

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1977.

ГОДИНА X

БРОЈ 1-2

Л. II
39.038

ВЕЛИМИР ХАЦИ АРСИЋ

РЕЛИГИЈСКА СОЦИОЛОГИЈА ЕМИЛА ДИРКЕМА

УВОД

Циљ нам је да у овом есеју укратко изложимо Диркемову теорију о религији. Но, ова теорија о религији није само Диркемова. Њене главне поставке прима као своје и једна група француских социолога, Диркемових сарадника, чији допринос формирању ове теорије није незнатан. Зато нам се чини да би било на свом месту ако, пре него што дубље уђемо у предмет нашег есеја, кажемо неколико речи о овој групи француских социолога, чији је оснивач и духовни вођ био професор Диркем,¹ као и о томе шта је претходило формирању ове групе.

Покушај оснивања социологије као посебне науке о социјалним феноменима је резултат стицаја околности историјског развоја људске мисли. Појава социологије као посебне гране научног проучавања различитих манифестација друштвеног живота је само једна логична етапа у развоју човекове жеље, да разумом схвати све оно што се збива у њему и око њега. Социологија је плод човековог напора да и социјалне феномене проучи научним методама; да их не остави ван своје научне анализе и објашњења. Она је покушај одржања континуитета човекове вере у разумно објашњење свег богатства живот-

¹ Emile Durkheim је рођен 15. априла 1858. год. у Epinal (Vosges) у Француској. Своје студије у Ecole Normale Supérieure завршио је 1882. год. Од завршетка студија до 1887. год. био је професор филозофије у различитим лицејима. Те године постао је члан Филозофског факултета Бордовског универзитета, на коме је, до 1896, био „charge d'un cours”, а од те године професор социјалних наука. Од 1902. године, он је на Париском универзитету, најпре, до 1906. год. као „charge d'un cours”, па затим као професор социологије и науке о васпитању на филозофском факултету истог универзитета. Умро је у Паризу 18. XI 1917. (За подробнија објашњења о његовом животу и раду, треба видети: Enoch M. — Durkheim — Larousse mensuel illustré — Vol. 4. II 1918; Paris, Durkheim — Les Grands philosophes français et étrangers — Louis Michel Paris.

них појава. Рационалним, научним објашњењем социјалних феномена, човек покушава да учини још један корак, који га приближава остварењу својих снова, који га нису напустили ни кроз средњи век.

Идејно средњи век се исцрпео у логичким дедукцијама из априористичких верско-метафизичких поставки и сабрао у суптилним силогизмима схоластике; морално, пак, он је дошао до изражаја у префињеним софизмима казуистике.² И дуго су идејне и моралне конструкције његове биле основ читавог једног социјалног строја, који је, и против сумње у његову оправданост, бранио свој опстанак често пута огњем и мачем. Та сумња је и претходница ренесанси.

Ренесанса је дело човекове изгубљене вере у вредност схоластике и енергични протест његове пробужене савести, индигниране злоупотребама и екстравагантностима казуистике. Ренесанса је покушај човековог духа да се ишчаури из догматизма застареле схоластике и дискредитованих метода казуистике; покушај, да се изађе из старих идејних оквира и ослободи старих скрупула. Ренесанса је узлет људске мисли над преживелим традиционалним теоријама и праксом, и бацање погледа и жеља преко свих могућих ограда, које би спутаваале пуну слободу човека да несметано покуша разумно продирање у тајне живота и створи нове моралне и културне вредности. Тај свој нови став према старим, вечним проблемима, човек је често скупо плаћао. Његов покушај посматрања ствари и поступака из новог угла, и мерења њихових вредности новим мерилима, стао га је многих напора и патњи. Плодови ових његових нових напора били су понекада условљени његовом сопственом крвљу.

У овој необузданој жељи за бацањем нове светлости на старе животне проблеме; у овом вихорском заносу за новим истинама и новим вредностима, превиђано је врло често и много штошта што не стари, и чију вредност прах времена никада не претвара у безвредност. Тражећи нове излазе из идејног круга схоластике и парадокса казуистике, и отварајући нове перспективе својој новој многострукој активности, човек ренесансе је често пута превиђао и потискивао у задњи план и оне животне истине, које су вечито нове, и пренебрегавао и ниподаштавао и она осећања и вредности, која надживљавају све интерпретације њихове природе.

Па ипак, ренесанса ни издалека не значи потпуну идејну и моралну еманципацију човека од утицаја историјских сила, под чијим се утицајем развијала. Ни ренесанса није нити потпуни раскид са идејним струјама средњег века, нити радикална прекретница у моралном погледу. И у свету њених идеја осећа се идејни утицај векова, који су јој претходили; и она се храни и одржава и скрупулима, које је у њену савест утиснуо дух прошлости. Ослобађајући се пре-

² Треба се опоменути, пише Н. Rashdall, да за римокатоличког казуисту није проблем у томе, какав ће начин живота да проповедају проповедници и исповедници, већ у томе, који је минимум доброг понашања потребан, па да покојник помоћу тога избегне црквену цензуру са свима временским и вечним казнама, које су у вези са њом... „Посао језуитске моралне теологије био је не да помогне људима да буду што је могуће бољи, већ да им покаже како они могу бити што је могуће гори, а да за то не страдају”. (The Theory of Good and Evil, Vol. II, 432 (Oxford — Clarendon Press, 1907).

стижа верскога догматизма и схоластичке етике, она се дуго не ослобађа тежње за дедукцијом. Прекорачивши оквире теолошких поставки, она је у метафизику, која је била прибежиште њеног духа сазнања, унела онај исти апприоризам, против кога је дотле ратовала. До почетка XIX века човек се углавном задовољавао апприористичким философирањем и одговарајућим етичким дедукцијама. Све дотле он непрестано покушава да стварност укалупи у своје идејне рамове, а своје субјективно мерило огласи за објективно, изједначујући на тај начин своја субјективна схватања и своје лично мерило вредности са објективним истинама.

Што важи за остале проблеме који интересују човека, важи и за социјалне. Тек у XIX веку се покушава, да се учини нови корак на путу тачнијег и позитивнијег објашњења природе ових проблема. Многе нове чињенице су поколебале човекову веру у вредност његових дотадањих апприористичких и метафизичких концепција о друштву и његовим институцијама, и нагнале га да промени свој дотадањи став према социјалним проблемима. Многобројна научна етнолошка и антрополошка проучавања различитих социјалних средина у многим крајевима света, извршена у току XIX и XX века, уверила су човека овога времена да опипљива стварност по својој сложености далеко премаша природу и обим његовог дотадањег схватања и објашњења те стварности. Разлика која постоји између његових кабинетских закључака о природи социјалних феномена и живог струјања посведневног стварног социјалног живота, отрезнила га је од предрасуда да се социјални живот може објаснити само идејним концепцијама, које нису резултат научног, објективног и зналачког проучавања његових сложених и компликованих посведневних манифестација. Отуда још почетком XIX века долази до делимичног изражаја осећања потребе да научном објашњењу социјалних проблема треба да претходи детаљна анализа свих елемената, који улазе у састав њихове природе. Отуда све бројнији и бројнији покушаји да се религијски, етички, правни и други социјални проблеми поново размотре и проуче, у светлости нових чињеница, нагомиланих етнолошким, етнографским, антрополошким, лингвистичким и другим проучавањима разних народа, раса, урођеничких племена и њихових различитих социјалних институција.

Под притиском осећања ове нове потребе, у току XIX века, дух позитивизма и научне анализе почиње да узима маха над апприоризмом и дедуктивном вербалном синтезом у проучавању социјалних феномена. Начела експерименталне науке, која је током XVII и XVIII века, после великих напора, најзад успела да се афирмише и наметне као једино оправдани метод научног рада, почела су се примењивати и у области социјалног живота.

Реакција против апприоризма у области политичких и социјалних наука појавила се је најпре у Француској, готово одмах после француске револуције. Русоизам са својим наивним идеализирањем човекове природе и симплистичким схватањем компликоване природе социјалних проблема, кроз француску револуцију, довео је до расклиматавања и расула цео социјални строј француског друштва. И, реакција против негативних последица француске револуције јесте

уствари реакција против русоизма као њихове идејне основе. De Maistre, de Bonald, Saint Simon и Auguste Comte су за прво време њени најтипичнији представници.

— Француска револуција се од самог почетка представља као одређена да изврши потпуно обнављање, пише Comte, али тај циљ није могао бити постигнут због недостатка једне органске доктрине. Негативна метафизика, која је још од пре пет векова претходила покрету распадања, изгледала је као једина доктрина, која је могла да се примени на једну нову организацију. Све разумне активне силе биле су усмерене на развијање критичких начела. Под таквим утицајем покушаји реорганизације, уместо да промене природу и улогу социјалних сила, завршили су се тиме, што су раскомадали, ограничили и депласирали старе ауторитете тако, да су омели сваку акцију.³ „Волтерова и Русовљева школа које су управљале философским покретом, једна еманципацијом духова, друга социјалном агитацијом” нису успеле да реорганизују друштво. „Тада се револуционарна метафизика показала као непријатељ цивилизације”.⁴

Покушај француске револуције да декатолицизира Француску, и поред употребе најсвирепијих метода, није дао оне резултате које су очекивали вођи те револуције. По Робеспјеру, „што сачињава републику — то је разарање свега што је против ње”, Cagliet објављује: „Ми ћемо претворити Француску у гробље пре него што ћемо пропустити да је препородимо на наш начин”.⁵ И, створен је нови календар без хришћанских светитеља, промењена су имена месеца и годишњих доба, гиљотиниране су многе хиљаде људи; место хришћанског Бога, једна глумица је проглашена за богињу разума, чији се култ обављао у Notre-Dame-у. Њој су се клањали припадници нове вере. Робеспјер, који је за француског философа и историчара Иполита Тена био само „челник једног феудалног друштва разбојника. које се наметнуло Француској”,⁶ постао је месија, који је послан од вечног бића да изврши пуну реформу света”.⁷ „Назадњачка реакција. која је почела у време термидора, довела је до покушаја да се организује легални деизам, вели Comte. Посебна откривења приписала су Робеспјеру неку врсту небеске мисије и крвави декламатор је проглашен за врховног првосвештеника ове чудне религијске рестаурације”.⁸

Француска револуција не само није декатолицизирала Француску и донела научнији и напреднији социјални поредак, заснован на новим схватањима живота, него је изазвала страховиту „идејну анархију” и, постепеним разарањем морала, створила, поред велике материјалне штете, и оштру моралну кризу француског друштва” „После десет година насиља, развалина, паљевина, покоља и превара

³ Auguste Comte, Philosophie positive (Résumé par Emile Rigolage). IV Sociologie, IV 143.

⁴ Ibid, IV 149.

⁵ Le Bon, Opin. et croyances, 183—184.

⁶ Le Bon, Revolution française et la psychologie des revolutions, 185.

⁷ Le Bon, ibid, 230.

⁸ Comte.

⁹ Le Bon, La vie de vérités, 113.

немоћ законодаваца револуције се открила тако, да су они доживели општу осуду. Диктатор, кога је тада захтевала цела Француска, био је приморан да поправи највећи део онога што је било срушено".¹⁰

Напори да се овом злу нађе лека, да се изађе из ове опасне кризе, били су доста ретки, а међу њима само доктрина Огиста Конта заслужује пажњу, вели Ле Бон.¹¹

„У Француској философији Огист Конт се истиче као највећа фигура деветнаестог века“, а његов „позитивизам је најнеобичнија и најјаснија линија мисли коју је Француска развила у току тог века”.¹²

Како Конт схвата кризу коју је створила француска револуција и која, по њему, већ пола века узнемирава најнапредније народе?¹³ „Револуција је задала последњи ударац политичком, интелектуалном и моралном стању старе духовне моћи”,¹⁴ која је била главни основ старог социјалног система”.

Али, иако је та иста револуција, од самог почетка, сматрала себе позваном да изврши „једну потпуну обнову” друштва, она у томе није успела, јер није имала једну органску доктрину.¹⁵

Како наћи ту доктрину?

— Морална правила су поколебана, вели Конт, зато што су била заснована на теолошким схватањима. Она ће добити неодољиву снагу онда када буду повезана са позитивним идејама. Обнављањем социјалне доктрине појавиће се нови духовни ауторитет, који ће најпре дисциплиновати поимања и преуредити обичаје, а онда ће „постати основ новог режима човечанства”.¹⁶ „Ново васпитање систематизује морал, који ће се, ослобођен теологије, заснивати на позитивној философији”.¹⁷ „Позитивни дух ће створити постојана и универзална убеђења и дозволиће да се учврсти духовни ауторитет, довољно независан, да регулише њихову социјалну примену”.¹⁸ Кад прође кроз све фазе теолошког живота и различите степене метафизике, елита човечанства ће доћи до позитивног живота, чији делимично разрађени елементи чекају само једну координацију, да би устројили један нови друштвени систем. Та координација или усклађивање треба да буде најпре интелектуално, затим морално и најзад политичко. Овде је реч о замени философског метода, који је својствен детињству човечанства, оним методом који одговара његовом зрелом добу. Сваки покушај, који не би досезао до овог извора, био би немоћан пред овим актуелним нередом, који је нарочито ментални. Познавање закона три стања постаје принцип једног таквог решења, утврђујући једну потпуну хармонију у систему људског знања, превагом, која се на тај начин даје позитивном методу. Овај метод тежи да да превагу

¹⁰ Ibid, 150.

¹¹ Ibid, 113.

¹² H. Höffding, *Modern Philosophy*, 71.

¹³ Comte, *Op. cit.* 292.

¹⁴ Ibid, IV, 159.

¹⁵ Ibid, IV, 143.

¹⁶ Ibid, IV, 188.

¹⁷ Ibid, IV, 198.

¹⁸ Ibid, IV, 208.

духу целине, а затим осећању дужности, која се са тим уско сједињује”.¹⁹

А у чему је разлика између старе и нове философије? „Нова философија се разликује од старе тенденцијом да одстрани као потпуно узалудно свако истраживање почетних и крајњих узрока, вели Конт. Она се ограничава на проучавање односа који одређују законе свих опазивих догађаја, чија се збивања због тога могу предвидети. Све донде док се ти феномени приписују натприродним вољама, једино теорије које се односе на порекло и циљ различитих бића, треба да буду достојне занимања најактивнијих умова. Са опадањем религијског духа, уколико умна активност буде налазила бољу храну, ова питања ће бити постепено напуштана и сматрана бесмисленим”.²⁰

Из наведених цитата се може видети какав излаз из кризе предлага Конт. Идејно-морално јединство, хармонија човечанства, омогућавана религијом и црквом, а нарушена француском револуцијом, може се успоставити једино учвршћивањем једног идејно-моралног система, који је ослобођен свих негативних и трошних елемената религије. Такав систем Конт је засновао на позитивизму. А „позитивизам је Контов философски систем, по коме људско знање треба да се заснива само на методама и открићима физичке или „позитивне” науке. Само таква наука је у стању, да на један рационалан начин утврди један систем истина о човеку, друштву и свету, који се универзално примењује”.²¹

Али, уместо једне јединствене науке, која не постоји нити ће постојати, постоји више наука, које се међусобно разликују по предметима које проучавају. Да би их организовао, Конт је створио нову, чисту науку — социологију. „Организација наука, коју омогућава социологија, омогућава умну повезаност, интелектуално јединство, без чега је регенерација друштва немогућна”.²²

Међутим, ако је сврха позитивног проучавања, проучавање онога што је реално, онога што је корисно, онда то корисно не може да одреди позитивна наука, јер она није нормативна, она „не може сама себи да наметне дисциплину”. То чини философија.²³ Ако је циљ коме тежи човечанство „повезаност, хармонија, јединство схватања и воља”, тај циљ не проистиче из саме науке већ из философије. Разуме се, између позитивне науке и позитивне философије не постоји специфична разлика, већ „хомогеност доктрине и јединство метода”. У томе је новина Контовог система, вели Lévy Bruhl. Ради се о томе, да се, не напуштајући гледиште науке, открије једно јединствено и универзално схватање целокупне, у искуству дате реалности. Решење тога проблема нађено је оног дана када је Конт створио социјалну науку. Уствари, социологија најпре универзализује позитивни метод, протежући га и на последњи род природних феномена који су нам приступачни. Сем тога, једном већ заснована као социјална наука,

¹⁹ Philosophie positive, IV, 187—8.

²⁰ Ibid, IV, 246—7.

²¹ Encyclopedia Britanica.

²² E. Boutroux, Science et religion, Paris 1916, 16.

²³ Ibid, 46.

