju svih sistema vjerovanja i svih **kultova**¹⁰ nužno postoji određeni broj elementarnih predodžbi i obrednih ponašanja koji, usprkos različitosti oblika koje mogu zadobiti, *svugdje imaju isto objektivno značenje i uvijek vrše istu funkciju*; to jest uzrokuju, održavaju, obnavljaju i okrjepljuju duhovna stanja kolektiva. Dakle, vjerovanja i obredi postoje samo u okviru okupljenih grupa.

No, religijski obredi razlikuju se od ostalih ljudskih običaja; posebno onih moralnih. Naime, moralno pravilo, kao i obred, propisuje nam načine djelovanja ili postupanja, ali obredna pravila odnose se na predmete druge vrste. **Priroda**¹¹ obrednog predmeta nije nam dana samim predmetom kao takvim.

⁹ Riječ *pratique* jedna je od najznačajnijih riječi Durkheimovog socio-religijskog rječnika. U hrvatskom jeziku ona se obično prevodi sa *običaj* ili *navada*. Kod Durkheima, međutim, ta riječ ima više značenja i označava više stvari: *kult, kultnu radnju, obred, ritual*. Najopćenitije, riječ *pratique* označava sva vidljiva udjelovljenja religijskog života: od najjednostavnijih ritualnih radnji i najintimnijih molitvi do sveopćih vjerskih ceremonija.

¹⁰ Riječ *kult* ne označava naprosto skup obrednih obaveza ili zabrana kojih se vjernici moraju strogo pridržavati u određenim prilikama. Kult čine, prije svega, redovni odnosi između profanog i svetog koji se *periodično ponavljaju*.

¹¹ Valja imati na umu da pod 'prirodom' i 'prirodnim' Durkheim ne podrazumijeva svijet predmeta koji je izvan ili iznad društvene stvarnosti. Čitav univerzum, uključujući dakle i 'prirodu', determiniran je i objašnjiv tek iz društvene stvarnosti, čiji vrijednosno-kategorijalni a priori određuje empirijski sadržaj, red i vezu 'prirodnih bića' (podjele u klase, rodove i vrste).

Specifičnost obrednog predmeta određena je sistemom religijskih predodžbi, tojest vjerom. Da bismo, dakle, definirali obred, mi moramo prvo definirati što je religijsko vjerovanje¹².

Religijska vjerovanja

Na samom smo početku utvrdili da sve individualne predodžbe izviru iz kolektivne svijesti; a kolektivna svijest, kao konstitutivno-regulativna sila, očituje se putem moralne kohezije, čije funkcije - pozitivna ili negativna - stoji u reverzibilnom odnosu naspram tipa solidarnosti koji se inducira unutar grupe ili društva. Analogno tome: individualna vjerovanja nastaju iz kolektivne svijesti, koja putem "simboličkog pritiska" usmjerava osjećaje svojih članova (vjernika) prema zajedničkim predmetima obožavanja (i djelovanja).

Ako sva vjerovanja, prema vrsti njihovih predmeta, podijelimo na:
racionalno-znanstvena,
religijsko-moralna i

zdravorazumska, tada, po Durkheimu, moramo razlučiti na koji se način ova vjerovanja odnose prema društvenoj stvarnosti i na koji se način društvena stvarnost konstituira u odnosu na ove sisteme vjerovanja. Činjenicu da u predmete znanstvenog ispitivanja, religijskog vjerovanja i zdravorazumskog mnijenja ne vjerujemo na isti način, niti istom snagom, Durkheim ne prihvaća kao opravdanu. Naprotiv, on tvrdi da sve *kategorije moralno-religijskih vjerovanja trebamo reducirati na kategorije zdravorazumskog mnijenja*. A kako je, pak, **mnijenje, društvena stvar prvog reda**, jer iz mnijenja proistječu svi autoriteti, to nužno slijedi da su sva znanstveno-racionalna vjerovanja i sama podređena društvenom mnijenju. Autoritet znanstvenog vjerovanja, dakle, ne može crpsti svoju snagu iz objektivnosti ili istinitosti znanstvenih pojmova, već jedino iz usklađenosti svojih vjerovanja i njihovih predmeta s vjerovanjima i predmetima društvenog mnijenja. Čak i kada proučava 'mnijenje', kao svoje predmete, znanost (a sociologija posebno) ovisi o mnijenju i njegovom autoritetu. Ovom redukcijom ukida se logičko-ontološki primat koji je znanstveno-teorijskom stavu oduvijek pripadao u odnosu na

'Prirodni predmeti', dakle, jesu predmeti tek opredmećenjem kolektivne svijesti. Pored toga, kako se *društvene činjenice moraju uvijek objašnjavati predhodnim društvenim činjenicama, a nikad putem činjenica nekog drugog reda* (psihološkim, fiziološkim, fizikalnim ili biološkim) slijedi da je i pojam uzročnosti sociološka kategorija *par excellence*, pa je društvena uzročnost identična, i predhodi, onoj koju fizičari nazivaju 'prirodna uzročnost' ili 'sila'.