она, *ipso facto*, прима карактер једне универзалне науке, па према томе, и карактер једне философије. У извесном погледу, социологија је шеста и последња наука.²⁴ „Тако, стварање социјалне науке јесте одлучујући момент у Контовој философији. Све од ње полази и све се њој враћа. Као што у платонизму сви путеви воде теорији о идејама, тако се са свих путева позитивизма примећује социологија. Ту се, као у једном центру, спајају: философија науке, теорија познања, философија историје, психологија, морал и религија. Једном речи, ту се остварује јединство система, јединство, које је у очима Конта, најбољи доказ истине”... Стварање социјалне науке омогућава оно што Конт назива тотализацијом искуства”.^{24a}

Међутим, једно друштво чији је живот заснован само на начелима позитивне науке нити је икада постојало, нити данас постоји. Историја зна само за друштва заснована на религији. Отуда ни социологија не може без религије; без ње она губи свој објекат и *raison — d'être*. Јер тај објекат не може да постоји без религије.²⁵

Једно друштво не може бити засновано ни на интелигенцији ни на инстинкту, јер „интелигенција не може да створи и очува социјалну везу... Она може само да уређује и систематизује. Она не ствара. Оно што ствара, то је срце. Срце је нужно у почетку ове највише творевине каква је друштвена организација”.²⁶ Оно је једино у стању да сузбије егоистичке склоности и нагоне. Но, „да би се обезбедило остварење овог највишег социјалног јединства, треба снабдети човека новим изворима, треба апеловати на снаге друге природе”,²⁷ вели Бутру. „За човекову симпатичну наклоност треба наћи потпору, која је појачава, и која јој даје превагу над егоистичким нагоном. Ту потпору су у прошлости давале религије. Оне су, свака на свој начин, јединство осећања (*des coeurs*), предуслов јединства разумевања (*des intelligences*). Од ових античких институција треба примити и сачувати основ људски, ако су већ догме, помоћу којих су оне формиране, осуђене да ишчезну”. Та помоћ религије и данас је потребна друштву, као први принцип његовог препорода. Само, савремена религија мора бити регенерисана. Да би се остварила обнова религије, потребно је „да се из негативних и трошних елемената, које садрже традиционалне религије, издвоји позитивни, људски, неразорни елемент, чији су оне биле водич. На тај начин ће се довршити позитивизам, чија је највиша тачка позитивна религија”.²⁸

Своје схватање позитивне религије Конт је изложио у свом *Système de politique positive* и *Catéchisme positiviste*. Тако, како каже Бутру: „Систем Огиста Конта је методско кретање од науке ка религији, пролазећи кроз философију”.²⁹ Неки критичари, а међу њима

²⁴ Levy Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris 1913, 396.

^{24a} Ibid, 396.

²⁵ Bontroux, *Op. cit.* 51—52.

²⁶ Ibid, 52.

²⁷ Ibid, 53.

²⁸ Ibid, 52—53.

²⁸ Ibid, 41.

²⁹ Ibid, 41.

има и позитивиста,³⁰ мисле, „да разрада једне „позитивне религије“ означава назадовање Контове мисли, изневеравање његових ранијих принципа. Напротив, вели De la Boullaye, позитивна религија је логички завршетак те мисли. Да би се имао један бољи суд о овоме, треба схватити шта он разуме под религијом“... Религија је по њему „стање пуне хармоније, својствене људском животу, како колективном тако и индивидуалном, када су сви његови делови достојно усклађени“.³¹

Каква је позитивна религија Контова? Које је он негативне и грошне елементе избацио из традиционалних религија, да би је створио?

Конт се дивио католичкој јерархији и, по њеном моделу, створио јерархију позитивне религије, „али замењујући култ Богу, култом човечанству“.³² Говорећи о утицају католицизма у средњем веку, Конт, поред осталог, пише: „Католицизам је учврстио једну моралну снагу, независну од политичке моћи, и учинио да морал прожме политику. Католичка моћ је заузела став одвојен, како од глупих претензија грчке философије, тако и од понижавајуће потчињености теократског духа, прописујући, својим светим ауторитетом, потчињавање свим утврђеним владама, које је такође потчинио моралним максимама“.³³ Зато је Контов план био да интимно уведе у позитивизам — истина са радикалним побољшањима — све што је велико и нежно, што је католички систем средњег века (романтичан и мистичан) могао да оствари или бар припреми“.³⁴ И, Конт је, задржавајући рамове организације католичке цркве готово до детаља, изменио њихову садржину.

Место хришћанског Бога, у позитивистичкој религији заузимаће Човечанство. Обожено човечанство ће бити завршна фаза развоја рационалистичког неопаганизма. У позитивистичким храмовима њега ће, по прописима Контовим, представљати жена, млада жена, која држи сина у рукама.³⁵ Јер жена у сваком погледу представља тип наше врсте. Она је потребни посредник између човека и човечанства.³⁶

После Бога-Човечанства и квази-обожене жене, на лествици достојанстава нове религије, долази првосвештеник. То је сам Конт. Писма упућена њему, адресују се: дубоко поштованом првосвештенику Човечанства. Његово свештенство носи униформе, које нису ни мушке ни женске, и главни му је задатак „рационално васпитање деце“.³⁷

Нова религија има седам тајни, доста сличних хришћанским тајнама, али уређених на један методски начин. Неке од њих је вршио сам Конт.³⁸

³⁰ L. Bruhl, *Op. cit.* 396, пише да ће сви ови резултати бити срећени, гарантовани и сакционисани позитивном религијом или религијом човечанства, чију је догму, култ и режим Конт утврдио у његовом „другом животу“.

³¹ De la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 283.

³² Ibid,

³³ Comte, *Op. cit.* III, 264.

³⁴ E. Seillière, *Auguste Comte*, Paris 1924, Алсан, 213.

³⁵ Ibid, 234.

³⁶ Ibid, 235.

³⁷ Ibid, 235, 300, 303.

³⁸ Ibid, 297.

Вера у бесмртност душе, у субјективно постојање у загробном животу, замењена је надживљавањем у свести других.³⁹

Девиза позитивизма, **живети за другог** изражава, само на други начин, битно правило Еванђеља: **Волети свог ближњег као самог себе**".⁴⁰

У иконостасу позитивистичке религије, међу заслужним људима за човечанство нема Исуса Христа. Њега је Конт искључио из позитивистичког календара „после испитивања докумената”.⁴¹ — Човечанство — врховно биће неће себи придодати људе који покажу да су лишени еволутивне вредности, и који не буду учинили икакву услугу прогресу. Они су некорисни произвођачи ђубрета, како је то енергично говорила класична антика. Али, зато, ово Велико Биће ће ујединити све достојне **помоћне животиње напредног човечанства**, а нарочито наше **домаће животиње**".⁴² Најзад, ко год озбиљно верује у Бога, или суверенитет народа, или једнакост, треба да буде немилосрдно одстрањен из јавног живота позитивистичког друштва".⁴³

Овакву религију Контовог позитивизма енглески научник Хаксли је назвао „католицизмом без хришћанства”.⁴⁴ Колико је, пак, била јака Контова вера у успех његовог оваквог позитивизма, види се из ових његових речи: „Ниједна од претходних револуција човечанства, па ни прелаз од политеизма у монотеизам, није тако дубоко променила живот човека и живот друштва, како ће то, у блиској будућности, учинити настанак позитивног стања”.⁴⁵

Међутим, Контов покушај да позитивизмом реши идејно-морални проблем човека и друштва, није дао жељене резултате. „Најнеобичнија и најјаснија линија француске мисли” XIX века после, често пута, врло бизарних комбинација, оставила је нерешен животни проблем, који је, од француске револуције па све до данас, остао врло актуелан у француском друштву и другде у свету. Зашто? Зато што ни Конт, као ни други реформатори XIX века, који су веровали да једно друштво не може да постоји без религије и морала, није ни слутно, да се ни религија ни морал никада не могу заснивати на позитивном знању, на рационалној логици.⁴⁶ То сведочи и крај Контовог живота. „Од 3. јуна 1845 — од дана празновања свете Клотилде, *Le Vénéré Grand Prêtre de l'Humanité*” је одлучио да сваки дан отпочиње једном љубавном молитвом: „На коленима пред Вашим олтаром (реч је о фотељи на којој је она (Клотилда) седела неколико пута код њега), на који стављам сада дар срца (без сумње, један прамен косе), молим се. Та молитва састоји се у простом рецитовању, у хронолошком реду, кратких одељака из ваших писама, који су најприкладнији да тачно опишу ток и тежњу наше **свете љубави**".⁴⁷

³⁹ L. Bruhl, Op. cit. 409.

⁴⁰ Seillière, Op. cit. 242.

⁴¹ Ibid, 376.

⁴² Ibid, 373.

⁴³ Ibid, 299.

⁴⁴ Encyclopedia Britanica, »Positivism«.

⁴⁵ Comte, Op. cit. IV, 293.

⁴⁶ Le Bon, *Revolution françoise*, 280—281.

⁴⁷ Seillière, Op. cit. 220.

Контово искључење **Апсолутног** из позитивизма, његова замена Бога Човечанством, Творца његовим створењем, довела је Конта до овако траги-комичног његовог положаја. Јер се без Апсолутног, у једном уском кругу резултата чулнога искуства, ниједан човеков проблем не може решити до краја. Отуда, и после позитивизма, који је само једна етапа на путу развоја човекових напора да реши свој животни проблем, тај проблем је остао нерешен. Он је и данас централни проблем и појединца и друштва. Ни најновији покушај позитивистичког неопаганизма није био успешан. Ни он није уклонио потребу за новим покушајима. И они су и данас насušна потреба човекова. И чине се, и у Француској и другде.

Говорећи о стању француске социологије данас, професор Davy, каже: „XIX век је дефинисао и остварио све правце, које ми још и данас налазимо у науци, којом се бавимо” — у социологији. „И поред свих њихових различитих мишљења и метода”, међу представницима различитих социолошких школа, постоји сагласност у признању чињенице, да „постоји једна специфична социјална реалност”, са којом они рачунају. Та сагласност „је једна од најкарактеристичнијих црта њихове науке”.⁴⁸ Међу тим школама она „која доминира целим покретом је школа која иде од Сен-Симона и Огиста Конта до Диркема”.⁴⁹ Пишући о Сен-Симону и Конту, Диркем каже: „Само од чистог разума, то ће рећи, од науке, су се очекивала сретства за препород моралне организације земље. Из ове интелектуалистичке узбуђености произашли су у исто време и сен-симонизам, и фуријеризам, и контизам и социологија”. (Revue Bleue, 1900, p. 612).⁵⁰ А професор Davy наставља: „Ето, дакле, Сен-Симона и Огиста Конта са њиховом идејом о једној посебној социјалној реалности, исто тако објективној као и друге науке, на почетку једне позитивне и рационалистичке социологије, која ће се, после једног четвртвековног помрачења, поново родити са Espinas-ом и развити са Диркемом и његовом школом. У свом делу Le Suicide, и Диркем говори о времену када је име социологије било „мало познато и готово озлоглашено”. Иако се од ње много очекивало, она није давала жељене резултате, зато што „она још није била прешла еру философских конструкција и синтеза. Уместо да се стара да баци светлост на један узак део социјалног поља, она више тражи сјајна уопштавања, где су постављана сва питања, од којих ниједно није нарочито расправљено”.⁵¹ Да би излечио социологију од ових и оваквих њених слабости. Диркем оснива своју социолошку школу. Он постаје „прави наследник Конта”.⁵² И, ако ко жели да схвати Диркемово дело, треба да цитира Сен-Симона и Конта”.⁵³ На тај начин, социологија, која је у току XIX века,

⁴⁸ Georges Davy, Sociologie d'hier et d'aujourd'hui 1931, Alcan, 4.

⁴⁹ Ibid, 2.

⁵⁰ Ibid, 6.

⁵¹ Le suicide, II ed. 1912, Alcan, Pais, VCVI.

⁵² L. Bruhl. Op. cit. 473.

⁵³ Day, Op. cit. 6.

створена у Француској, по Диркемовом мишљењу, „остала је у суштини једна француска наука”.⁵⁴

Године 1897. појавила се прва свеска *L'Année Sociologique* — Социолошке године — sous la direction d'Emile Durkheim.⁵⁵ У предговору овог социолошког часописа, изложен је његов програм и наглашено да је ради остварења тога програма „известан број научних радника ујединио своје напоре, пошто је претходно постигао сагласност у основним схватањима, у принципима. Ти принципи или схватања су следећи. Наука је објективна и у суштини безлична. Као таква, она може напредовати само „захваљујући колективном раду”. То убеђење довело је једну групу француских научника до „једног добровољног споразума за остварење једног заједничког подухвата”. А тај заједнички подухват ове групе француских научника, изложен у првој свесци њиховог органа, био је — извести социологију из њене филозофске фазе и омогућити јој да заузме своје место међу осталим наукама. Јер, социологија, рођена из великих филозофских доктрина, „задржала је навику да се наслони на какав систем и да се тако са њим солидарише. Отуда, она је наизменично била позитивистичка, еволуционистичка и спиритуалистичка, док уствари она треба да се задовољи тиме што је само социологија”... Њено није да се опредељује за једну од великих хипотеза које деле метафизичаре, нити да заступа или осуђује једно од два схватања проблема слободне воље — слободу или детерминизам. Све што она гребала да тражи то је право да се принцип каузалитета примени и на социјалне феномене”.⁵⁶

Наука је у суштини безлична, тј. не ствар појединаца, док је социологија, која је била замишљена као наука, све до наших дана, тј. до појаве прве свеске *L'Année Sociologique*, остала „превасходно лично дело”.⁵⁷ Ако социологија полаже право на то да буде наука у правом смислу те речи — а она полаже на то право — онда она треба, најпре, да има свој сопствени, добро дефинисани предмет проучавања, а, затим, при проучавању тог предмета, социолози треба да употребљавају научни метод, и да се ослободе „личне” ознаке.⁵⁸ Да би постала позитивна наука, социологија мора да превали онај

⁵⁴ Ibid, 2. Као што ћемо видети, ову Диркемову тврдњу оспоравао је S. Deploige у свом делу »Le conflit de la morale et de la sociologie, Paris Nouvelle librairie nationale.

⁵⁵ Felix Alcan, Paris.

⁵⁶ Les Règles de la méthode sociologique (2e édition, revue et augmentée d'une préface nouvelle) Paris, Alcan, 1901. У нашем есеју ми ћемо користити VII издање његовог дела, и уместо целог његовог наслова употребљаваћемо Règles, pp. 173—174.

⁵⁷ Auguste Comte (1798—1857), оснивач социологије, замишљао је социологију као позитивну науку. Али он није успео у свом покушају да социјалне феномене или појаве, који су главни предмет социологије, третира на научни и методски начин. Види Règles, 24—35.

⁵⁸ *Année Sociologique*, Vol. I, 1897, VII. (У даљем излагању уместо пуног наслова употребљаваћемо A. S.). Види исто тако: La Riforma Sociale' 1895, Fasc. 8, 609: »La produzione sociologica ha conservato ancora qualche cosa di sporadico e d'individuale: ciascuno è un po'rimasto maestro di se stesso«. Исто тако Диркемов чланак: La sociologie en France en XIX siècle (Revue politique et littéraire, Revue Bleue), 1900, No. 20.

исти пут, који је интроспективна психологија Лока и Кондиљака морала да превали, да би стигла онде где је сада. Она треба да пређе из субјективног стадијума, који она још није много превазишла, у објективну фазу.⁵⁹

Тако, иако су колективни напори ове групе француских социолога на обављању једног заједничког посла почели са појавом прве свеске њиховог органа, начела која су у том органу била изложена и која је група примила као своја, Диркем, оснивач групе, излагао је и снажно бранио у својим чланцима и делима публикованим пре појаве првог броја *L'Année*. Исто тако, та начела су или имплицитно садржана или јасно изложена и у другим делима и прегледима која је Диркем написао.⁶⁰

Што се тиче питања саме природе ових начела или принципа, њиме ћемо се подробније позабавити доцније. Засада ћемо се ограничити само на ово њихово помињање.⁶¹

У току петнаест година, од 1897. до 1912, објављено је дванаест свезака *Année*, а од 1907. године, почело је излагање једне одвојене серије дела под заједничким називом *Les Travaux de l'Année sociologique*. У времену од 1912 до 1921, уколико нам је познато, није се појавила ни једна нова свеска *Année*, нити је иједно ново дело додато овој серији социолошких дела.

У поменутих бројевима социолошког органа појавили су се оригинални чланци, чији је задатак био да покажу начин на који треба проучавати социјалне феномене или појаве „у духу социолошком (*à l'esprit sociologique*). Сарадници овога органа дали су прегледе многих књига различитих садржина, и покушали да из њих извуку њихову „објективну суштину” — њихов „*Residu objectif*” —

⁵⁹ Règles, 37—38.

⁶⁰ *Les Règles*, која су 1895. г. објављена као засебно дело, објављена су пре, те године као серија чланака у *Revue Philosophique*, Vol. XXXVII и XXXVIII. Дело *De la division du travail social* (Étude sur l'organisation des sociétés supérieures) издала је књижара Alcan 1893. г. Убудуће, уместо целог наслова овог дела употребљаваћемо скраћеницу *Div. Tr.*

⁶¹ Ради бољег и јаснијег упознавања са Диркемовом социолошком теоријом, која је, наравно са извесним изузецима, и теорија поменуте групе француских социолога, читалац може бити упућен на следеће чланке и дела: E. Durkheim, *Cours de science sociale: «Leçon d'ouverture»* (*Revue International de l'Enseignement*, 15 Janv. 1888); *Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia* (*Riforma sociale*, fasc. VIII, 9, 1895); *La sociologie en France au XIX siècle* (*Revue Bleu*, Mai 19 et 26, 1900); «*Sociologie et sciences sociales*» (En collaboration avec M. Fonconnet), *Revue Philosophique*, LV, 1903); M. Fonconnet et M. Mauser, *Sociologie — La Grande Encyclopedie*, 30). Готово потпуна листа Диркемових књига, чланака и прегледа, у хронолошком реду поређаних, може се наћи у делу «*Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*» by Ch. E. Gehlke (New York, 1915, 185—187). Овај списак не садржи неке Диркемове чланке од којих нарочито треба споменути два: «*Le Probleme religieux et la Dualité de la Nature humaine*» (*Bulletin de la société française de Philosophie*, Mars 1913) и «*Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*» (*Scienza*), Bologna, Vol. XV и XXIV, 2, 1914. Чланци и књиге на које ћемо се убудуће позивати нису овде наведени. Хронолошки уређен списак Диркемових дела и чланака дао је америчком социологу Gehlke-у сам Диркем.