¹² Pitanje odnosa racionalnog znanja i religijskog vjerovanja ovdje se implicitno postavlja. Eksplicacija, u duhu Durkheimovog sociologizma, slijedi dalje u tekstu.

mnijenje (*doxa*). Po Durkheimu, dakle, empirijsko - aposteriorno - i racionalno - apriorno - vjerovanje (ili znanje) uvjetovano je društvenim mnijenjem te stoji pod stegom njegovih kategorijalnih određenja¹³. A, kako su, pak, sve kategorije religijskih vjerovanja identične kategorijama društvenog mnijenja, nužno je da i sva poznata religijska vjerovanja - bila jednostavna ili složena, kao i sva obredna ponašanja i djelovanja, imaju jedno zajedničko obilježje. Naime, sva religijska vjerovanja, kao i sva obredna ponašanja i djelovanja, pretpostavljaju podjelu svih objektivnih (materijalnih) i idealnih (duhovnih) stvari u dvije klase ili dva roda kojima je konstituirana i regulirana totalna - društvena - stvarnost. Ta dva roda ili meta-predikata Durkheim će nazvati: **sveto i profano**.

Sveto / Profano

Ova binarna klasifikacija je **apsolutna**, jer sve suštinske, tradicionalno racionalne pojmovne opreke: *dobro/zlo, lijepo/ružno, zdravo/bolesno, istinito/ne-istinito* proizlaze iz ovog meta-kategorijalnog para. I dok se suprotnosti ovih racionalnih opreka nužno razrješuju u njihovim najvišim rodnim pojmovima (*dobro/zlo* u pojmu **moral**, *lijepo/ružno* u pojmu **uzvišenog**, *zdravo/bolesno* u pojmu **život**, *istinito/ne-istinito* u slaganju suda i **stvarnosti**), suprotnost između **svetog** i **profanog** ne može biti razriješena u apstraktnosti nekog, njima zajedničkog, višeg (rodnog) pojma, jer takav nije dan ljudskom umu. Jedino što je dano ljudskoj svijesti ili iskustvu jest postojana ciklička promjena unutar koje se - u kontrastnom obliku - izmjenjuju objektivizirani kolektivni osjećaji putem kojih, učestalim ponavljanjem, svi članovi zajednice potvrđuje i održavaju jednu jedinstvenu društvenu stvarnost. Ništa, izvan ovog kategorijskog para, ne može se misliti, govoriti ili osjećati; i nikad u povijesti ljudske misli nisu postojali predikati koje bi ljudska svijest tako duboko razlikovala i tako oštro suprotstavljala. Ljudski duh je **sveto i profano** oduvijek poimao kao *dva odvojena roda između kojih nema kontinuiteta*. I mada su se oblici ove meta-suprotnosti, od religije do religije, shvaćali različito negdje idealistički, a negdje materijalistički, sama je činjenica njihovog postojanja **univerzalna**¹⁴.

¹³ Važno je imati stalno na umu da se autoritet *društvenog mnijenja* ne temelji na logičko-ontološkim kategorijama *istinito / neistinito*, već na meta-vrijednosnom kategorijalnom paru: **sveto / profano**.

¹⁴ O važnosti razlikovanja između univerzalnih i općih pojmova Durkheim nas upozorava u Zaključku *Elementarnih oblika* (Durkheim, 1982, 384-386). Upravo ovdje Kantov neposredni

Stoga sve postojeće stvari trebamo podijeliti na svete stvari i profane stvari.

Svete su stvari one stvari koje su izolirane zabranama¹⁵; a profane su stvari sve one stvari na koje se te zabrane odnose; stoga profane stvari moraju biti udaljene od prvih (Durkheim, 1982, 384-386).

No, osim zabrana koje izoliraju svete od profanih stvari postoje i takve zabrane koje ne dopuštaju miješanje i dodirivanje *čistih i ne-čistih* svetih stvari¹⁶.

Međutim, broj, vrsta ili oblik svetih stvari nisu *a priori* određeni, niti dani zauvijek. Od religije do religije njihov broj i vrsta se mijenja, a njihov obim je beskrajn i promjenjiv. Pod svetim stvarima ne trebamo podrazumijevati individualizirana bića koja se nazivaju bogovima ili duhovima, niti, pak, 'prirodne predmete' kao što su kamenje, metali, dragulji, biljke, životinje, zvijezde, jer **bilo koja stvar može biti sveta!**

Isto važi i za obrede. Obred jednostavno nije obred ako nije svet; a svet je jedino ako riječi (molitvu), formulu (mantru), kretnju (pričešćivanje) ili radnju (obrezivanja) vrši sveta osoba (vrač, šaman, svećenik, mag).