како се то и предлагало у предговору прве свеске њиховог органа.⁶² Пошто су неке социјалне феномене проучили „у социолошком духу“, тј. пошто су при њиховом проучавању употребили социолошки метод, француски социолози су за објашњење ових феномена предложили извештај број врло интересантних социолошких хипотеза.⁶³

Иако релативно врло млада, француска социолошка школа,⁶⁴ захваљујући својој организацији⁶⁵ и напорном послу својих чланова, успела је да врло брзо постане позната у научном свету. Чињеница да је француска социолошка школа дала један преоминантан положај религији међу свим осталим социјалним феноменима, и њеном проучавању посветила велику пажњу, врло је карактеристична за ову школу и има нарочити интерес за нас. „Религија је у очима социолошке школе, како каже Parodi, „типични социјални феномен“.⁶⁶ Отуда, она је дала своје социолошко објашњење рели-

⁶² Дела религијске садржине груписана су и прегледана од различитих сарадника социолошког органа у његовом одељку који носи наслов »La sociologie religieuse«.

⁶³ За социолошко објашњење моралних феномена види: E. Durkheim, *Division du travail*, Levy Bruhl, *La Morale et la science des moeurs*, 1907; Hubert et Mauss изложили су своју социолошку теорију о мађији у своме делу »*Mélanges d'histoire des religions (Travaux de l'Année sociologique)* Paris, 1900. Социолошко гледање на проблем самоубиства изложено је у Диркемовом делу »*Le Suicide*«, Paris, Alcan, 1912. За социолошки покушај објашњења порекла категорија види: Durkheim et Mauss, »*La sociologie religieuse et théorie de la connaissance*« (*Revue Méthaphysique*), Vol. XVII, 1909. Овај чланак унесен је као увод у Диркемово дело »*Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, Paris, Alcan, 1912). Социолошка хипотеза о „прелогичном менталитету“ изложена је у делу Леви Брила »*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*« (*Travaux de l'Année Sociologique*) Paris, Alcan, III ed. 1918.

⁶⁴ Сараднике социолошког органа *L'Année* професор назива просто „француским социолозима“ или „ортодоксним социолозима групе чији је првосвештеник Диркем“ (*Group theories of religion and the individual*, I ed. 1916, 14. 64. За Marett-а ова школа је „социолошка Диркемова школа“ (*The Threshold of Religion*, II ed. 1914, 122). Професор M. D. Wallis назива Диркема „вођом и оснивачем школе de l'Année Sociologique“ (*Journal of Religious Psychology*, Vol. 7, 1914, 259. H. Hubert, један од чланова ове групе социолога, за разлику од енглеске, немачке и холандске антрополошке школе, која је претпоследња школа науке о религији, назива школу своје групе „Нова социолошка школа“ (*Manuel d'Histoire des religions, Introduction à la traduction française*, IX—XIV). Нама се чини да је најподесније звати ову школу именом које јој је дао један од њених највиднијих представника „француском социолошком школом“ (Levy Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*), Paris, Alcan III ed. 1918, 2. (*Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, J. Gabolda, IX ed, 1920, 2).

⁶⁵ Проф. G. Michelet каже: „Нова школа има упадљива преимућства: једну групу радника, која је без сумње малобројна, али јако повезана усклађењем општих погледа који их покрећу из чега проистиче јединство једне школе, и поред специјализације у истраживањима“.

Проф. Веб пише: „Из проучавања свезака *L'Année sociologique* јасно се види да је групна свест у овој заједници научника врло јака, и она тежи да члановима ове заједнице наметне извештај број заједничких веровања, разумје се веровања „научног“ карактера, одступање од којих би навукло подозрење у јерес“ (Op. cit. 34—35).

⁶⁶ D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, Acan, 1920, 127.

гијских феномена и предложила једну социолошку теорију религије.⁶⁷ „Велика амбиција г. Диркема и његових сарадника у *L'Année Sociologique*, како то каже Miéville, јесте да реше питање порекла и важности религијских феномена чисто научним средствима”.⁶⁸

За Диркема и његове сараднике, религијски феномени су далеко од тога да буду само нешто што није вредно проучавања. Напротив, они су, како Диркем каже, „клица из које су сви други социјални феномени произашли. Религија, од самог почетка, садржи у себи, али у једном нејасном стању, све елементе који су, растављајући се, одређујући се и комбинујући се на хиљаде начина, проузроковали различите манифестације социјалног живота”.⁶⁹ „Свака религија, по Диркему, има једну страну којом прелази круг чисто религијских идеја и, на тај начин, проучавање религијских феномена пружа нам могућност да обновимо проблеме који су досада били претресани само међу филозофима... Одавно се зна да су први системи представа које је човек створио о свету и самом себи религијског порекла. Нема религије која није у исто време и космологија и теорија о божанству. Ако су филозофија и наука рођене из религије, то је зато што је религија у почетку замењивала науку и филозофију. Али оно што је било мање запажено то је — да се она није ограничила на томе да само обогати извесним бројем идеја претходно формираног људског духа; она је допринела самом његовом формирању. Људи јој не дугују само за један знатан део материје њихових знања, већ исто тако и за форму према којој су ова знања разрађена. У корену наших расуђивања постоји извештајан број битних појмова, који доминирају нашим целокупним интелектуалним животом; то су појмови које филозофи, још од Аристотела, називају категоријама расуђивања: појмови времена, простора, рода, броја, узрока, субстанце, личности итд. Ови појмови одговарају најопштијим својствима ствари. Они су као чврсти оквири који окружују мисао. Изгледа, да се мисао не може ослободити ових оквира, а да се самим тим не разори, јер не изгледа да ми можемо да замишљамо предмете који нису у времену или простору, који се не могу бројати итд. Ови појмови су као костур интелигенције... Ове категорије су рођене у религији и из религије; оне су производ религијске мисли”.⁷⁰

Parodi пише „да се религија показује Диркему као главна форма социјалног живота, чије све друге форме нису ништа друго до позније деривације. „У оштрој опозицији према свим доктринама историјског материјализма, које су веровале да су у економском феномену нашле одлучујући фактор колективног живота, францу-

⁶⁷ Пошто међу неким члановима француске социолошке школе постоје извесне разлике у схватању проблема религије, а најзначајније су, чини нам се, оне између Диркемовог и Леви Бриловог схватања, ми верујемо да је ближе чињеничном стању ако се пише и говори о социолошким „теоријама” а не о социолошкој „теорији”, о „теоријама групе” а не о „теорији”, да употребимо фразеологију проф. Веба.

⁶⁸ *Revue de Theologie et Philosophie*, Lausanne, Janvier 1913, 84.

⁶⁹ A. S. II, p. IV.

⁷⁰ *Les Formes*, 12—13.

ска социолошка школа, изгледа, тај фактор тражи у религијском феномену”.⁷¹ „Мало је проблема, каже Davy, за које се не нуди једно диркемовско схватање”.⁷²

Према томе, проучавање религијских феномена се, такорећи, наметнуло француским социолозима. А дужност једног социолога, како је схвата Диркем је, да одреди „социјалну улогу” религије.⁷³ „Инсистирајући на очевидности социјалног карактера религије, француски социолози су учинили услугу философији религије”, вели професор Webb.⁷⁴

Толико о француској социолошкој школи као целини, као групи. Ми смо покушали да објаснимо зашто смо мислили да је на свом месту, ако учинимо ово неколико напомена о овој групи француских научника, чији је оснивач и вођ био Диркем.

А сада да ближе одредимо предмет нашег есеја. Тај предмет ће бити не излагање религијске социологије целе француске социолошке школе, већ религијске социологије само њеног шефа Диркема. Још одређеније: предмет нашег есеја је излагање и анализа Диркемовог схватања религије — њених основних елемената, а не детаља.

Ми смо већ раније нагласили да су посао око прегледања и анализирања дела у рубрици „Религијска социологија” у *L'Année* обављали различити сарадници овог социолошког органа. Али, ни један од њих није дао једну онако потпуну теорију социолошког објашњења религијских феномена, какву је дао Диркем у свом највећем и најновијем делу, у *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse — Le système totémique en Australie*⁷⁵ — Разуме се, Диркем је своје схватање религије излагао и бранио и пре појаве овог његовог главног дела. Али то схватање, објављено у његовим различитим чланцима, било је фрагментарно и несистематисано.⁷⁶ Тек у *Les Formes* оно постоје једна систематска социолошка теорија о религији, која се обимношћу своје проблематике претвара у једну филозофију живота, у један поглед на свет. Стога, ради остварења нашег циља — излагање и анализа Диркемовог схватања религије —

⁷¹ Parodi, Op. cit. 137.

⁷² Georges Davy, *Sociologiques d'hier et d'aujourd'hui*, 1913, Alcan, 103.

⁷³ *Revue Philosophique*, Juillet 1886. *Les Etudes de science sociale*, 66.

⁷⁴ Op. cit. 62.

⁷⁵ Paris, Alcan, 1912. Две мање ове књиге појавиле су се најпре у *Revue Philosophique*, Vol. XLVII, 1909. под насловом *Examen critique des systèmes classiques sur la pensée religieuse*. И увод овога дела појавио се најпре као чланак.

М. А. Lalande назива Диркемово дело „водећим философским делом године” у Француској (*Philosophy in France* 1912, превод, *Philosophical Review*, July 1913, 360). За Е. W. Myer-а Диркемово дело је, поред неких недостатака, ма како они били озбиљни, »ein Zeichen der Zeit« ... »ein hochinteressantes Dokument« (*Theologische Literaturzeitung*, 30. August 1913, 549).

⁷⁶ Тако у његовом делу Div. Tr. Диркем наглашава да је религија „битна социјална ствар”. Он њу узима као базу онога што назива „Механичком солидарношћу”.

У своме делу *Suicide* Диркем изричито каже да је религија „начин мишљења својствен колективном бићу”. Први покушај дефинисања религије Диркем је учинио у чланку *De la définition des phénomènes religieux* (*A. S.* II, 1898).

ми ћемо се, углавном, користити овим делом. Једва је потребно да додамо, да ћемо у ову сврху да употребимо и сва друга дела овог француског социолога, уколико су нам она сада при руци.

На овом месту ми желимо да нагласимо да смо сасвим свесни тешкоћа, које представља остварење нашег циља. Ове тешкоће проистичу из саме чињенице да Диркем даје религији нарочиту вредност. За њега су религијски феномени далеко од тога да буду само „представе халуцинације (*des représentations hallucinatoires*) без икаквог стварног основа”: резултати једне „конституционалне аберације” (заблуде, ненормалности).⁷⁷ Напротив, ови феномени су, као што смо већ видели и као што ћемо у даљем нашем излагању видети, клица, извор свих других социјалних феномена. Диркемово дело покушава да реши два трновита проблема који су дуго били и који ће, вероватно, још дуго бити предмет многих спорова и хипотеза. То су проблеми: порекла религије, и порекла категорија или „битних појмова који доминирају нашим целокупним интелектуалним животом”.⁷⁸ Решење ових проблема, тако нам Диркем каже, омогућава и решење трећег проблема, наиме, проблема човека⁷⁹ и двојства његове природе⁸⁰ На тај начин, како Диркем мисли, „изгледа да је социологија позвана да отвори нови пут науци о човеку”.⁸¹

Али, ако је таква и толика вредност религије: ако цео социјални живот, у свим његовим манифестацијама, интелектуалним и моралним,⁸² извире из религије; ако религија садржи у себи, такорећи, кључ за решење најтежих проблема — а проблем категорије и двојства човекове природе су неоспорно такви — онда се као битно питање намеће питање суштине религије. Главни постулат социологије, по Диркему, је да „једна људска институција не би могла да се заснива нити на једној заблуди, нити на једној обмани”.⁸³ „Ми сматрамо аксиомом да религијска веровања, ма како чудна по својој спољашности покаткад била, имају своју истину, коју треба открити”, пише Диркем.⁸⁴ Будући „ствар еминентно социјална”, религија садржи у себи „нешто вечно”⁸⁵ и не може бити лажна. Нема лажних религија. Све су религије истините „на свој начин”, јер оне изражавају „искуство кроз које је прошло човечанство”.⁸⁶ Постоји једно „специфично искуство”, на коме су заснована религијска веровања. Оно се може назвати и „религијским искуством”, ако желимо да употребимо Џемсову⁸⁷ фразеологију. „Ми допуштамо, пише Диркем, да се религијска веровања заснивају на једном специфичном иску-

⁷⁷ *Le Formes*, 10.

⁷⁸ *Ibid*, 12.

⁷⁹ *Ibid*, 638.

⁸⁰ *Le Problème religieux et la Dualité de la nature humaine*, *Bull. soc. Phil*, 64.

⁸¹ *Les Formes*, 637.

⁸² *Ibid*, 5.

⁸³ *Ibid*, 3.

⁸⁴ *Ibid*, 625.

⁸⁵ *Ibid*, 609.

⁸⁶ *L'dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, *Scientia*. Vol. XV и XXXIV, 2, 1914.

⁸⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green & Co. 1920.

ству, чија доказна вредност, у извесном смислу, није нижа од доказне вредности научних искустава, иако различита од њих"... И ми, као и Џемс, мислимо, „да се дрво познаје по његовим плодовима" и да је његов плод најбољи доказ вредности његових корена. Али из чињенице да постоји, ако се жели тако да се каже, једно „религијско искуство" и да је оно на нечему засновано, никако не следи да је стварност, на којој је оно засновано, доиста у сагласности са идејом коју о њој имају верни. Сама чињеница да се начин схватања ове стварности, у току времена, бескрајно мењао, довољно јасно доказује, да ниједно од ових схватања не изражава ту стварност адекватно".⁸⁸

Према томе, питање о суштини религије може се формулисати као питање: каква врста искуства је „религијско искуство", на чему је оно засновано; шта је иза њега? А, ако се на ово питање може најлакше одговорити онда када се проуче основни облици религијског живота, онда се оно може свести на питање: Који су основни облици религијског живота; шта се кроз њих манифестује — шта их омогућава?

Диркем верује да је ове основне облике религијског живота открио у тотемизму. После своје социолошке студије тотемизма, он сматра да има право да у закључку свога главног дела изјави: „Ма како једноставан био систем који смо проучавали, ми смо у њему нашли све велике идеје и све главне обредне ставове, који су у основи и напреднијих религија... Ми смо у праву, дакле, да се надамо да резултати до којих смо дошли нису својствени само тотемизму, већ нам могу помоћи да схватимо шта је религија уопште".⁸⁹

Да ли су ови и овакви Диркемови закључци оправдани или не, видећемо у нашем даљем излагању. На овом месту је потребно да учинимо још једно ограничење нашег циља. *Les Formes*, главно Диркемово дело, у коме он излаже своје схватање религије у једној систематској и дефинитивној форми,⁹⁰ може се поделити, углавном, у два неједнака дела. Више од две трећине дела су заузете анализама тотемистичког система, а његов трећи део је посвећен теоретским дискусијама проблема, тј. социолошким решењима ових проблема. У *Les Formes* ми имамо, с једне стране, Диркемову теорију религије уопште, а с друге, његову детаљну анализу тотемистичког система, у коме он налази и примену своје теорије и њену пуну потврду. Ако је то тако, онда је оправдано питање: у којој мери има Диркем право да тврди, како тотемизам оправдава његову теорију религије? Какве доказе за то даје тотемистички систем? Сасвим је јасно, да ауторитативан одговор на ово питање представља једно темељно познавање и Диркемовог социолошког система и тотемистичког проблема.

На овом месту, ми искрено признајемо, да ми нисмо у стању да са потребном компетенцијом говоримо о тотемизму. Зато је ком-

⁸⁸ *Les Formes*, 596—597.

⁸⁹ *Ibid*, 593.

⁹⁰ Професор социологије на Штрасбуршком универзитету Maurice Halbwachs каже да је Диркем своју „оригиналну и дубоку теорију" изложио у разним студијама и да су његове идеје добиле свој дефинитивни облик у његовој последњој књизи објављеној 1912. (*Les Formes*) (*Les Origins du sentiment religieux*, Paris, 1925, 5).

петентан одговор на горња питања ван домашаја наших моћи. Јер, чак и наше познавање тотемизма из друге руке није ни потпуно ни задовољавајуће. Свесни ове чињенице — ма како она била за жаљење — ми ћемо из наших даљих излагања схватања Диркемове религијске социологије, изоставити детаљније излагање његовог схватања проблема тотемизма. Ми ћемо се задржати на мањем, али по нашем мишљењу, далеко важнијем делу књиге, у коме су дискутовани централни проблеми Диркемове религијске социологије.

За овакву нашу одлуку, поред горе наведених разлога, постоје још два. Прво, излагање битних начела Диркемове религијске социологије је једна ствар, а тотемизам друга. Та начела нису изведена из проучавања тотемизма, већ су била формирана пре тог проучавања. Диркем је само покушао да их примени на тотемизам и да у тотемизму нађе потврду за њихову тачност. Друго, да ли је тотемизам уопште религија или не; да ли је он елементарна религија или не, и да ли он потврђује Диркемова схватања у овом погледу или не — то је проблем за посебну дискусију. Оваква и слична питања су још и данас предмет живих дискусија и жучних контроверза међу најкомплетнијим и најчувенијим стручњацима света. Она се свестрано дискутују на међународним симпозијумима. О њима се врше и писмене анкете. Какво је „стварно стање проблема тотемизма” може се видети из обимног и врло инструктивног научног дела А. Van Gennep-а.⁹¹ У њему он пише: „Откриће тотемизма као система организације, у исто време и религијске и социјалне, датира, отприлике, од пре сто тридесет година. Али, систематско и темељно проучавање његових различитих облика у релативно примитивним и још до данас преживелим друштвима, датира тек од пре двадесет и пет година. Нова открића, нормално, подстакла су нове теорије. А оне су се до те мере нагомилале и постепено компликовале, да ми је изгледало потребно да покушам њихову напоредну критику и класирање”⁹² Сам тотемизам је, по мишљењу теоретичара „феномен још лоше дефинисан и екстремно сложен и замршен”⁹³. Од 1791. до 1920. год., по табели коју даје овај научник, створено је преко четрдесет различитих теорија о тотемизму.⁹⁴ Мишљења најистакнутијих научника и експерата у овом погледу су не само неусклађена, већ су понекада тако оштро подељена, да међу њима нема ни додирних тачака. Ове чињенице је свестан и Диркем, јер је његова књига пуна полемичког елемента у вези са теоријама супротним његовој

Међутим, из досада реченог о сложености природе тотемизма не треба закључити да ћемо ми у нашем есеју потпуно изгубити из вида проблем тотемизма. Наша намера није нити да темељно и детаљно дискутујемо овај проблем, нити да потпуно ћутке пређемо преко њега. То је, уосталом, и немогућно, ако се жели да се да једно исправно излагање Диркемовог схватања религије.

Пошто смо покушали да објаснимо ово, ми морамо да учинимо још једну примедбу. На првом месту, главни предмет нашег есеја

⁹¹ L'état actuel du problème Totémique, Paris, E. Leroux, 1920.

⁹² Op. cit. 7.

⁹³ Ibid, 7.

⁹⁴ Ibid, 341.

је Диркемова религијска социологија, чија је главна дужност да објасни религијске феномене Али то не значи издвајање ових феномена из сплета других социјалних проблема које Диркемова социологија покушава да реши. Они су саставни део Диркемове социолошке проблематике, и они морају да добију своје социолошко решење. Они су битни елементи целокупне Диркемове социолошке мисли. Јер, као што смо већ напоменули, религија је за њега „клица, извор свих других социјалних феномена”.⁹⁵ Целокупни социолошки систем логички извире из једне главне премисе, и „у његовом широком обиму, он је изнутра повезан”.⁹⁶ Он укључује и решење епистемолошког проблема. У уводу свог главног дела он, говори о „религијској социологији и теорији познања”.

Ми смо видели какав је план француске, односно Диркемове социолошке школе. „Ова школа је покушала да да једно социолошко објашњење религијских феномена и да створи једну социолошку теорију о религији”, вели Пароди.⁹⁷ Више него то: „Од посебне науке, изгледа, она се шири постепено до размера једне тоталне концепције, до једне универзалне филозофске синтезе”.⁹⁸ Остварење тога плана претпоставља и резултат је једне стриктне примене социолошког метода. Диркемови резултати, постигнути после једног социолошког проучавања религијских феномена, потпуно су зависни од једног скрупулозног примењивања правила његовог метода.⁹⁹ Диркем каже, да они нису закључци једне априористичке философије, већ резултати једног научног проучавања ових феномена. Ако су Диркемови закључци о пореклу религије и категорија, о односу између религије и науке, о могућности решења проблема човека и будуће судбине религије — нови и оригинални, каквим их Диркем, без сваке сумње, схвата, онда су они такви зато што је он проучавање ових проблема предузео „у новим условима”,¹⁰⁰ или, као што смо то више пута поновили „у социолошком духу”.

Ако је то тако, онда је јасно да се овакви резултати не могу објаснити, ако се не упозна начин на који се до њих дошло — метод рада који их је створио. Диркемова религијска социологија неће бити сасвим схватљива, ако нисмо увек у додиру бар са главним цртама његове социолошке теорије. Имајући увек на уму ову чињеницу, ми ћемо покушати да остваримо наш циљ како најбоље можемо. Ми ћемо поделити наш посао у два дела. У првом, покушаћемо да изложимо Диркемову религијску социологију, а у другом, да је критички анализирамо. На крају ћемо дати закључни преглед и суд о целој овој теорији.

⁹⁵ *Les Formes*, 598.

⁹⁶ *Op. cit.*

⁹⁷ *Gehlke*, V, 20.

⁹⁸ *Ibid*, 132.

⁹⁹ *Les Formes*, 32—33.

¹⁰⁰ *Ibid*, 10.

ГЛАВА I

ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИЈЕ И МЕТОД ЊЕНОГ ПРОУЧАВАЊА

Видели смо да социологија тражи да буде једна од наука. Али једна посебна наука не може постојати ако нема свој посебни предмет проучавања и ако при проучавању тог предмета не примењује један позитиван метод. Ако је тако, онда је и постојање социологије као посебне науке условљено истим околностима.¹ Има ли, дакле, социологија свој сопствени предмет проучавања и један позитиван метод за његово проучавање? На ова питања Диркем одговара потврдно. „Социологија има јасно одређени предмет и метод за проучавање тога предмета. Предмет су социјална факта, а метод, индиректна опсервација и експериментација, другим речима — метод компаративни”². По њему, у сваком друштву постоји „једна одређена група појава (феномена) које се својим одређеним особинама разликују од оних које проучавају друге природне науке”³. Социологија, која их проучава, није „додатак (аннех) ма које друге науке; она је „једна посебна и самостална, аутономна наука”⁴. Ове појаве су искључиво подручје социолошких проучавања. Међутим, сви напори социолога — укључујући Контове и Спенсерове, — да постигну стварне успехе у проучавању тих појава, остали су потпуно неуспешни, зато што ниједан од њих при том проучавању није употребио прави научни метод.⁵ У Спенсеровом целокупном делу нема места методолошком проблему, а Конт том проблему посвећује само једну ноту у своме **Излагању позитивне философије**. Милово третирање овог проблема, пак, није ништа друго, до „пропуштање кроз дијалектичко решето” онога што је већ Конт рекао.

Пре но што су постале предмет проучавања позитивне науке, ове појаве су биле предмет обичног искуства. „Људи нису чекали на долазак социјалне науке да би створили своја мишљења о праву, моралу, породици, држави и друштву, јер они нису могли живети без

¹ Sociologie, La Grande Encyclopédie, par. P. Fauconnet et Marcel Mauss, 166f; cf. Education et sociologie, Paris 1922, 76—77; Règles, 178, 5.

² Cours de science sociale, leçon d'ouverture. Revue International de l'enseignement. Paris 1888, 41.

³ Règles, 5.

⁴ Ibid, 177.

⁵ Ibid, 2—4.

њих".⁶ „Људи су били приморани да створе извештај о религији далеко пре, него што је наука о религији могла да установи своја методична поређења".⁷ Тако је настао свет онога што Бекн зове *posiciones vulgares* или *praenotiones*,⁸ он је настао као вео који постоји између ствари и нас, и који нам те ствари прикрива, утолико више, уколико га ми сматрамо прозачнијим".⁹ Није онда никакво чудо што ова претходна знања ((*praenotiones*)), као резултати општег искуства, нису легитимне замене ствари".¹⁰ Ова општа схватања су „по нужди, груба, пошто су се без метода и критике стварала из дана у дан, у току свакодневног искуства. Она изражавају ствари онако како она утичу на чула, како је корисно да се оне представе, да би се могле прилагодити без бола, а не какве оне јесу".¹¹

По Диркемовом мишљењу, иако је социологија „у латентном и дифузно стању увек постојала"¹², она је међу другим позитивним наукама најновија".¹³ Док он није почео проучавање социјалних појава по свом посебном методу, социологија се, „више мање искључиво", бавила не „стварима" већ „појмовима".¹⁴ Ни Конт ни Спенсер нису могли да се ослободе ових *praenotiones*. Иако су изјављивали да су социјалне појаве природне чињенице, они их нису проучавали као такве.¹⁵ Ови „велики социолози" нису много изашли из општих израза о природи друштава, о односима између социјалне и биолошке области, о општем кретању прогреса".¹⁶ Тако, нпр. „Конт је за историјски развој узео појам који је о томе имао, и који се много не разликује од појма који о томе има прост народ".¹⁷ Контов чувени закон »*des trois états*« за Диркема је само „један латимичан поглед на протеклу историју људског рода".¹⁸ Спенсеров дефиниција друштва, пак, објављује као ствар оно што је само „гедиште духа" (*une vue de l'esprit*),¹⁹ а његова социологија је „ као један поглед на друштво одозго — „из птичијег лета".²⁰

Насупрот својим претходницима, Диркем је обратио велику пажњу на методско поступање са социјалним феноменима. Професор Леви Брил пише: „У упадљивој супротности са путевима немачке мисли која је навикнута да најпре конструише једну доктрину, па после тога издвоји метод, јесте француска мисао која уобичава своје доктрине у складу са својим методом".²¹ Тешко је рећи

⁶ Ibid, 24.

⁷ Les Formes, 32.

⁸ Règles, 23.

⁹ Ibid, 22.

¹⁰ Ibid, 21.

¹¹ Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia. Riforma sociale, Fasc. 8, Vol. III, 1885, 697.

¹² Les Etudes de science sociale. Rev. Phil., 1886. No. 7, 78.

¹³ Règles, 39.

¹⁴ Ibid, 25—27.

¹⁵ Ibid, 25—27, 175.

¹⁶ Ibid, 2.

¹⁷ Ibid, 26—27.

¹⁸ Ibid, 145.

¹⁹ Ibid, 28.

²⁰ Cours de science sociale. Revue Intern. de l'Enseignement. 1885, 36.

²¹ History of Modern Philosophy in France (Kegan Paul, French, Trübner and Co. Ltd.), 472.

у којој је мери Леви Брилова паралела истинита, али уколико је Диркем у питању, чини нам се, да би се њена друга половина могла примити као у великој мери истинита; ако ни због чега другог онда бар због тога, што он то често понавља у својим делима. Јер, како он каже, *Les Règles de la méthode sociologique*” је једно од најранијих његових дела, у коме је он само груписао и поднео на дискусију резултате „једне личне праксе”.²²

Према Диркемовом методу, — а ми ћемо покушати не да га подробно анализирамо, већ само да нагласимо неке његове карактеристичне особине²³ — први поступак социолога треба да буде дефиниција ствари којима ће се он бавити.²⁴ Ова дефиниција мора бити двострука. Најпре, она треба да дефинише ове ствари помоћу њихових спољних карактеристика које се могу одмах уочити, разликовати²⁵ и приметити „пре истраживања”.²⁶ Ова „почетна дефиниција”²⁷ не објашњава ствари. Њена једина дужност је да нас доведе у додир са стварима и да нас на тај начин снабде ”првом тачком ослонца, потребном за наша објашњења”.²⁸ Међутим, једна даља, једна завршна дефиниција треба да изрази ствари које су у питању, тј. да изрази социјалне феномене или социјална факта, јер су ови феномени, ова факта, због њихових нераздвојних (*inferentes*) својстава за Диркема „ствари”. Она треба да „одреди те ствари према једном елементу, који је саставни део њихове природе”.²⁹ Али таква дефиниција се не може дати *a priori*. Једна априористичка дефиниција социјалних феномена или факата не би садржала њихове битне карактеристике, већ *praenotiones*, предрасуде о њима. А социологија, као позитивна наука, са „једном одређеном групом феномена, чије је објашњење њен предмет”,³⁰ не сме да обраћа пажњу на предрасуде о овим феноменима. Њена дефиниција ових феномена мора бити резултат њиховог позитивног проучавања. Да би их научно објаснила, социологија не сме да иде „од идеја стварима”, већ обрнуто, „од ствари идејама”,³¹ „са спољне стране унутра, од спољашњих и непосредно приступачних манифестација ка унутрашњим својствима која

²² Règles, X et 3. Диркем каже да његов метод »*implicitelement contenu*» и у *Div. Tr.*

²³ Овде нас не интересује питање: да ли је и у којој мери је овај метод оригиналан. Професор Гелке налази врло мало оригиналног у њему. Он каже: „Диркемов социолошки метод, одвојено од његовог схватања социјалних факата и социјалне узрочности, представља врло мало новог и различитог. Он изражава општу жаљу социолога да буду научни и објективни... Његово схватање класификације друштва је спенсеровско, а у методологији доказа он следи Миља, са мањим модификацијама...”

Диркем се јавља у својој методологији пре као логичар него као научник. Његов метод је у многим погледу доследан, али у пракси он није очевидан, јасан” (*Исто*, 147—148).

²⁴ Règles, 44.

²⁵ Ibid, 44.

²⁶ Ibid, XXI.

²⁷ Ibid, XXI.

²⁸ Ibid, 53.

²⁹ Ibid, 44.

³⁰ V. *supra*, I

³¹ Règles, 21.

оне откривају”.³² Социолошки закључци морају бити апостериорни. Прва дужност социолога је да раскине вео предрасуда који скрива стварност од његовог погледа, и да се приближи тој стварности — социјалним феноменима које проучава — онаквој, каква она јесте. Тако, напр., ненаучна схватања о религијским феноменима, „стварана” према различитим животним случајевима и приликама”, не могу се сматрати веродостојним. Стога их социолог, проучавајући ове феномене, мора држати „по страни”,³³ јер социологија није само „проста” парафраза традиционалних предрасуда, већ нам показује ствари другачијим, него што оне изгледају простом свету”.³⁴ Она од нас тражи да се ослободимо тих предрасуда и да о стварима у којима оне постоје, „поново размислимо”.³⁵

Пошто се ослободио престижа који вулгарна схватања социјалних феномена још уживају у социологији, социолог треба да заузме један научни, непристрасни, испитивачки став према проучавању ових феномена, јер је претходно ослобођење од овога престижа само негативна страна његове методологије.³⁶ Тако, напр., приступајући проучавању религијских феномена, који, по Диркемовом мишљењу, спадају у најкарактеристичније манифестације колективног живота”,³⁷ и чије је проучавање предмет религијске социологије, социолог треба да буде свестан да „улази у нешто непознато”,³⁸ у нешто „што личи на непознату земљу, коју треба испитати, и у којој се могу извршити права открића”. Стога, он треба да буде спреман „да изврши и таква открића која ће га изненадити и збунити”.³⁹ Једном речи, ако социологија полаже право на то да буде позитивна наука, држање једног социолога према социјалним феноменима или „социјалном свету” мора бити истоветно са држањем једног физичара и једног хемичара према њиховим односним предметима.⁴⁰

Иако потпуно свестан могућности да ће његов метод, упоређен са „поступцима који се обично употребљавају”, изгледати „бескорисно компликован”,⁴¹ Диркем верује да само строга примена овог метода при проучавању социјалних феномена може да нас ослободи бројних „наследстава антропоцентричног постулата (*survivances du postulat anthropocentrique*), који у социологији и другде препречује пут ка науци”. А главна сврха Диркемових напора је да ослободи од ове предрасуде „његову науку”, како он назива социологију на овом месту.⁴²

Ми смо већ видели да социологија има за предмет својих проучавања једну специјалну групу феномена који се својим одређеним

³² *Representations individuelles et representations collectives.* — *Revue de Métaphysique et de la Morale*, Mai 1898, 289.

³³ *Les Formes*, 32.

³⁴ *Règles*, V, cf. *Reforme sociale*, 1885, 700.

³⁵ *Ibid*, 178.

³⁶ *Ibid*, 43.

³⁷ *Representations.* ... *Revue Met.* 1898, Vol. VI, 294

³⁸ *Règles*, XIII.

³⁹ *Ibid*, XII et V. О Диркемовом личном искуству у овом погледу v. *Ibid*, 83.

⁴⁰ *Ibid*, XIII. *La Sociologie en France au XIX^e siècle*, *Revue Bleue*, No 21, 1900, 649.

⁴¹ *Règles*, 178. Види такође: *Suicide*, 356.

⁴² *Ibid*, XXIV.

особинама" разликују од предмета свих других природних наука. Те феномене Диркем назива социјалним феноменима или социјалним фактима. А у његовој фразеологији, оба ова израза имају исто значење, изражавају исту стварност, јер је основни принцип његове социолошке теорије „објективна реалност социјалних факата". Објективна реалност социјалних факата је принцип на коме се све заснива и на који се све своди. . . Из тог схватања је произишла целокупна социологија".⁴³ Та факта, иако нису материјалне ствари, она су „ствари са истим правом као и материјалне ствари, мада на један други начин".⁴⁴ Ствар је, вели Диркем, све оно што има једну одређену природу, независну од предмета који је сачињавају, а социјална факта имају ово особито својство у највећем степену".⁴⁵ „Уистини, ствар је све оно што је дато, све оно што се нуди, или боље, што се намеће нашој опсервацији".⁴⁶ Одговарајући критичарима, који су нашли да је његово изједначавање социјалних феномена са реалностима спољашњег света „парадоксално и скандалозно",⁴⁷ Диркем даје даље објашњење шта он разуме под изразом „ствар" у својој социологији. „Шта је у истини ствар? пита се он, на вели: „Ствар се супротставља идеји, као што се оно што се познаје споља супротставља ономе што се познаје изнутра . . . Ствар је све оно о чему ми не можемо створити адекватан појам простом менталном анализом, све оно што дух може да схвати само под условом, да изађе из самог себе, само путем опсервације и експериментације, прелазећи постепено од најспољнијих и најнепосредније приступачних особина оним мање видљивим и дубљим. Третирати факта извесног реда као ствари, није, дакле, што и разврстати их у ову или ону категорију стварности, већ заузети према њима извешан ментални став. А то значи да се, приступајући њиховом проучавању, морамо држати начела, да ништа не знамо о томе шта су та факта, и да се њихове карактеристичне особине, као и непознати узроци од којих оне зависе, не могу открити чак ни најпажљивијом интроспекцијом".⁴⁸ Према томе, социјални феномени се морају третирати као data, која су полазна тачка науке.⁴⁹ Они су „социјалне ствари".⁵⁰

Како се могу ови феномени, ове „социјалне ствари" објаснити? Видели смо да Диркем верује, да се овај циљ може постићи само строгим применом његовог социолошког метода при њиховом проучавању. Да видимо сада како Диркем примењује тај метод, у чему се он састоји.