Osim toga, svete stari nisu svete jer zauzimaju povlašteno mjesto unutar **hijerarhija** svih bića. Često se drži da su svete stvari, u smislu dostojanstva i moći, više od profanih stvari; a nerijetko ove se predodžbe odnose i na ljude i njihove odnose unutar različitih društvenih hijerarhija (gospodar - rob, bogataš - siromah, poslodavac - posloprimac). Iako u osnovi ove predodžbe nisu netočne, jer i ovi odnosi također mogu poprimiti religiozni oblik, ipak, u njima nema ničega što bi karakteriziralo *sveto kao takvo*.

Da bi neka stvar bila sveta u odnosu prema drugim stvarima nije nužno, niti dovoljno, da joj druge stvari budu podređene; jer odnošenje prema svetim stvarima različito je od slučaja do slučaja i uvijek drugačije stupnjevano. Ova

utjecaj najsnažnije dolazi do izražaja. Naime, analogno Kantu i njegovom razlikovanju **uma i razuma**, i njegovom podijelom transcendentálnih umskih pojmova ili ideja čistog uma na: **SVIJET - DUŠA - BOG**, Durkheim kao univerzalne pojmove određuje: **TOTALNOST - DRUŠTVO - BOŽANSTVO**. No, za razliku od Kanta, kod kojega transcendentální pojmovi daju sintetičko jedinstvo uma koje postoji samo subjektivno - u onom: **ja mislim**, kod Durkheima, kao predstavnika ekstremnog oblika real-sociologije koji se želi ograditi od svake metafizike subjektivizeta, univerzálí pojmovi (totalitet, društvo i božanstvo) daju sintetičko jedinstvo kolektivne svijesti koja se ogleda u onom: **mi osjećamo, mi vjerujemo, mi djelujemo**.

¹⁵ Religijska zabrana nužno podrazumjeva pojam svetog; ona potječe iz poštovanja koje pobuđuje sveti predmet. Cilj religijske zabrane je onemogućiti grijeh, to jest onemogućiti nepoštivanje svetog predmeta.

¹⁶ Naime, kod ovog tipa zabrana postoje hijerarhije koje određuju na koji se način svete stvari nižeg ranga trebaju odnositi prema svetoj stvari višeg ranga. Ovaj tip zabrana naročito je uočljiv kod zabrana koje se odnose na dob i rang pojedinaca (Durkheim, 1982, 287, bilj. br. 7).

se različitost najjasnije može uočiti kroz različitost duhovnih stanja ili osjećanja kojim je popraćen svaki odnos vjernika i njihovih svetinja. Postoji čitava skala različitih osjećanja koja određuju odnos vjernika i njegove svetinje: od lagodnost (prema amajliji) i straha (prema kršćanskom Bogu-ocu) do grubosti i prinude (koja se ogleda u udarcima, zabadanju igala u fetiš); od poštivanje (prema obiteljskom geniju) do ovisnosti (o zlim dusima i demonima). Vidljivo je dakle u kolikoj mjeri svete stvari (fetiš, relikvije, duhovi, bogovi ili Bog) stoje u odnosu prema ljudima i njihovim duhovnim stanjima. Odnos nadređenosti i podređenosti nije zadan sam po sebi, već je uzajaman i povratan. Stoga, tvrdi Durkheim, ako čovjek i jest ovisan od svojih svetinja i svojih bogova, isto tako su i svete stvari ovisne o njemu; jer bez njihovih žrtava, darova i ponuda svetinje bi pomrle i nestale. Bog je, prije svega, živo biće s kojim čovjek mora i može računati (Durkheim, 1982, 31).

Važno je napomenuti da zabrane koje odvajaju svete stvari od profanih stvari nemaju apsolutno važenje, jer u tom slučaju ni jedno biće ne bi moglo preći iz jednog svijeta u drugi svijet. Takve zabrane bile bi apsurdne i neučinkovite po svaku religiju. Prelazi iz profanog u sveto ili iz svetog u profano mogući su i nužni, jer upravo oni otkrivaju u potpunosti rez koji vlada između svetih i profanih stvari. Ali kako između svetog i profanog *nema kontinuiteta*, prijelaz iz jednog svijeta u drugi svijet jedino je dan i moguć putem obreda i kroz obred.