Ми већ знамо каква је дужност социолога у овом погледу и какве предострожности он треба да предузме, да би био у стању да ову дужност испуни. Држећи се прописа овог и оваквог свог метода, социолог треба: а) да покуша да да једну „почетну дефиницију", помоћу које ће груписати социјална факта према њиховим спољним

⁴³ Ibid, XXII.

⁴⁴ Ibid, XI.

⁴⁵ Riforma sociale, 1885, Fasc. 8, 700.

⁴⁶ Règles, 35.

⁴⁷ Ibid, XI.

⁴⁸ Ibid, XI.

⁴⁹ Ibid, 35.

⁵⁰ Ibid, 176.

особинама, и б) пошто је проучио ова факта на социолошки начин, он треба да их дефинише према њиховим битним особинама, које нису спољне, већ се „налазе дубље”.⁵¹

Које су, дакле, спољне специфичне особине социјалних феномена или факата које се могу лако приметити? Како се може ограничити област испитивања једног социолога?⁵²

Постоји једна група феномена или факата чије се карактеристичне особине могу лако уочити споља. То су начини делања, мишљења и осећања, који су изван индивидуе и који располажу снагом којом јој се намећу. Они представљају једну нову врсту феномена или факата, за које треба резервисати израз **социјални**.⁵³ По Диркемовој дефиницији, „социјални факт је сваки начин делања, устаљен (*fixée*)⁵⁴ или не,⁵⁵ способан да на индивидуу врши притисак; он је заједнички или општи на простору једног датог друштва и има сопствену егзистенцију, независну од њених индивидуалних манифестација”.⁵⁶

Према томе, устаљени или не, сви ови начини делања, мишљења и осећања имају исту карактеристичну ознаку: сви су они спољни (*extérieur*) индивидуи и сви располажу принудном силом, којом јој се намећу.

— Када вршим своју братску, супружанску или грађанску дужност, када испуњавам обавезе које сам уговорио, вели Диркем, ја вршим дужности, које су одређене ван мене и мојих дела — у праву и обичајима. Чак и онда када су те дужности у складу са мојим сопственим осећањима и када ја у себи осећам њихову стварност поред свега, ова стварност је објективна, јер нисам то ја који сам их створио, већ сам их васпитањем примио.⁵⁷ Колико се пута, уосталом, дешава, да ми не знамо појединости обавеза, које нам се намећу, и да би их познали, ми треба да консултујем Законик и његове овлашћене тумаче. Исто тако, родивши се, члан једне верске заједнице, налази веровања и праксу верског живота сасвим готове. А ако су они постојали пре њега, значи да они постоје ван њега. Систем знакова којима се служим да изразим своју мисао, систем новца који употребљавам да исплатим своје дугове, инструменти кредита које користим у мојим трговачким односима, поступци у мојој професији итд., итд., функционишу независно од тога што их ја употребљавам... Ето, дакле, начина делања, мишљења и осећања који

⁵¹ Ibid, 44.

⁵² Ibid, XX.

⁵³ Ibid, 8.

⁵⁴ На пример, правни и морални прописи; популарни афоризми и начини говора чланова вере, у којима религијске и политичке секте укратко изражавају своја веровања; кодекси укуса, који стварају литерарне школе, итд.

⁵⁵ На пример, извесне струје мишљења „које нас гурају, у различитим земљама и временима, различитим снагама, једне на склапање брака, друге на самоубиство или на јачи или на слабији наталитет, итд.

⁵⁶ Règles, 19.

⁵⁷ По Диркему, васпитање се састоји „у непрекидном напору да се детету наметну начини, осећања и делање до којих оно само не би дошло” (Règles, 11). Даље: „Васпитање је само слика и одраз друштва. Оно га имитира и укратко репродукује; оно га не ствара” (Suicide, 427).

имају упадљиво својство, да постоје ван индивидуалне свести”.⁵⁸ Постојећи ван индивидуе и располажући принудном силом, они јој се намећу „хтела то она или не”. „Ако покушам да прекршим правне прописе, вели Диркем, они реагују против мене, да би онемогућили мој поступак, ако за то има времена, или да га пониште и поврате у његов нормални облик, ако је извршен и поправљив; или да ме нате-рају да због њега испаштам ако се он не може на други начин по-правити. Ако се ради о чисто моралним максимама, друштвена са-вест, надзором који врши над владањем грађана и специјалним каз-нама којима располаже, зауставља сваки поступак који те максиме врећа. У другим случајевима притисак је мање снажан, али он по-стоји”.⁵⁹ Диркем даје овакву дефиницију социјалног факта: „Соци-јални факат је сваки начин делања, устаљен ли не, способан да на индивидуу изврши један притисак споља и који је општи у области једног датог друштва, имајући једну засебну егзистенцију, независ-ну од његових индивидуалних манифестација”.⁶⁰

Тако, дакле, спољност (екстериорност) и принуда су једина свој-ства социјалних феномена или факата, који се могу уочити „споља” одмах, непосредно. Сви социјални феномени, факта, ствари ове врсте су предмет социологије.⁶¹

Како се они могу објаснити?

Објаснити их на социолошки начин значи открити и утврдити каузалну везу између њих и њиховог односног извора, успоставити принцип каузалитета у социјалном свету.⁶² Јер спољне карактеристи-ке њихове нису њихово објашњење, већ само њихова criteria. Једна ствар је једна сила, која настаје само помоћу друге силе. Да би се објаснила социјална факта, траже се силе (energies) способне да их произведу.”⁶³ Где ће социолог потражити те силе?

Диркем нам каже да се социјални феномени, који се састоје у представама и акцијама, не би могли мешати са органским феноме-нима. С друге стране, како они постоје ван индивидуе, они се не могу свести на психичке феномене „који постоје само у индивидуал-ној свести и помоћу ње”⁶⁴ И сами социјални феномени су, као што ћемо доцније видети „силе психолошке врсте”,⁶⁵ „до крајности нема-теријалне”,⁶⁶ супериорне нашим појединачним силама и спољне на-шим индивидуалним свестима”.⁶⁷ Одакле они долазе, који супстрат омогућава њихово ваниндивидуално постојање и снабдева их принуд-ном силом, помоћу које нам се намећу?

По Диркему, није тачно да императивна и принудна сила ових феномена долази од чињенице да су они општи. Напротив, њихова

⁵⁸ Règles, 6.

⁵⁹ Ibid, 7.

⁶⁰ Ibid, 19.

⁶¹ Ibid, 45.

⁶² Ibid, 143, 153, 173.

⁶³ Ibid, 176.

⁶⁴ Ibid, 8.

⁶⁵ Ibid, XVI. Cf. Revue international de l'enseignement, 1887, 48.

⁶⁶ Ibid, 111.

⁶⁷ Vide supra.

⁶⁸ Règles, 11.

општост (*généralité*) се може објаснити само овом силом.⁶⁸ Захваљујући њој, ови феномени притискују индивидуе тако тешко, да их се ниједна од њих не може ослободити. „Они су као калупи, у којима смо приморани да подешавамо нашу делатност”.⁶⁹ Не мари ништа, ако ми тежину или пресију тих феномена не осећамо увек као нешто што долази споља. У таквим случајевима, ми смо само жртве илузије, као што смо то када не осећамо тежину ваздуха, која ипак постоји.⁷⁰ Према томе, ни индивидуална свест, ни органски свет не могу се узети као супстрат социјалних феномена, пошто су они екстраиндивидуални, пошто они постоје ван ове свести и намећу јој се. При томе наметању они се мењају. Диркем нас, врло јасно и одлучно, предупредује да социјалне феномене не мешамо са њиховим „индивидуалним инкарнацијама или реперкусијама”,⁷¹ са њиховим „приватним манифестацијама”, које су социо-психичке врсте.⁷² Ове две врсте факата често се претстављају раздвојени”.⁷³

Пошто су, дакле, нешто сасвим различито од простих манифестација индивидуалних менталних функција, социјални феномени, по Диркему, не могу се објаснити индивидуалном психологијом. Ето због чега он одбацује примену психолошког метода у домену испитивања социолошких феномена. Психолошки метод може да објасни ове феномене под условом да их изопачи”.⁷⁴ Увек када се један социјални феномен објашњава једним психичким феноменом пише Диркем, може се бити сигуран да је то објашњење погрешно”.⁷⁵ Једно чисто психолошко објашњење ових феномена неминовно ће превидети оно што је специфично, социјално код њих”.⁷⁶ А ми смо већ видели шта је то специфично код ових феномена или факата који „обезбеђују у исто време јединство и континуитет колективног живота”. Али, ако би овај живот био само „продужење индивидуалног бића, ми га не би виђали како се он враћа своме извору и стално га осваја. Ако ауторитет коме се индивидуа клања када социјално дела, осећа или мисли, влада њоме до те мере, то је зато што је овај ауторитет производа сила које је превазилазе и које она, према томе, не може да објасни”.⁷⁷ Далеко од тога да буде творац социјалног живота, индивидуа је само његова творевина. Чак и њена најкарактеристичнија осећања која се обично називају индивидуалним инстинктима, нису ништа друго до производи колективне организације, да-

⁶⁹ Ibid, 37. Социјална философија би нас навикла на мисао, да смо као опкољени невидљивим силама које нас притискају сваког тренутка у нашем животу... Тако је и са социјалном пресијом. Не сваљује се она на наше душе само случајно, на углу улице или на дан какве буне: да би их што боље моделирала, она нас опкољава и стеже од колевке до гроба и од трга до дома. C. Bougle, *Qu'est-ce que la sociologie*, IV ed. 1921. p. XVIII et 36.

⁷⁰ Règles, 10.

⁷¹ Ibid, 12—13.

⁷² Ibid, 14. Cf. Chacun de nous se fait dans une certaine mesure, sa morale, sa religion, sa technique, Ibid, XXIII, note 1.

⁷³ Ibid, 12.

⁷⁴ Ibid, 124. Cf. Introduction de M. H. Hubert dans le *Manuel d'histoire des religions*, par Chantepie de la Saussaye, 1904, XXXVI.

⁷⁵ Règles, 128.

⁷⁶ Ibid, 131.

⁷⁷ Ibid, 125.

леко од тога да буду њена основа, њен темељ.⁷⁸ Због тога, по Дирке-мовом схватању, психолошка култура би могла бити корисна социологу као „потребна пропедевтика“, „под условом да се он не ослободи пошто је прими, и да је превазиђе, допуњујући је једном социјалном, социолошком културом”.⁷⁹ Постоји велика разлика између психологије и социологије, како их схвата Диркем. Постоји амбис између њих. Ове „две науке, каже он, тако су јасно различите, како то две науке могу бити, ма какви односи међу њима, иначе, могли постојати”.⁸⁰

⁷⁸ Ibid, 131—132. Тако, сматрало се као урођено човеку: једно осећање религиозности, известан минимум сексуалне љубоморе, синовског поштовања, очинске љубави, итд. И помоћу тога се желело да се објасни религија, брак, породица. Али историја показује да ове склоности, далеко од тога да буду урођене људској природи, под извесним социјалним околностима или потпуно недостају или, у различитим друштвима, представљају такве разлике да оно што остане када се ове разлике одстране, оно *le residu* се једино може сматрати да је психолошког порекла — своди се на нешто неодређено и нешто што оставља далеко по страни факта која треба објаснити. То је зато што ова осећања произилазе из колективне организације и далеко су од тога да буду њена база. Исто тако, није утврђено да је тенденција ка друштвености била од почетка колективни инстинкт људског рода. „Природно је да се у томе види и један производ социјалног живота који се толико организовао у нама. Јер је очевидан факт да су животиње социјалне или не, према томе да ли их дистанције њихових насеља приморавају на заједнички живот, или их од тога живота одвраћају.”

⁷⁹ Règles, 136—137.

⁸⁰ Règles, XIV. Када, сасвим исправно, кажемо психологија, ми под тиме подразумевамо индивидуалну психологију. И ради јасноће у дискусији, згодно је да тако сузимо значење ове речи. Колективна психологија, то је социологија у целини; зашто се не бисмо служили искључиво овим последњим изразом? Обрнуто, реч психологија је одувек означавала науку душевног стања код индивидуе; зашто јој не бисмо сачували ово значење? На тај начин би се избегле многе двосмислице. *Representations individuelles et representations collectives*, p. 47, Note 1 (*Revue de Metaphysique et de la Morale*, 1898, 302, note 1). Cf. *Suicide*, 325; *Education et Sociologie*, 90. 102—103.

Чини нам се да је овде место да дамо, разуме се, једну кратку скицу Диркемовог схватања индивидуалне психологије, изнетог у *Représ. ind. et représ. collectives*. Оно ће, надајмо се, учинити јаснијим и схватљивијим наше даље излагање његове социолошке доктрине.

Ментални живот индивидуе, по Диркему, састоји се из представа, и за психолога, он није ништа друго до „скуп представа...” непрекидни ток представа, за које се никад не може рећи где једна почиње и где се друга павршава. Оне се узајамно прожимају. То је један континуум. Шта је супстрат овог живота, како треба објаснити овај живот?

Диркем одбацује како објашњење које о томе дају интроспекционисти, тако и објашњење које за то предлажу психофизиолози. Ни једно ни друго не задовољава. Сваки интроспекционизам решава проблем на тај начин што га ставља ван „обичних поступака науке”, јер констатација постојања једне, такорећи, мисли — супстанце није у домаћају научног истраживања. Не постоји „мисао различита од материјала којим је мозак снабдева и који би она разрађивала поступцима *suī generis*”. Но чак кад би она и постојала „затак науке није да упознаје супстанце и чисте форме”.

Исто тако, психофизиологизам, свдећи менталне феномене на просте епифеномене физиолошких супстрата, објашњава их „остављајући по страни, као неважне, њихове карактеристичне црте”. Памћење, нпр., није ништа друго до један органски факт, „једно својство ткива”. Но, ако је памћење само то, онда „ментални живот није ништа, јер он није ништа ван памћења”.

Али, између ове две крајности — између едеологије итроспекциониста, с једне стране, и биолошког натурализма, који је уствари „интелектуални ни-хилизам“, с друге, има места за један психолошки натурализам. Да би доказао легитимност овог натурализма, Диркем је написао чланак, по коме ми овде да-јемо кратак преглед овог и оваквог његовог схватања психологије. У чему се, дакле, оно састоји?

За психолошки натурализам, психички живот није само прост епифено-мен физиолошког живота. „Мисао о једном додатом феномену који не служи ничему, који не ради ништа, који није ништа, лишена је сваке позитивне садр-жине“. Један психички феномен не може имати као свој искључив супстрат јед-ну ћелију. „Претпоставка да се представа налази у једној одређеној ћелији је један неоправдан постулат“. Једна мисао не може бити „заробљеник ма које одређене ћелије“, онако исто као што се „репрезентативни живот не може поделити, на један одређени начин, између различитих нервних елемената“. Једна таква „мождана географија“ припада више роману него науци“.

Свака сензација је резултат једне разраде „*sui generis*“; свака произи-лази „из синтезе извесног броја ћеличних стања, кобминованих заједно по законима од стране још непознатих сила“. Исто тако, једна представа је само производ сарадње више нервних елемената. Уопште, свако психичко стање ужива извесну релативну независност од конституције својствене нервним ће-лијама. Оно је спољње свакој посебној ћелији. То стање није прспуштено „на милост и немилост промена, које могу настати изоловано на разним тачкама мозга. Само психичке силе, које покрећу целу групу ћелија, које му служе као подлога, могу да покрену и ово стање. Тако, по овој хипотези, супстрат психичког живота постаје шири. Чак и сензације, које су најпростији еле-менти овога живота, могу се објаснити само стањем мозга и органа.

Но, да једно психичко стање може да траје, није потребно да оно „буде непрестано одржавано и, такорећи, непрекидно понова стварано једним трај-ним доприносом нервне енергије“. Кад већ једном постоје, сензације се „спа-јају међу собом по законима, за чије објашњење нису довољне ни церебрална морфологија, ни церебрална физиологија. Из тога постају слике, које, пошто се групишу, дају појмове. И, уколико се, на тај начин, нова стања додају старим, она су све бројнијим посредницима одвојена од органске базе, на ко-јој почива целокупни органски живот, и због тога су мање посредно зависна. Међутим, поред свега тога, она су психичка; у њима се могу најбоље уочити карактеристични атрибути душевног стања“. Ако је истина, дакле, да на све интелектуалне феномене утиче стање мозга, онда је исто тако истина да ре-презентативни живот није нераздвојан од унутрашње природе нервне мате-рије, пошто он, делимично, постоји помоћу својих сопствених сила и пошто он има начине постојања, који су му посебни. Представа није прост аспект стања у коме се налази нервни елемент када се она јави, јер она се одржава и онда кад то стање више не постоји, пошто су односи представа другогачије природе од односа нервних елемената, који су испод тих представа. Наравно, извесне ћелијне особине доприносе постојању тога живота, али оне нису до-вољне да га образују, пошто им оно служи и пошто манифестује различита својства. Али, рећи да психичко стање не проистиче директно из ћелије, то је исто што и рећи да се оно у њој не налази, да се оно, делимично, формира ван ње да јој је у истој мери спољње. Када би то стање настало помоћу ње, оно би било у њој, пошто његова реалност не би му долазила ни с које друге стране“.