Obredna udjelovljenja i ponašanja

Samo putem obreda, ili "kroz" obred, bića (stvari, životinje, ljudi) mogu preći iz profanog roda (i reda stvari) u sveti rod i poredak. Obrednim udjelovljenjem bića prolaze kroz *supstancialnu preobrazbu* u kojoj njihova prijašnja - profana - bit nestaje, a ona se, kao suštinski drugačija i "nova", pojavljuju u svetom redu stvari. Valja naglasiti da kod obrednih "umiranja" i obrednih "rađanja" nemamo posla s pukim formalno-mehaničkim operacijama, tipa "kao da...", nego se tu doslovno radi o "umiranju" i "rađanju". Po Durkheimu, najkarakterističniji primjer prelaska iz profanog u sveto dan je u obredu **inicijacije**¹⁷.

¹⁷ Inicijacija ili posvećenje dolaz od latinske riječi *initium*, a prevodi se hrvatskom riječju **početak**. Etnolozi razlikuju tri tipa inicijacije: plemenska inicijacija, inicijacija u tajna društva i specijalizirana inicijacija. Moguće su i drugačije podjele. O inicijaciji općenito vidjeti *Rječnik ezoterizma* (Riffard, 1989, 166 i dalje).

Inicijacijski obred sadržava dugi niz ceremonija kojim je osnovna svrha uvesti mladića (ili mladiće) u religijski život. Pojednostavljeno: niz počinje s *kušnjom* koja se nastavlja ritualnom *smrću* i okončava ritualnim *rođenjem*. U kušnji, po prvi put, mladić napušta profani svijet u kojem je provodio svoje rano djetinjstvo i stupa u krug svetih stvari. No, da bi mogao stupiti u dodir sa svetim stvarima, on sam mora postati svet. Međutim, kako još uvijek pripada profanom (ili nečistom) svijetu, koji sa svetim svijetom ne stoji u nikakvom kontigvitetu, mladić mora - da bi zadobio sveto obilježje - ritualno umrijeti. Ritualnom smrću njegova profana bit nestaje a Novorođena osoba zamjenjuje onu prijašnju. Od sada Novorođeni jest svet i pripada rodu i redu svetih stvari. Upravo nam obredi inicijacije otkrivaju kako između profanog bića - mladića prije obreda - i svetog bića - mladića poslije obreda - nema kontinuiteta; ali se dva roda (sveto i profano) mogu približiti jedan drugom i prelaziti jedan u drugi, gubeći i mijenjajući pri tom svoja prijašnja obilježja.

Ekskurs o obredu

Uputa ili metodološka smjernica kojom nas na samom početku Durkheim upućuje da u ispitivanju religijskih pojava krenemo od religijskih vjerovanja, kako bi potom mogli odrediti sadržaj, smisao i značaj obreda kao drugog bitnog element svake religije mogla bi nesumnjivo stvoriti predodžbu kako obred, naspram religijskih vjerovanja, ima podređenu ili drugorazrednu ulogu unutar (svake) religije. Međutim, mi smo, prateći Durkheimovu analizu, mogli jasno uvidjeti da obred nije podređeni element čija bi se funkcija, značenje ili smisao mijenjao jednosmjerno, samo u ovisnosti prema promjenama kroz koje prolaze religijska vjerovanja. Religijski obredi i religijska vjerovanja stoje u reverzibilno-funkcionalnom odnosu¹⁸. A to znači da se ovaj tip reverzibilnosti ne zasniva na dijalektičkom (negativnom) odnosu nadilaženja ili prevazilaženja jednog na račun drugog: niti obred, po sebi, može uzrokovati vjerovanje, niti vjerovanje, kao takvo, ne može uzrokovati obred. Niti je vjerovanje epifenomen obrednog ponašanja, niti su obredna udjelovljenja epifenomeni religijskih vjerovanja. Obredi i njihova komplementarna vjerovanja uvijek nastaju, traju, završavaju (ili skončavaju) paralelno i sinkrono s društvenim životom koji ih samo po sebi stvara, obnavlja i razara.

¹⁸ Durkheim razlikuje četiri osnovne obredne funkcije: disciplinarnu, moralno-kohezivnu, okrepljujuću i euforičku.

Međutim, za određene teorijske svrhe, mi ipak možemo, oslanjajući se na Durkheimovo učestalo naglašavanje kako između svetog i profanog nema kontinuiteta, tvrditi da obredi vrše "važnije" funkcije od onih koje ispunjavaju vjerovanja.

Evo tih funkcija:

Prvo, obredi, to jest obredna ponašanja predstavljaju opredmećene sadržaje kolektivnih predodžbi ili vjerovanja, koja se samo putem svojih **simboličkih** predmeta i njihovih komplementarnih obreda mogu izražavati, obnavljati i čuvati;

Drugo, obredi i obredna ponašanja predstavljaju opredmećene sisteme **zabrana** kojima se svete stvari razdvajaju od profanih stvari;

Najzad, obredi i obredna ponašanja jedini su "most" kojim se rascjep između profanog i svetog može nadvladati.

Nakon ovog ekskursa pokušajmo upotpuniti našu dosadašnju sliku o religijskim elementima i njihovim međuodnosima.

Nadopuna prvih odredbi i radna definicija religije

Postavivši sveto i profano kao vrijednosno-ontološke meta-predikate koji konstituiraju i reguliraju sva moguća vjerovanja i djelovanja, te određivši međusobni odnos religijskih vjerovanja i religijskih ponašanja prema sistemu zabrana koje ih prate, mi možemo nadopuniti gore navedene odredbe i kazati da su:

Religijska vjerovanja sistemi kolektivnih predodžbi kojima se izražava narav svetih stvari, te odnosi koje one održavaju: bilo jedne s drugima, bilo s profanim stvarima. Obredi, pak, predstavljaju pravila ponašanja koja nalažu kako se čovjek mora odnositi prema svetim stvarima i/ili kako mora rukovati s njima (Durkheim, 1982, 38-39).

A na temelju ovih elemenata možemo postaviti prvu ili **radnu definiciju religije**, koja glasi:

Kada određen broj svetih stvari održava međusobni odnos koordinacije i subordinacije i time oblikuje jedinstven sistem, koji sam ne ulazi ni u jedan drugi sistem istog roda; tada skup vjerovanja i odgovarajućih obreda čini religiju (Durkheim, 1982, 39).

Iako bi nas naziv "radna definicija" mogao uputiti na zaključak da se ovdje radi o teorijski nepotpunoj definiciji, kojom još uvijek nisu u potpunosti određeni i obuhvaćeni svi predmeti na koje bi sociologija religije trebala usmjeriti svoju pozornost, ipak ovom je definicijom Durkheim već jasno

zacrtao koordinate unutar kojih će uslijediti njegovo kasnije problematiziranje i ispitivanje religijskih pojava. Tim više, ova definicija predstavlja jednu "mini sintezu" iz koje je moguće već sada izvesti nekoliko bitnih zaključaka koji će, za daljnje razumijevanje i tumačenje Durkheimove teorije totemizma kao najstarijeg i najjednostavnijeg oblika religije, imati veliko značenje. Evo tih zaključaka:

1. Religija je cjelina sastavljena iz različitih i razmjerno samostalnih dijelova koji konvergiraju jednom zajedničkom središtu, oko kojeg se organizira skup vjerovanja, kultova i posebnih obreda. Zajedničko središte svake religije jednorodni je skup svetih stvari. To, međutim, ne znači da i jedna jedina sveta stvar ne može biti središte oko kojeg se organizira sustav vjerovanja i religijskih obreda.

2. Nema religije, ma koliko bila jednostavna, koja ne bi priznavala određeni *pluralizam svetih stvari*. Čak i kršćanstvo, tvrdi Durkheim, barem u svom katoličkom obliku, dopušta da pored božanske osobe - koja je i sama Trojedna - postoje Bogorodica, anđeli, sveci, duše umrlih.

3. Ista stvar važi i za kult i obred. Nema religije koju bi mogli svesti na jedan kult ili na jednu obrednu radnju. Sve religije sastavljene su od sistema kultova koji imaju određenu autohtonost. Međutim, samostalnost kultova je i sama promjenjiva pa se kultovi ponekad uklapaju u mnogo šire, hijerarhiziranije cjeline u kojima postaju podređeni jednom vodećem kultu, u koji se mogu rastvoriti; a ponekad se, pak, kao ravnopravni, udružuju u zajedničkim ceremonijama.

4. Iz ovoga slijedi da religiju, po sebi, kao i pojedinačne religijske pojave, nije moguće proučavati niti tumačiti kao derivate nekog monističkog sustava (idealizam-spiritizam, materijalizam-naturalizam), niti ih je moguće svoditi, niti izvoditi iz jednog principa ili ideje (Duša, Bog, Dobro).