Илустрацију и потврду ове констатације можемо наћи, по Диркемовом мишљењу, у једној другој сфери природних феномена. Ако је једно психичко стање спољње свакој појединачној ћелији, оно је то са истим правом са ко-јима је органски живот спољан сваком од четири хемијска елемента, тј. хи-дрогену, кисељику, карбону и азоту, из којих се састоји ћелија. Сваки од њих, узет одвојено, само је груба материја. Али, удружујући се на један на-чин *sui generis*, ова четири минерална делића дају живот једној савршено новој јединки, тј. ћелији, а она је та која је једини супстрат живота. Само помоћу ње се могу објаснити карактеристичне црте овога живота. Али између ћелије и неорганских делова који је састављају постоји огромна разлика: раз-лика која одваја мртву материју од органског света.

Социологија, за Диркема, није прост додатак психологији”.⁸¹ На- супрот индивидуалистичкој социологији, која жели да објасни сло- жено простим, више нижим, целину делом, тј. социјални живот ин- дивидуом, „што је противречно у изразима” (*contradictoire dans les termes*), наш писац предлаже „социолошки натурализам, који у со- цијалним феноменима види специфична факта и који предузима да их објасни, религијски (*Religieusement*) поштујући њихову специфич- ност”.⁸² Да би остварио свој циљ, овај социолошки натурализам иде „јединим путем којим мора да иде наука”, тј. он објашњава „сложе- но сложеним, социјална факта друштвом”.⁸³ Јер „ако одстранимо ин- дивидуу, остаје само друштво”. ... У њему, дакле „у природи самога друштва треба тражити објашњење социјалног живота”.⁸⁴

Најзад, дакле, ето нас пред једним од најглавнијих постулата Диркемове социологије. Супстрат социјалних феномена или факата није индивидуа, већ друштво, онако каквим га представља Диркем. Из друштва, дакле, ови феномени или факта црпу потребне енергије за своју егзистенцију. И они се једино њиме могу објаснити. Украт- ко, у природи једног таквог друштва треба тражити делатне или де- лотворне узроке социјалних феномена. **„Прво порекло сваког соци- јалног процеса од извесне важности, пише Диркем, треба тражити у конституцији унутарње социјалне средине”.**⁸⁵ Она је главни покре-

Како се ствара ова разлика? Диркем каже да оно што подвлачи једну тако оштру демаркациону линију између ова два света јесте закон асоција- ције или творничке синтезе, „чију природу, за момент, не познајемо. То је синтеза у коју ми још не можемо да уђемо. Али без једног таквог закона не можемо да схватимо: ни органски живот, ни индивидуалне менталне фе- номене, ни, као што ће мо доцније видети, колективна психичка факта. На- против, ако прихватимо хипотезу о једном оваквом закону, многе ће нам ства- ри постати схватљиве. Бар Диркем тако мисли и верује. Тако, нпр., као што смо већ поменули, „једно психичко стање, да би могло да траје, није потребно да „буде” непрестано одржавана и, тако рећи, непрекидно стварано једним трајним доприносом нервне енергије. Да би се признала духу ова ограничена аутономија, која је, у основи, оно позитивно и битно што садржи наш појам **спиритуалности**, није потребно да се измишља душа одвојена од тела, која води сањалачки и усамљени живот, у не знам каквој идеалној средини. Душа је у свету; она меша свој живот са животом ствари и, ако се жели, може се рећи за све наше мисли да су у мозгу ... Треба само додати да се оне, унутар мозга, не могу строго локализовати; да оне нису тамо смештене у одређене центре иако су више у односу са једнима него са другима од њих. Сама по себи ова распрострањеност је довољна да потврди како су оне нешто специ- фично, јер да би оне биле тако распрострањене, нужно је да њихов начин схватања не буде као начин састављања мождане масе и да оне, према томе, имају свој специфични начин постојања.

Процес који се, по њему, дешава у индивидуалном психичком животу јединке, Диркем преноси и на психички живот друштвене заједнице. Процес творачке асоцијације је исти, само су елементи који се асоцирају другојачији. Тако, дакле, као што ћемо из даљег излагања видети, поред психолошког на- турализма Диркемовог, постоји тако рећи и његов социолошки натурализам.

⁸¹ Règles, 125.

⁸² *Sociologie et philosophie. Representations individuel et coll.*, 41.48 (*Revue de met. et de la Morale*, 1898, 298.302).

⁸³ *Ibid*, 298.

⁸⁴ Règles, 125—126. Cf. *Suicide*, 213.

⁸⁵ *Ibid*, 138.

тач колективне еволуције.⁸⁶ Ако одбацимо ово Диркемово схватање „социјалне средине као одлучујућег фактора колективне еволуције, онда социологија није у могућности да утврди ма какав однос каузалитета”.⁸⁷ Социолог који не води рачуна о овом факту неће остварити свој циљ. Да би његови напори довели до позитивних резултата, потребно је да он открије различита својства социјалне средине „која су способна да утичу на ток социјалних феномена”.⁸⁸

Тако, проблем друштва као супстрата социјалних феномена, међу којима, као што смо већ напоменули, религијски феномени заузимају изузетно снажно место, намеће нам се. И, ми ћемо му прићи у идућој глави.

⁸⁶ Ibid, 177.

⁸⁷ Ibid, 143.

⁸⁸ Ibid, 139.

ГЛАВА II

ДИРКЕМОВО СХВАТАЊЕ ДРУШТВА

У уводу нашег есеја видели смо да је религија за Диркема клица свих других социјалних институција. Категорије мисли, *scil.* наука; магија, из које је произишла уметност — вештина; морал и закони — рођени су из религије. Чак и економска активност није без извесне везе са религијом.¹ Све ове људске институције,² као што смо видели, не могу бити засноване на заблуди или на лажи. Доследно овом „битном постулату“ Диркемове социологије, и религија која је еминентно социјална ствар, може имати за основу само стварност. А ми знамо да стварност на којој је заснована религија — а, према томе, и све друге социјалне институције које временом, такорећи, проистичу из религије — јесте једно „специфично искуство“, која је нешто вечно у њој.³ Да би дошли до ове стварности, да би познали њену природу, ми морамо проучити њене многобројне манифестације — социјалне феномене или факта — употребљавајући посебни метод. Ми знамо да супстрат ових феномена или факата није индивидуални разум. Њихово социолошко објашњење је условљено Диркемовом концепцијом друштва или социјалне средине. Та средина, то друштво је творац религије и осталих социјалних институција, које су у почетку биле само „различити аспекти религијског живота“.⁴

Какво је, дакле, Диркемово схватање друштва?⁵

¹ Les Formes, 591, note 2.

² Социологија је дефинисана и као наука о институцијама, о њиховој генези и њиховом функционисању, Règles, XXIII, Sociologie, Grande Encyclopédie, 168.

³ Vide supra, XIV—XV; Les Formes, 598.

⁴ Les Formes, 598.

⁵ У Диркемовим списима израз „друштво“ има два различита значења. Понекад он значи просто агрегат, групу индивидуа, а понекад се употребљава у смислу техничке целине. Ако се нарочито нагласи конкретна природа агрегације, онда „друштво“ означава групу конкретних индивидуа. Али ако се ова агрегација индивидуа сматра као психичка јединка, онда се овај израз употребљава као замена за „колективна душа“, „колективна свест“, „колективни живот“ и „социјални живот“ (Cf. E. Gehlke, Op. cit. 16—17). Када буде потребно, ми ћемо ову разлику нагласити у нашем даљем излагању.

Друштво, каже Диркем, није прост збир индивидуа,⁶ већ систем, створен њиховим удруживањем, представља специфичну стварност, која има своје сопствене особине. Без сумње, ништа колективно не може се произвести, ако нису дате посебне свести. Али, овај потребан услов није довољан. Потребно је још да ове свести буду удружене, комбиноване, и то комбиноване на један извешан начин. Управо из те комбинације проистиче социјални живот и, према томе, управо та комбинација га и објашњава. Састајући се, прожимајући се, спајајући се, индивидуалне душе рађају једно ново биће, психичко (*si l'on veut*), али које образује један психички индивидуалитет нове врсте. У природи тог индивидуалитета, а не у природи јединки које га састављају, треба тражити непосредне и одлучујуће узроке чињеница које се у њему производе. Група мисли, осећа, ради другачије него што би радили њени чланови, кад би били изоловани”.⁷

У овом цитату друштво је представљено не као прост агрегат, већ као психичка јединка, чије постојање, иако је условљено појединачним свестима, не зависи ни од једне, узете посебно. Напротив, оно је резултат једне *suī generis* асоцијације и комбинације ових индивидуалних свести. На тај начин друштво, независно од ма ког његовог саставног дела, зависи од нарочите комбинације свих тих делова, и сасвим је различито од њих. „Друштво је личност квалитативно различита од индивидуалних личности које га састављају”.⁸ Оно показује својства која припадају искључиво њему, и нису карактеристична за његове саставне елементе. И, ако су манифестације његовог живота — а ми знамо да те манифестације Диркем назива социјалним фактима или феноменима — спољне (екстериорне) индивидуи и намећу јој се, оне су такве зато што манифестују живот „једне стварности *suī generis*”.⁹ Ова стварност је супра-индивидуална”,¹⁰ „највиша коју можемо уочити у области интелектуалног и моралног”.¹¹ Друштво је творац, извор у чувар цивилизације, која је „скуп највиших људских вредности”.¹²

Друштво има такву моћ, да је у стању да њоме промени и наша осећања „до те мере, да место њих стави сасвим супротна”.¹³ Оно има у себи све оно што је потребно да, самим утицајем који врши на њих, пробуди у духовима осећање божанског, јер за своје чланове оно је исто што и Бог за своје вернике”.¹⁴ Будући „морална сила”, друштво је покатакд мистично претстављано као Бог.¹⁵ „Укратко, каже Диркем, друштво ни у ком случају није једно илогично или алогично биће, неповезано и фантастично, каквим желе често да га виде. Сасвим супротно томе, колективна свест је највиши об-

⁶ Не „просто додавање индивидуа”. *Div. Tr.*, 448.

⁷ *Règles*, 127—128.

⁸ *Soc. et phil.*, 53.

⁹ *Les Formes*, 22.

¹⁰ *Ibid*, 638.

¹¹ *Ibid*, 23.

¹² *Soc. et phil.* 78.

¹³ *Les Formes*, 93.

¹⁴ *Ibid*, 295.

¹⁵ *Revue de Met.* 1898. Vol. No 3, 294.

лик психичког живота, пошто је она свест свести".¹⁶ Стога, ако су социјални феномени екстериорни индивидуи и намећу јој се, они су такви зато што друштво, чији живот ови феномени манифестују, постоји ван и независно од индивидуе и, због своје интелектуалне, моралне и вољне (conative) надмоћи, тешко је притискају. „Кант постулира Бога, јер без ове хипотезе морал је неразумљив, каже Диркем. Ми постулирамо друштво, специфично различито од индивидуа, јер, иначе, морал је без објекта, дужност без везе".¹⁷

Помоћу једне овакве концепције друштва Диркем верује: да је решио проблем постанка и особености социјалних факата или феномена; да је успоставио каузалне односе између њих и њихових одговарајућих извора, и да је доказао да социологија, како је он схвата, има свој *raison-d'être*. Ако су социјални феномени силе психолошког реда, изванредне нематеријалности, супериорне индивидуалној сили и екстериорне индивидуалном уму, оне су такве зато што су чисте манифестације друштва, које је прави поседник свих ових атрибута.

Али, ако једна оваква концепција друштва, претпоставимо, и објашњава социјалне феномене, питање о пореклу ове психичке јединке, тј. друштва, остаје отворено. Одакле долазе упадљива екстериорност и супериорност друштва према индивидуи? Ми знамо да је друштво, како га схвата Диркем, једно „биће” *suī genēris*, али ми исто тако знамо да то биће „постоји и живи само у индивидуама и помоћу њих”,¹⁸ јер друштво као група „не садржи ништа другог сем индивидуа”.¹⁹ Нама се говори, исто тако, да социјалне феномене не треба да мешамо са психичким, јер су они манифестације два различита супстрата, тј. индивидуалног и социјалног ума. На тај начин, постоји јаз између индивидуе и психичких феномена, с једне стране, и друштва и социјалних феномена, с друге.

Шта је то што повлачи ову оштру демаркациону линију између ова два супстрата и њихових односних манифестација? Диркем нам каже да то није збир индивидуалних свести, већ једна нарочита асоцијација и комбинација њихова. Истина, једино „дејствујуће силе” у друштву су индивидуе, али ове индивидуе, „уједињујући се, стварају једно психичко биће нове врсте које, према томе, има свој сопствени начин мишљења и осећања”.²⁰ „Без сумње, не може се ништа колективно произвести ако нису дате посебне свести. Ала овај потребни услов није довољан. Потребно је још да ове свести буду удружене, комбиноване, и то комбиноване на изванредан начин. Тек из ове комбинације резултира социјални живот, и та комбинација га објашњава. Састављајући се, прожимајући се, стапајући се, индивидуалне душе рађају једно биће, психичко ако хоћете, али биће које образује психичку индивидуалност нове врсте.

¹⁶ *Les Formes*, 633.

¹⁷ *Soc. et phil.* 74.

¹⁸ *Les Formes*, 496.

¹⁹ *Revue de Met.* 1898. Vol. VI No 3, 298. Диркем напомиње да, строго узевши, поред индивидуа, друштво садржи и ствари, али су само прве „активни елементи”. Види такође: *Suicide*, 354; *Div. Tr.* 84.128.

²⁰ *Suicide*, 350.

У природи ове индивидуалности, дакле, а не у природи јединки које је састављају, треба тражити непосредне и одлучујуће узроке чињеница, које се у њој производе. Група мисли, осећа, ради сасвим другојачије, него што би радили њени чланови, када би били изоловани”.²¹

На овом месту треба да се сетимо Диркемових објашњења порекла индивидуалног менталног живота. Тај живот је резултат удруживања и комбинације појединих можданих ћелија, и не настаје ни у једној од њих посебно, ни у групи ћелија, већ у целом мозгу. Овај процес удруживања ствара јаз између нове јединке, која је резултат истог процеса, и њених саставних делова. Захваљујући истом процесу, четири хемијска елемента стварају једну органску јединку-живу ћелију. — Извесно је да у живој ћелији постоје само молекули грубе материје. Само, они су удружени, и у том удруживању је узрок нових феномена, који карактеришу живот и чија се клица не може наћи ни у ком од удружених елемената. Јер, једна целина није истоветна са сумом њених делова; она је нешто друго; њена се својства разликују од својстава која представљају делови од којих је она састављена. Удруживање није, како се некада веровало, феномен, сам по себи неплодан, који се састоји у простом довођењу у спољну везу познатих чињеница и одређених својстава. Није ли оно, напротив, извор свих новина (*nouveautés*), које су се сукцесивно производеле у току опште еволуције ствари”?²²

Исти процес удруживања је творац и друштва као супстрата једне нове групе феномена чије објашњење ствара потребу за оснивањем једне нове науке — социологије. Наравно, у свим процесима удруживања и комбиновања, елементи који се удружују и комбинују сасвим се разликују једни од других али имају и једну заједничку особину: сви они стварају јаз између нових јединки, тј. органског живота, индивидуалног менталног живота и колективног живота, с једне стране, и четири хемијска елемента, различитих можданих ћелија и бројних индивидуалних свести, с друге. Није никакво чудо, онда, ако се манифестације ових нових јединки разликују једне од других, иако се могу објаснити само помоћу њихових односних супстрата, а не помоћу карактеристика, које пројављују саставни делови ових супстрата. Тако, живот се може објаснити само помоћу живе ћелије, индивидуални ум помоћу стања целог мозга и органа, а социјални феномени или колективни живот помоћу онаквог друштва какво је горе описано.

Али, како се може објаснити овај процес помоћу кога Диркем решава, бар за себе лично, тако много проблема?²³ По Диркемовом мишљењу, на ово питање, бар засада, немогуће је одговорити. Овај процес асоцијације за нас је један тајанствени факт. Но, иако мистериозан, овај процес је факт, јер ми можемо да искусимо његове резултате.²⁴ Као главни узрок тока целокупне еволуције ства-

²¹ Regles, 127—128.

²² Ibid, 126.

²³ Ibid, 126.

²⁴ Ibid, 126.

ри,²⁵ овај процес асоцијације, први пут подвучен и наглашен у Диркемовом социолошком схватању, може се узети за основу једне нове психологије и философије. Он може да баци нову светлост на најбитније проблеме индивидуалног и социјалног живота.²⁶

После ових објашњења, Диркемово инсистирање на оштрој разлици између индивидуалне психологије, с једне стране, и социјалне психологије или социологије, како је он схвата, с друге, може бити јасније. Не постоје додирне тачке између њих, јер постоји јаз између њихових предмета, који су манифестације два различита супстрата. А ови супстрати се разликују један од другог, јер су резултат својеврсне (*sui generis*) комбинације различитих елемената — можданих челија и индивидуалних разумеа.