*

Vidjeli smo da 'radna definicija' religije rasvjetljava gotovo najveći dio područja unutar kojega su dani predmeti (stvari) koje bi trebala proučavati sociologija religije. No, jedna društvena pojava, smatra Durkheim, koja je gotovo identična (ali ne i istorodna) s religijom, ostala je nerazlučena i nedefinirana, pa se njena analiza nužno nameće. Tu društvenu pojavu etnolozi i antropolozi nazivaju **magija**¹⁹. Isprepletenost magijskih elemenata s

¹⁹ Riječ **magija** općenito znači: učinkovito djelovanje na zbiljske ili duhovne predmete, riječju, kretanjem, predodžbom ili mišlju, mimo kategorija bitka (prostor, vrijeme, uzročnost) u skladu s analogijskim ili s mehaničkim korespondencijama (Riffard, 1989, 231).

religijskim elementima toliko je učestala i toliko bliska da ih gotovo nije moguće međusobno razlikovati. Ipak, teško je pretpostaviti, ma kakvi odnosi postojali između ove dvije vrste pojava, da se bar u nečem ne razlikuju ili jedna drugoj ne suprotstavljaju. Po Durkheimovom mišljenju, postoji distinkcija kojom možemo magiju razlučiti od religije; a ta je distinkcija analogna onoj suprotnosti koja postoji između **individualnog** i društvenog, odnosno **kolektivnog**. Međutim, na ovu analogiju se ne možemo čvrsto oslanjati, jer između magije i religije postoji neprekidnost, to jest kontinuitet. No, ipak, smatra Durkheim, razlikovanje stoga nije i nemoguće, *jer magija se može razumjeti samo preko religije i putem funkcija koje religija ispunjava*. Dakle, prije konačnog definiranja religije, valja nam još razjasniti koje sličnosti (identičnosti) i koje razlike postoje između ovih dvaju rodova.

Magija i religija

Kako su vjerovanja, obredi i zabrane primarni, ali i zajednički elementi i religiji i magiji, uputno je analizu njihovih razlika i identičnosti provesti držeći se tih ekvivalenata.

Vjerovanja

Identičnosti: Religija kao i magija ima svoje mitove i dogme. I magija kao i religija ima svoja stalna božanstva koja zazivaju vrači. Jednom su to bogovi nekog stranog naroda; grčki vrači, na primjer, zazivali su i pozivali u pomoć egipatske, asirske i židovske bogove. Drugi put to su domaći bogovi: Hekata i Dijana bile su predmet magijskog kulta, a kršćanski vrači koriste će se na isti način Bogorodicom, Kristom i svecima.

Razlike: Iako magijska vjerovanja nisu nikada lišena određene univerzalnosti, jer broj njenih pristalica često nije manji od broja vjernika neke religije, ona ne povezuju ljude (vjernike) koji uz njih pristaju, niti ih sjedinjuju u zajednicu koja živi istim životom. Pojedinci koji vjeruju u iste magijske sile nisu vezani u jedno zajedničko moralno tijelo poput onog koje formiraju vjernici istog boga ili poklonici istog kulta. Najkraće rečeno, **ne postoji magijska crkva**. Isto tako ne postoji nikakva trajna veza između pojedinaca i

O magiji, njenom porijeklu, vrstama i njenoj učinkovitosti postoji veliki broj teorija. Prva parcijalna tumačenja magije, unutar antropološko-etnološkog korpusa, dali su Tyrol, Wilken i Hartland; s Frazzerovim, Lehmannovim, Jevonsovima i Langovim radovima postavljene su ujedno i prve teorije magije; no, tek će Hubert i Maussa dati prvu skicu za opću teoriju magije (Vidi: Mauss, 1982, 61-243).

vrača od kojeg pojedinci traže savjet. Vrač ima klijente ili pacijente, a njihovi odnosi s vračem površni su i nestalni. Službenost i javnost kojom je vrač ponekad okružen ne sjedinjuje vrača s njegovim klijentima. Vrač je usamljenik. No, premda i vrači stvaraju udruženja, te se manje ili više periodički okupljaju kako bi zajednički svetkovali neke obrede (sabori vještica, na primjer), to još ne znači da ovi skupovi predstavljaju nužni uvjet bez kojeg magija ne bi mogla funkcionirati.

Za razliku od magijskih, religijska vjerovanja uvijek su zajednička određenom kolektivu koji propovijeda kako i na koji način treba pristajati uz ta vjerovanja. Članovi kolektiva ne biraju vjerovanja kao pojedinci, slobodnim aktom svoje volje, već ih zajednička vjera povezuje u grupu u kojoj se oni osjećaju povezani jedni s drugima. Religijska vjerovanja stvar su grupe i tvore njeno jedinstvo. *Grupu ili zajednicu čije članove sjedinjuje to što na isti način zamišljaju svete stvari i njihove odnose s profanim stvarima, te takve identične predodžbe izražavaju putem istovjetnih i zajedničkih običaja, nazivamo crkva.* Crkva nije naprosto svećeničko bratstvo, već moralna zajednica koju čine svi poklonici iste vjere; kako vjernici tako i svećenici. Crkva može biti nacionalna, ali se isto tako može prostirati i preko nacionalnih granica; ona može obuhvaćati cijeli jedan narod (Rim, Atena, židovski narod). Crkvom može upravljati neko svećeničko tijelo, ali isto tako može biti lišena svakog imenovanog upravnog organa. No, svugdje gdje zapažamo neki religijski život, njegov supstrat čini definirana grupa. I u slučajevima tzv. privatnih kultova, individualna vjerovanja i štovanja moguća su jedino unutar porodice ili neke šire zajednice. U povijesti ne susrećemo religiju bez crkve.

Obredi

Identičnosti: Magija kao i religija ima svoje ceremonije, žrtvovanja, očišćenja, molitve (bajalice), pjesme i plesove. Bića koja zaziva vrač i sile koje stavlja u pokret vrlo često su identične bićima i silama kojima se obraća religija. Već u najprimitivnijim društvima, duše umrlih, kao svete stvari, predstavljaju predmet kako religijskih tako i magijskih obreda. Kako u Australiji tako i u Melaneziji, kako u Grčkoj tako i kod kršćanskih naroda; duše umrlih, njihovi posmrtni ostaci (kosti, zubi, kosa) ubrajaju se među posrednike kojim se vrači najviše koriste.

Demoni su također uobičajeno sredstvo magijskog djelovanja. No, i oni su bića okružena zabranama, izdvojeni su, žive u posebnoj svijetu, a ponekad ih je vrlo teško razlikovati od bogova religije. Uostalom, nije li i u kršćanstvu vrag - već time što je pakao kojem je on na čelu neophodan element kršćanske

religije - posrnuli bog i nema li, bez obzira na svoje podrijetlo, religijsko obilježje?

Razlike: U skrnavljenju svetih stvari magija nalazi neku vrstu profesionalnog zadovoljstva; u svojim obredima ona stvara protutežu religijskim ceremonijama (U skrnavljenju hostije u crnoj misi). U postupcima vrača ima nečeg duboko protivreligijskog.

Zabrane

Identičnosti: Religijske kao i magijske zabrane proglašavaju nespojivost među nekim stvarima i zahtijevaju da one budu odvojene jedne od drugih. Između magijskih i religijskih sila nema nikakvih razlika; one su čak označene istim imenima. U Melaneziji, vrač i njegove čarolije sadrže *manu* isto kao i religijski obredi redovnih kultova.

Razlike: Religijske i magijske sankcije kojima se kažnjavaju prekršitelji međusobno se razlikuju. Pošto magija živi od skrnavljenja, zahtjevi vrača da se klijenti drže podalje od nekih svetih stvari ne proizlaze iz poštovanja koje vrač osjeća prema tim stvarima ili iz straha da će one biti oskrvnute, već iz ovozemaljske korisnosti koju će te i takve zabrane polučiti. Magijske zabrane pretpostavljaju samo laički pojam *svojstva*. Može se reći da su magijske zabrane **utilitarne maksime** i da predstavljaju prve oblike higijenskih i medicinskih zabrana. Magijska zabrana sankcionirana je samo materijalnim posljedicama koje zabranjeni čin navodno proizvodi nekom vrstom fizičke nužnosti (kauzaliteta). Prekršitelj magijskih zabrana izlaže se opasnosti sličnoj onoj kojom se izlaže bolesnik koji ne slijedi savjet svog liječnika. Dakle, neposlušnost ne predstavlja krivicu i ne ozlojeđuje javno mnijenje, jer **magija ne poznaje grijeh**.

Religijska zabrana, pak, nužno podrazumijeva pojam svetog; ona potiče iz poštovanja koja izvire iz svetog predmeta. Cilj zabrane je spriječiti svako nepoštivanje svetog predmeta ili *onemogućiti grijeh*. Svetogrđe biva žigosano, jer vrijeđa javno mnijenje koje na nj reagira, te dovodi prekršitelja u stanje krivice. Religijska zabrana sankcionirana je uvijek kaznom u pravom smislu riječi. Kaznu svjesno određuje kolektiv. Kazna može poprimiti oblik ukora ili javne osude, ali nerijetko ona može prekršitelja - grešnika - osuditi na smrt. Religijske zabrane su **kategorički imperativi**.

Analizom zabrana, međutim, mi još uvijek nismo u potpunosti sigurni gdje, kada i kako možemo povući crtu razgraničenja između religijskih i magijskih zabrana; jer postoje zabrana čiju izvornu prirodu nije moguće apsolutno odrediti. No, i ovdje je razlikovanje nužno, jer se magijske zabrane mogu razumjeti samo iz i u funkciji religijskih zabrana.

*

Gornjom analizom mi nismo samo zadobili sve elemente pomoću kojih s većom sigurnošću možemo uočavati razlike između religijskih i magijskih pojava, već možemo, sabirući ih, postaviti i našu konačnu definiciju religije. No, prije toga valja odgovoriti na još jedno važno pitanje.