Но, иако се налази у колективном супстрату „којим се везује за остали свет, колективни живот се не налази у њему тако да га овај апсорбује. Он је у исто време и зависан и одвојен, као што је функција од органа. Без сумње, пошто овај живот проистиче из колективног супстрата — јер одакле би он иначе проистицао пита се Диркем — форме, које он прима у моменту када се ослобађа супстрата, и које су услед тога основне, носе ознаку свог порекла. Због тога је прва материја сваке социјалне свести у блиском односу са бројем социјалних елемената, начином на који су они груписани и распоређени итд. — тј. са природом супстрата”.²⁷

Захваљујући чињеници да своје коренове не спуштају ни у поједину ћелију ни у индивидуални разум, већ у мозак и друштво као целину, и индивидуални и колективни разуми уживају извештај убијеност — свудаприсутност — који их у извесној мери чини аутономним. Тако, ми смо већ видели да је индивидуални ментални живот резултат нарочито комбинације природних елемената индивидуалног разумеа, тј. сензација, које се не могу објаснити ни церебралном морфологијом ни церебралном физиологијом. Исти се процес дешава и са социјалним представама. Иако у почетку зависне од свог супстрата, ове представе, кад већ једном постоје, постају делимично аутономне стварности „које живе сопственим животом. Оне могу да се приближују, одбијају и стварају међу собом синтезе сваке врсте, које су одређене њиховим природним афинитетима, а не стањем средине у којој се оне развијају. Према томе, нове представе, које су производ ових синтеза, исте су природе: њихови непосредни узроци су друге колективне представе, а не ова или она особина социјалне структуре. У религијској еволуцији се налазе можда најфрапантнији примери овог феномена”.²⁸ Религијске концепције (које су првенствено колективне), мешају се или се раздвајају, претварају се једне у друге, стварају контрадикторне спојеве, који противрече обичним производима наше приватне мисли”.²⁹ „Ком-

²⁵ Ibid, 126. Диркем иде чак дотле да каже како смо ми у праву „да се запитамо, да ли овај закон (тј. процес асоцијације) не продире чак и у материјални свет, и да ли разлике које раздвајају неорганизована тела немају исто порекло”. Ibid, 127.

²⁶ Види Ibid, XII et XIII.

²⁷ Revue de Met., Représentations individ. et coll. 1898, 298.

²⁸ Ibid, 299.

²⁹ Règles, XIX.

бинације из којих су произашли популарни митови, теологије, космологије нису истоветне са асоцијацијама идеја, које се формирају код индивидуа, иако се оне међусобно могу објашњавати". Постоји читав део социологије који треба да истражује законе идеације и који тек треба да се створи".³⁰ Колективни разум, по Диркему, далеко је од тога да буде само прост епифеномен његове морфолошке базе; он је *suī generis* синтеза индивидуалних разума, који јој претходе. А ова синтеза „има за последицу ослобођење читавог једног света осећања, идеја и слика, које се, једном настале, поковавају њиховим сопственим законима. Тако, напр., раскошна вегетација „митова и легенди" свих оних паганских, космолошких и других система, који конструишу религиозну мисао", није ништа друго до резултат аутономних комбинација социјалних представа. Све ове манифестације религијске мисли „не везују се директно за одређене особености социјалне морфологије".³¹

Али, ако су прве социјалне репрезентације аутономне у њиховим комбинацијама, ипак, њихово постојање и његове особине су условљене стањем целокупног социјалног супстрата. Како је овај супстрат резултат удруживања индивидуалних разума, он зависи како од каквоће и броја његових елемената који се удружују, тако и од начина њиховог груписања. Или, ако употребимо Диркемову терминологију, он зависи — „од броја социјалних јединки" или „од социјалног волумена" (тј. друштва као агрегата)³² и од „степенa концентрације масе" или „динамичне збијености". Диркем нам каже да овај други израз значи „не чисто материјалну збијеност", већ „моралну збијеност".³³ Различити „волумени" и „динамичке збијености" различито утичу на друштво као психолошку јединку, и на његов начин мишљења, осећања и делања,³⁴ и социјални феномени, који су само оваплоћења интелектуалних моралних и вољних функција његових, морају се мењати према томе.³⁵ Кад је тако, онда није никакво чудо, ако се једна промена у волумену у динамичкој збијености једног друштва лако преноси на манифестације његовог живота — на социјална факта — и примећује код њих.³⁶ Њихов притисак на индивидуе је већи или мањи према томе, да ли су волумени и динамичке збијености њихових узајамних супстрата већи или мањи.

Видели смо већ да, по Диркему, порескло сваког социјалног процеса треба тражити у конституцији „унутарње социјалне средине". Ова средина не садржи, у себи само људе, већ и ствари. Под овим другим, „треба разумети, поред материјалних предмета који су инкорпорирани друштву, производе раније социјалне активности; установљено право, утврђене обичаје, литерарне и уметничке"³⁷

³⁰ Soc. et phil. 45.

³¹ Ibid, 44.

³² Види напред и II.

³³ Règles, 139—140.

³⁴ Ibid, 100; Suicide, 213 et 446.

³⁵ Ibid, XVII.

³⁶ Такви су узроци већа подела рада, повећање процента самоубиства међу европским народима и слабљење религијске вере у наше време. Види Div. Tr.; Suicide III део; Règles, 77, note 3.

³⁷ Règles, 138.

споменике, писани језик, верске догме итд.³⁸ Али, нити материјални предмети, нити „утврђена социјална факта или феномени” нису у стању да покрену процес социјалне еволуције.³⁹ Ни од једног од њих не може „да дође импулс који одређује социјалне трансформације; јер они не скривају никакву кретачку силу.”⁴⁰ Али, пошто они „уствари врше извешан притисак на социјалну еволуцију, чија се брзина и правац мењају према њима”,⁴¹ ми их морамо узети у обзир кад покушамо да објаснимо социјална факта.

Пошто је неоспорно да је „управо људска средина” одређујући фактор колективне еволуције, главни напори социолога, по Диркему, треба да се сведу на покушај „да се открију различита својства ове средине која су способна да изврше утицај на ток социјалних феномена”.⁴² А ми већ знамо да су социјална факта условљена нарочито двома особинама људске средине — њеним волуменом и њеном динамичком збијеношћу.⁴³ Религија, морал, уметност, политичка вера, наука (тј. сав колективни супра-физички живот) нису настали „на подстрек космичке средине”, већ „на подстрек социјалне средине”.⁴⁴ А ако су они зависни од социјалне средине, они се према њој морају и мењати.

На основу овог принципа, Диркем покушава класификацију различитих друштава у различите социјалне врсте или типове. Овим проблемом се бави једна посебна грана социологије — *социјална морфологија*. Према своме волумену и својој динамичкој збијености, једно друштво припада овом или оном социјалном типу. Најелементарнија форма друштва је *хорда*, за коју Диркем каже да је „права социјална протоплазма, клица из које су изашли сви социјални типови”.⁴⁵ Хорда је „социјални агрегат који не обухвата нити је икада бухватао у својој средини икакав други елементарнији агрегат, и који се одмах раставља на индивидуе”.⁴⁶ Такву социјалну протоплазму Диркем узима за основу класификације друштава у различите социјалне типове. Али таква конјекција хорде је само плод мисли, она је устројена мишљу”.⁴⁷ Друштво које би тачно одговарало горњој дефиницији хорде не може се наћи у људској историји. Али постојање *клана*, који је, по Диркему, резултат комбинације хорде или је, како он каже, настало „просто понављањем хорде”⁴⁸ — чини вероватном хипотезу да је било времена када је постојала хорда. Стога он сматра да има право да узме овај научни постулат, тј. хорду, као „слој из кога су изашле све социјалне врсте”, као „потребну тачку ослоња за изградњу потпуне скале социјалних

³⁸ Suiside, 354—5.

³⁹ Règles, 139.

⁴⁰ Ibid, 138.

⁴¹ Ibid, 138—139.

⁴² Règles, 139.

⁴³ Наравно, Диркем не каже да је открио сва својства људске средине, која могу да објасне социјална факта. Он само признаје да није открио никаква друга, сем ова два. Règles, 141—142.

⁴⁴ Suicide, 226.

⁴⁵ Div. Tr., 189.

⁴⁶ Règles, 102.

⁴⁷ Div. Tr., 189.

⁴⁸ Règles, 102.

типова".⁴⁹ Садашња друштва би била ништа друго до резултат нај-различитијих комбинација ове социјалне протоплазме и комбинација ових нових социјалних врста итд. итд. И, биће толико многу друштава, колико много има могућих врста ових комбинација, нај-пре међу хордама, затим првим резултатима њихових комбинација итд. итд.⁵⁰

Надамо се да ће ово врло кратко излагање Диркемовог схватања социјалне морфологије бити од користи за боље разумевање његовог објашњења религијских феномена. У овој глави, ми смо видели како Диркем покушава да реши проблем порекла социјалних факата — феномена и да објасни њихове одређене особине — „*caractères tranchés*”. Религијска факта или феномени, који су социјални, објашњавају се на исти начин. Отуда, јасно је да, по Диркемовим социолошким схватањима, а творац религије није индивидуа, него друштво. На овом месту, не може се избећи једно питање. Ако су социјална факта или феномени, који обезбеђују јединство и континуитет колективног живота, рођени од религије и нису ништа друго до њени аспекти, и ако се они мењају према њиховим узајамним супстратима, онда не следи ли из те чињенице закључак, да су и религијска факта или феномени подложни истим променама? Дакле, ако је колективни разум условљен волуменом и динамичном збијеношћу једне социјалне групе, онда није ли јасно да ће бити онолико религија колико има социјалних типова? А, пошто је у ствари такав случај,⁵¹ онда — имају ли ове бројне религије ичега заједничког међу собом; а ако имају, шта је то? Је ли могућа једна дефиниција религије?

У следећој глави, покушаћемо да изложимо Диркемов одговор на ово питање.

⁴⁹ Ibid, 103.

⁵⁰ Ibid, 103—4.

⁵¹ Ibid, XVII.

ГЛАВА III

ДИРКЕМОВА ДЕФИНИЦИЈА РЕЛИГИЈЕ

Из претходних излагања знамо да су религијска факта или феномени предмет проучавања религијске социологије, и да претстављају чисте манифестације једног специфичног искуства, које би се могло назвати и религијским искуством. Из истих излагања ми, исто тако, знамо да је остварење социолошког плана условљено објашњењем природе овог религијског искуства. Пошто смо се нешто дуже задржали на методу који Диркем препоручује као једино подесан да социолошка истраживања у овом правцу крунише извесним позитивним резултатима, ми смо видели да религијско искуство, које је, по њему, база сваке религије, није индивидуално, већ колективно. Религијски феномени, као социјални феномени *par excellence*, не могу имати за свој супстрат индивидуални разум. Психолошко објашњење социјалних феномена, који су само различити аспекти религије, не би било никакво објашњење, јер би их лишило њихових главних карактеристика. Тако, пратећи ток мисли нашега писца, ми смо дошли до закључка, да социјалне феномене може да објасни само друштво, како га он сматра. Према томе, ако је база религијских феномена једно специфично искуство, онда то искуство треба да буде колективно, тј. треба да буде искуство које има друштво као психичка јединка, јер творац религије није индивидуа, него друштво. А како су друштва многобројна, то и религије морају бити многобројне.

Ми знамо да су за Диркема све религије истините, јер свака од њих изражава једну реалност *sui generis*. Каква је, онда, природа тих реалности, на којима су засноване све религије? Јесу ли оне потпуно различите једна од друге или су им многа својства заједничка? Другим речима: може ли се знати шта је религија у суштини; може ли религијска социологија дати једну дефиницију религије, која би укључивала све њене битне особине? Даље, ако је свака религија резултат специфичног колективног искуства, такво је искуство потпуно условљено предметом који може да се искуси. Шта је, дакле, предмет једног религијског искуства?

После једног методског проучавања *тотемизма*, који је за њега најпримитивнија нама позната религија,¹ Диркем верује да је

¹ Што се тиче значења које Диркем даје изразу **примитиван**, *vide infra*, гл. IV.

постигао резултате, који доказују да је његово схватање религије засновано на чињеницама. Ови су га резултати довели до закључка да је тотемизам „почетна клица религијског живота у човечанству”,² и да он садржи у себи „све велике идеје и све главне обредне ставове („attitudes rituelles”), који су у основи и најнапреднијих религија; ништа битно у њему не недостаје”.³

Али ми не можемо говорити о најелементарнијим формама религијског живота, ако претходно не знамо у чему те елементарне форме треба да се састоје. Отуда, као што смо већ видели, наслов Диркемовог дела „Елементарне форме религијског живота” претвара се у питање: *какве су елементарне форме религијског живота?* А то значи, намеће се питање дефиниције религије. Шта је, дакле, религија у суштини; како она треба да буде дефинисана; шта једна минимална дефиниција религије треба да садржи?

Свестан ове чињенице, Диркем, пре него што ће приступити пунујој анализи тотемистичког система, у почетку своје горе поменути књиге, покушава да дефинише религију. Јер „ако је корисно да се зна у чему се састоји ова или она посебна религија, још је важније истраживати — шта је религија уопште. То је проблем који је увек побуђивао радозналост философа; и то не без разлога, јер он интересује цело човечанство”.⁴ Али ово није први покушај нашег аутора да дефинише религију. У другој свесци „Социолошке године (L'Année sociologique) објављен је чланак: „О дефиницији религијских феномена — *De la définition des phénomènes religieux*”. Иако, на први поглед, прилично различите, ове дефиниције „се делимично подударају”.⁵ Погледајмо сада како Диркем дефинише религију.

Религија, тако нам каже Диркем, „може да се дефинише само према својствима, која се налазе свуда где постоји религија”.⁶ Да би у овоме успели, ми треба да употребимо све религијске системе, не правећи никакву разлику међу њима. Најновији и најпречишћенији религијски системи треба да се упоређују са најпримитивнијим и најпростијим. Пошто су природне манифестације људске активности, све су религије, без икаквог изузетка, инструктивне, јер све оне „изражавају човека на свој начин и, тако, могу да нам помогну да боље схватимо аспект наше природе”.⁷ Стога, није немогуће ставити их „у јерархијски поредак”. Различите религије су више или ниже једна од друге, према томе: да ли оне изражавају узвишеније менталне функције и да ли су богатије у идејама и осећањима; да ли оне садрже у себи више појмова, а мање сензација и слика, као и да ли је њихова систематизација научнија или не.⁸ Па ипак, на основу њихове веће или мање сложености и њихове више или ниже идеалности, религије се не могу уредити „у одвојене врсте”, јер су оне све „подједнако религије, као што су сва жива бића подједнако

² Les Formes, 31.

³ Ibid, 593.

⁴ Ibid, 6.

⁵ Ibid, 66.

⁶ Ibid, 32.

⁷ Ibid, 33.

⁸ Ibid, 3.

жива, од најскромнијих пластида до човека”.⁹ Пошто су само „врсте истог рода”, религије морају имати заједничке битне елементе.¹⁰ И’ ако желимо да знамо шта је религија у суштини, ми морамо покушати да објаснимо ове битне елементе, заједничке свим религијама. Стога, дефиниција религије треба да буде заснована на оним својствима која су заједничка не само свима религијама, већ и неким феноменима који, иако не припадају ниједној одређеној религији, ван сваке сумње су религиозни. Такви феномени су, по Диркему „одломци ишчезлих религија, неорганизована преживљавања”, и они припадају фолклору.¹¹ Дефиниција која би оставила без објашњења неке религије, не би била дефиниција религије, већ дефиниција те и те религије. Због тога је осуђена на неуспех свака дефиниција религије, која није заснована на заједничким својствима свих религија, већ на својствима која припадају само неким од њих. А такве су дефиниције, напр., оне које узимају као најелементарнију црту религије било појам натприродног и мистичног, било идеју о Богу и духу. Ниједна од њих не задовољава, јер оставља необјашњене многе религије и многе феномене, чији је религиозни карактер неоспоран.

Тако, напр., ако узмемо као неоспоран факт да је база сваке религије појам о нечем што је натприродно или мистично (тајанствено), и да је свака религија само теорија (спекулација) о једном „свету мистерије, несазнативог и несхвативог”, који није доступан науци, онда се наша дефиниција религије може применити само на мали број напредних религија. Наравно, Диркем је далеко до тога да порекне важну улогу коју осећање тајанственог игра у овим религијама, а нарочито у хришћанству,¹² али, по њему, ми не можемо да узмемо ово осећање као најбитнију карактеристику религије, а да самовољно не искључимо из наше дефиниције многе феномене, који су, иначе, очевидно религијски.¹³ Јер, ово осећање тајанственог није старо. У историји религија, оно се појавило „сасвим доцкан”, и оно је познато само оним народима који су достигли извештан степен интелектуалног развоја. Свим примитивним народима, као и свима другима који нису достигли овај степен цивилизације, идеја тајанственог је потпуно непозната.¹⁴ „Сасвим далеко од тога да види натприродно свуда, примитивац га не види нигде”.¹⁵ Ако, за моменат, замислимо да је план науке потпуно остварен, и замислимо човека који је успео да се потпуно упозна са резултатима које је ова, *ex hypothesi* савршена наука, постигла, онда, очевидно, за таквог човека неће постојати никаква тајна у свету. Из сасвим супротних разлога, по Диркему, примитивни разум не налази ништа тајанствено у свету. Ако је први човек „свестан да му се природа потчињава, јер ју је освојио; други (тј. примитивни човек)

⁹ Ibid, 4.

¹⁰ Ibid, 6.

¹¹ Ibid, 49.

¹² Ibid, 34.