Konačna definicija religije

Pitanje glasi: ako se u definiciju religije uvede pojam *crkve*, ne znači li to da se istodobno iz religije, kao najopćenitijeg pojma, isključuju sva ona vjerovanja i obredna ponašanja koja imaju individualni karakter? Poznato je naime kako gotovo i nema društva u kojem ne bismo mogli sreći individualne oblike religije²⁰. Pitanje je opravdano i tim više što su svi kultovi individualnih religija nezavisni od bilo kakve ideje grupe ili kolektiva.

Međutim, tvrdi Durkheim, kako u proučavanju religijskih pojava valja polaziti od stvarnosti - a promatranja valja ograničiti samo na religije kakve su nam zbiljski dane ili kakve su u prošlosti bile - mi nismo u mogućnosti dati znanstveni odgovor na gornje pitanje, jer nam ovo pitanje dolazi iz spekulativne sfere; a o pitanjima koja nam dolaze iz spekulativne sfere mi možemo samo spekulirati ili nagađati. Spekulacija o tome kakve bi religijske pojave trebale ili mogle biti nije znanstveni predmet.

Dakle, ako proučavanju religije prilazimo na ovaj način, tada je jasno i sa sigurnošću se može tvrditi da individualni kultovi nisu odvojeni i samostalni religijski sistemi, već obični parcijalni oblici religijskog života zajedničkog cjeloj crkvi kojoj individuum pripada. Tako na primjer, svetac zaštitnik nekog kršćanina bira se sa službene liste svetaca koje priznaje katolička crkva, a kanonska pravila propisuju na koji način svaki vjernik mora vršiti svoj "privatni" kult. Isto to važi za rimske genije ili duhove zaštitnike primitivnih religija. Očito je dakle da tu nije riječ o dvjema religijama različitog tipa, već iste ideje i ista načela stoje na obje strane: ovdje primijenjena na prilike koje se tiču kolektiva u cjelini, a tamo na život pojedinca.

Stoga će u potpunosti biti opravdano da u konačnu definiciju religije uvrstimo pojam *crkve*:

Religija je, dakle, čvrsto povezan sistem vjerovanja i običaja koji se odnosi na svete, tj. izdvojene i zabranjene stvari, ili sistem vjerovanja i običaja

²⁰ Melanežanin s otoka Bank ima svoga *tamanu*, Rimljani svoga *geniusa*, kršćanin svoga sveca zaštitnika ili anđela čuvara itd. (Durkheim, 1982, 43).

koji sve svoje pristalice sjedinjuje u istu moralnu zajednicu zvanu crkva (Durkheim, 1982, 44).

I konačno, čak i u slučaju da se religijski individualizam pretoči u činjenicu, o njemu ne bismo mogli ništa znati niti reći ako ne bismo znali što je religija, od kojih elemenata je sastavljena, iz kojih uzroka proizlazi te koje funkcije ispunjava.

Literatura

- DURKHEIM, Emile (1963): *Pravila sociološke metode*, Beograd, Vuk Karadžić.
- DURKHEIM, Emile (1972): *O podeli društvenog rada*, Beograd, Prosveta.
- DURKHEIM, Emile (1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd.
- DURKHEIM, Emile (1996): *Suicide*, London, Routledge.
- La CAPRA, Dominic (1972): *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, New York, Cornell University Press.
- MAUSS, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija I-II*, Beograd, Prosveta.
- NOVAKOVIĆ, Dragutin (1988): *Božanstvenost društva*, Zagreb, R.Z.R.K.S.S.O.H.
- RIFFARD, A. Pierre (1989): *Rječnik ezoterizma*, Zagreb, August Cesarec.

Željko Oštarić: DURKHEIM'S THEORETICAL AND
METHODOLOGICAL APPROACHING TO RELIGION

S u m m a r y

In this paper the author tries to examine the main ideas of Emile Durkheim's sociology of religion. Special attention is paid to the problem of the initial definition of religion, as one of the paramount presumption within the sociological survey of the religious phenomenon. In this regard, the paper is divided into three sections: in the first part, the author deals with Durkheim's theoretical and methodological frame within which he will start to define the elemental forms of religion; in the second part, it take into consideration the so-called 'working definition of religion'; and finally, in the third part, it analyses the formal and the substantive elements of the final definition of religion. The final definition comprises two related elements, one substantive, the other functional. The substantive element asserted that religion involved a perception of the world in terms of the distinction between the *sacred* and the *profane*. The second element asserted that religion functioned to create *moral community* in society.

KEY WORDS: social reality, moral, religion, sacred-profane, beliefs, rites, prohibitions, magic-religion, individual-collective, church