¹³ Ibid, 39—40. Cf. A. S. II, 6.

¹⁴ Ibid, 34.

¹⁵ A. S. II, 5.

не осећа, да му се она одупире, јер он јој још није ни пришао".¹⁶ Крајности се додирују.

Идеја о натприродном „датира од јуче”.¹⁷ Ми не можемо рећи шта је натприродно ако не знамо шта је природно. А ова подела ствари и феномена у две групе била је немогућа пре појаве позитивне науке. Стога идеја о натприродном или мистерији „нема ничег оригиналног у себи”.¹⁸ Она се не може узети као најбитнији елемент чак ни хришћанске религије.¹⁹ И, по Диркему, свести религију на неколико хришћанских догми значи „јако ограничити њен домен”.²⁰

Док идеја о тајни нема ничег оригиналног у себи, дотле појам о божанству, којим неки други научници покушавају да дефинишу религију, далеко од тога да је нешто основно у религијском животу — представља само „једну секундарну епизоду” у њему.²¹ Он је настао доцније.²² Идеја о божанству играла је у религијском животу различитих народа „улогу доста сличну улози идеје” „ја” у психичком животу индивидуе”.²³ И, као што постоје психички феномени који се не приписују никаквом „ја”, тако исто постоје религијски феномени „који нису у вези ни са каквим богом”.²⁴ Постоје чак и „велике религије, у којима је идеја о боговима и духовима одсутна, или, бар, игра само секундарну и заборављену улогу”.²⁵ Такав је случај са будизмом и цинизмом. Штавише, постоје и у теистичким религијама многи обреди, који не зависе ни од идеје о боговима, ни од идеје о духовним бићима.²⁶ „Религија, каже Диркем, превазилази идеју о боговима и духовима и, према томе, не може се искључиво њоме дефинисати.”²⁷ Најзад, он чини општу замерку горе поменутих дефиницијама религије: све су оне промашиле свој циљ, јер су покушале да директно изразе „природу религије у њеној целокупности”. Оне су поступале као да „религија сачињава једну врсту недељивог ентитета”, док је она „једна целина састављена од делова; она је више-мање комплексан систем митова, догми, обреда, церемонија”.²⁸ Стога, пре него што покушамо да дефинишемо религију као компликован систем, ми треба да откријемо најбитније карактеристике њених саставних делова. У прилог оваквог методолошког поступка говори и чињеница да, као што смо раније видели, постоје неки религијски феномени, који не припадају ниједној одређеној религији и које једна дефиниција не сме да остави ван, без објашњења.

¹⁶ A. S. II, 7. Cf. *Les Formes*, 35.

¹⁷ *Les Formes*, 36; Cf. *Ibid*, 121—2.

¹⁸ *Ibid*, 39; Cf. *Ibid*, 37; *Educ. et soc.*, 53—54.

¹⁹ *Ibid*, 34.

²⁰ A. S. II, 7.

²¹ *Ibid*, 13.

²² *Ibid*, 15.

²³ *Ibid*, 16.

²⁴ *Ibid*, 16.

²⁵ *Les Formes*, 41.

²⁶ *Ibid*, 47.

²⁷ *Ibid*, 49.

²⁸ *Les Formes*, 49.

Пошто је „целина религијских феномена“, религија не може бити дефинисана пре претходног објашњења ових феномена.²⁹ То објашњење је, као што смо видели, предмет религијске социологије. Проучивши их „у социолошком духу“, Диркем је дошао до извесних позитивних закључака. Религијски феномени су, као и други социјални феномени, екстериорни индивидуи и независни од ње, и својом принудном силом они јој се намећу. Пошто је то тако, онда екстериорност и принудна сила религијских феномена не могу се узети као карактеристике које припадају искључиво њима. Која је, онда, специфична карактеристика, која је заједничка само религијским феноменима?

Религијски феномени, по Диркему, могу се поделити у две главне категорије: веровања и обреде. Веровања су „стања мишљења“ и састоје се у представама, а обреди су, напротив, „начини одређених акција“. Међу њима постоји потпуна разлика, која одваја мисао од покрета. Иако има извесне сличности између обреда и моралних поступака, ипак, они се битно разликују једни од других. Док се обе ове групе феномена састоје у принудним начинима делања, дотле, узајамни објекти, којима су ови начини делања управљени, разликују се међу собом. Стога, обреди се могу дефинисати само „помоћу специјалне природе њиховог објекта“. Према томе, објашњење обреда је условљено објашњењем њиховог објекта. А како је природа овог објекта изражена у веровањима, то је дефиниција обреда могућа само после објашњења ових веровања.³⁰

Шта су, дакле, заједничке билне карактеристике религијских веровања?

Ова веровања, као социјална факта, су екстериорна индивидуи и намећу јој се. Али ове карактеристике су својствене свим социјалним фактима, без обзира на то да ли су они начини мишљења, осећања или делања. У овом погледу, не постоји никаква разлика између религијских веровања и колективних веровања, која нису религијска. Ова последња, уколико су у питању екстериорност и принудна сила „у свима тачкама су слична догмама у правом смислу речи“.³¹ Стога, религијска веровања треба да буду дефинисана једном особеношћу, која припада искључиво њима. Таква једна особена карактеристика, заједничка свим религијским веровањима, постоји. „Сва позната религијска веровања, проста или сложена, каже Диркем, показују исто заједничко својство: она претпостављају једну класификацију ствари, конкретних или идеалних, које људи себи представљају, у две супротне врсте, обично означене са два различита термина који се доста добро могу превести речима *профани* и *свети* (*profane et sacré*). Подела света у два домена, од којих један садржи све што је свето, а други све што је профано — то је карактеристична црта религијске мисли. Веровања, митови, догме и легенде су или представе, или системи представа који изражавају природу светих ствари: врлине и моћи које им се приписују, њихову историју, њихов узајамни однос и њихов однос са про-

²⁹ A. S. II, 1.

³⁰ Les Formes, 50.

³¹ A. S. II, 22.

фаним стварима".³² Наравно, под светим стварима ми не смео разумети само богове и духове, јер „свака ствар може бити света”.³³ Круг ових врло различитих светих предмета мења се — различит је у разним религијама. Ова чињеница објашњава зашто је могуће постојање неких религија без икаквог схватања о боговима или духовима. Чим оне допуштају постојање светих ствари, оне су религије.³⁴ А у свету не постоји религија, ма како унитаристичка она била, која не признаје многобројност светих ствари. Ни хришћанство није изузетак од овог правила.³⁵

Двострука подела целог света на *свети* и *профани*; једном створена, постаје потпуна. Али, ствари нису подељене у свете и профане благодарећи њиховим супериорним или инфериорним особинама. Таква чисто хијерархијска разлика ствари је, по Диркему критеријум „у исто време сувише општи и сувише непрецизан”.³⁶ Разлика између светих и профаних ствари „је апсолутна”.³⁷ Ове две групе ствари постоје „као два света, која немају ничега заједничког међу собом. Енергије које се развијају у једноме, нису, просто, оне исте које се сусрећу у другом, само за неколико степени јаче; оне су друге природе”.³⁸ Између њих постоји „једна врста логичке празнине”,³⁹ „прекид” (*une solution de continuité*).⁴⁰ Штавише ова два света нису само одвојени један од другог; они су такође, непријатељски и љубоморно супарнички међу собом.⁴¹ Међу њима постоји „однос антагонизма”.⁴² Они се „радикално искључују”.⁴³ Једна профана ствар не може и не сме да додирне једну свету ствар, а да не буде кажњена.⁴⁴ Света ствар је забрањена за профану. Стога је потребно да се ова два антагонистичка света држе одвојено. А да би се остварио овај циљ, морају се предузети многе предострожности. Међу њима треба да постоји једна „празнина”, која би предупредила ма какво богохулно приближавање светим стварима,⁴⁵ јер оне „не треба да се мешају ни у свестима”.⁴⁶ Да би се изолација светих ствари учинила што је могуће потпуније, један компликован систем забрана,⁴⁷ као зид, опкољава свет светих ствари и предупређује свако богохулно приближавање том свету. „Идеја светог је

³² Les Formes, 50—51.

³³ Ibid, 51.286.

³⁴ Ibid, 51.

³⁵ Ibid, 57.

³⁶ Ibid, 53; Cf. A. S. II, 19.

³⁷ Ibid, 53.

³⁸ Ibid, 58.

³⁹ Ibid, 53.

⁴⁰ Ibid, 426.

⁴¹ Ibid, 54.

⁴² Ibid, 455.

⁴³ Ibid, 56.

⁴⁴ Ibid, 182. 456.

⁴⁵ Ibid, 455.

⁴⁶ Ibid, 457.

⁴⁷ Диркем наводи и разлоге зашто употребљава израз *interdiction* уместо *tabou*. Les Formes, 428—9.

главна идеја сваке религије”.⁴⁸ „Светост је најузвишенија вредност коју су људи свагда признавали”.⁴⁹

Међутим, ова забрана не иде тако далеко да онемогућава сваку везу између ова два света, Јер, ако профано не може да дође ни у какву везу са светим, онда свето не би служило ничему.⁵⁰ Али, ако „успостављање везе” између ова два света није немогуће, оно је, ипак, један деликатан поступак; оно није могуће „а да профано не постане у извесној мери и само свето”.⁵¹ Јер, иако постоји понор између света оног што је свето, с једне стране, и света оног што је профано, с друге, ипак захваљујући својој природи, први је увек склон „да се распростре у онај исти профани свет, који он иначе искључује”.⁵² Свету светих ствари може се прићи без опасности само помоћу многих компликованих церемонија, које омогућавају једну тиху инвазију овог света у свет профаних ствари и, на тај начин, предупређују један изненадан и опасан судар ова два антагонистичка света,⁵³ судар, чије се дејство може упоредити са електричним шоком.⁵⁴

Раније смо видели да су природа светих ствари, њихови узајамни односи и њихови односи са профаним стварима изражени у религијским веровањима,⁵⁵ и да објашњење обреда зависи од објашњења предмета којима су они намењени. По Диркему, предмети различитих обреда су свете ствари.⁵⁶

Као принудни начини делања, обреди су у извесној мери слични моралним поступцима; па ипак, они се разликују од ове друге групе социјалних феномена. Морал, уколико није религијски,⁵⁷ представља један систем обавезних правила понашања, који није „везан

⁴⁸ Ibid, 266.

⁴⁹ Soc. et phil., 126.

⁵⁰ Les Formes, 55.

⁵¹ Ibid, 55—56; Ibid, 457.

⁵² Ibid, 454.

⁵³ Ibid, 427—453.

⁵⁴ Ibid, 271.

⁵⁵ Vide supra, гл. III.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Диркес пише: „Ако упоређујем појам светог са појмом моралног, не чиним то зато да извршим једно, мање-више, интересантно приближавање, већ зато што је врло тешко схватити морални живот, ако се он не приближи религијском животу. Вековима су морални и религијски живот били интимно повезани па, чак, и апсолутно помешани. Чак и данас ми смо присиљени да констатујемо да ово уско јединство постоји у највећем броју савести. Према томе, очевидно је да морални живот није могао да се лиши свих особина, које су му заједничке са религијским животом. Када су два реда чињеница била тако дубоко и тако дуго повезана; када је међу њима тако дуго постојала уска сродност, немогуће је да се они апсолутно раздруже и постану страни један другоме. За то би било потребно да се они од врха до дна, преобразе и престану да буду оно што су. Треба, дакле, да постоји морално у религијском и религијско у моралном. И, у ствари, садашњи морални живот је сасвим испуњен религиозношћу. Није истина да се ова основна религиозности не мења; извесно је да морална религиозност тежи да постане потпуно различита од теолошке религиозности. Свети карактер морала није толики да треба да га сачува од критике, како он чува религију. Али, ту постоји само разлика у степену, а и она је данас врло слаба, јер, за највећи број духова, свето у моралу не разликује се много од светог у религији. Sociol. et. phil., 69—70.

за један систем правила која предодређују мисао”,⁵⁸ док су обреди сасвим условљени и потпуно одређени једним системом колективних представа (напр. религијским веровањима, догмама, митовима, легендама итд.) које, као што смо видели, изражавају природу светих ствари и описују њихове узајамне односе и њихове односе са профаним стварима. Једном речи, религијски поступци се не могу одвојити од религијских веровања, јер су „солидарна” са њима. „Поступци преводе веровања у покрет, а веровања су често само тумачење поступака”.⁵⁹ Стога, ако не постоји разлика између религијских веровања и других колективних веровања која нису религијска, зато што су и једна и друга социјална факта, која су екстериорна индивидуи и намећу јој се, ипак, сасвим је лако направити разлику између ове две групе колективних начина мишљења. Колективна веровања „лаичког реда”, напр. — веровање у прогрес, демократију итд. — нису везана за одређене начине делања, који их изражавају, тј. она су „вера којој не одговара култ”. Супротно овоме, религијска веровања нису „прости феномени идеације. Она су увек и директно везана за одређене поступке”.⁶⁰

После ове кратке анализе религијских веровања и обреда, може се лакше одговорити на питање: које су заједничке битне карактеристике религијских феномена. Они увек представљају двоструктуру поделу ствари на свете и профане. Религијска веровања изражавају природу светих ствари, њихове узајамне односе и односе са профаним стварима. Најзад, „обреди су правила понашања, која прописују како човек треба да се опходи са светим стварима”.⁶¹ Стога Диркем даје следећу дефиницију религијских феномена: „Такозвани религијски феномени се састоје у обавезним веровањима, повезаним са одређеним поступцима, који се односе на предмете дате у овим веровањима”.⁶² Религија не би била ништа друго до „више или мање организован и систематизован скуп феномена ове врсте”.⁶³ „Религија, каже Диркем, није искључиво ни обавезна философија, ни практична дисциплина; она је, у исто време, и једно и друго”.⁶⁴

Међутим, ова дефиниција, по Диркемовом мишљењу, није потпуна, јер се она може применити и на религију и на магију. Магија, као и религија, има своја веровања, обреде, митове, догме, церемоније, жртве, лустрације (чишћења од грехова), молитве, песме и игре. Силе и бића која користи магионичар нису само исте врсте као религијска, већ су, врло често, апсолутно иста,⁶⁵ а покаткад имају и исти имена.⁶⁶ Даље, иако је магија рођена из религије,⁶⁷ ипак, није било времена „када је религија постојала без магије”.⁶⁸

⁵⁸ A. S. II, 21.

⁵⁹ 59 A. S., 21.

⁶⁰ A. S. II, 22.

⁶¹ Les Formes, 56.

⁶² A. S. II, 22.

⁶³ Ibid, 23; Cf. Les Formes, 58

⁶⁴ A. S. II, 22.

⁶⁵ Les Formes, 58.

⁶⁶ Ibid, 283.

⁶⁷ Ibid, 516.

⁶⁸ Ibid, 517.

Оштра демаркациона линија између религије и магије немогућа је. Али, ако су религија и магија сродне једна другој, оне нису исте и могу бити разликоване.⁶⁹ Најпре религија и магија су непријатељске једна према другој.⁷⁰ Затим, религијска веровања су колективна, док су магијска индивидуална. Права религијска веровања су „ствар групе и она сачињавају њено јединство. Индивиде, из којих се она састоји, осећају се међусобно повезане самим тим, што оне имају исту заједничку веру. Друштво, чији су чланови уједињени зато што на исти начин представљају свети свет и његове односе са профаним светом, и зато што изражавају ове заједничке представе и поступке, то је оно што се зове црква. У историји, ми не наилазимо на религију без цркве”.⁷¹ Религијски живот увек има за свој супстрат „одређену групу”. С друге стране, магијска веровања не групишу људе у једно „морално тело”, као црква. „Не постоји магијска црква”.⁷² У томе је битна разлика између магије и религије. Због тога, Диркем предлаже ову завршну дефиницију религије:⁷³ „Религија је један заједнички систем веровања и поступака који се односе на свете ствари, тј. ствари одвојене, забрањене; веровања и поступака који уједињују у исту моралну заједницу, која се зове црква, све оне који јој припадају”.⁷⁴

Дефинишући религију на овај начин, Диркем верује да је избегао све тешкоће и решио све проблеме, на које су наишле две претходно поменуте дефиниције религије — анимистичка и натурастичка. По њему, његова дефиниција је обухватнија и садржајнија од ове две, јер она не оставља без објашњења ниједну религију. А то је, као што смо већ видели, циљ једне добре дефиниције религије.⁷⁵ Али, ни Диркемове две дефиниције не решавају све проблеме у овом погледу. Тако, напр., ако се концепција „цркве” узме као битни елемент дефиниције религије, не искључује ли она из ове дефиниције религије појединих индивидуа? Наравно, помисао о порицању постојања индивидуалних религија далеко је од Диркема. Он је потпуно свестан факта да су индивидуалне или личне религије „врло честе у историји”, и да „нема много друштава у којима се оне не сусрећу”. Он, исто тако, зна да има научника који се питају „да ли неће доћи дан, када неће више бити другог култа, сем оног који ће сваки појединац вршити слободно у дубини своје душе”?⁷⁶

Што се тиче ових последњих „спекулација о будућности”, оне, по Диркему, не могу утицати на његову дефиницију религије, јер је она заснована само „на стеченим и оствареним” фактима, а не „на неизвесним могућностима”.⁷⁷ Остаје, дакле, да се објасне само личне религије у историји, које нису спекулације, већ чињенице.

⁶⁹ Ibid, 58.

⁷⁰ Ibid, 59—60.

⁷¹ Ibid, 60.

⁷² Ibid, 61.

⁷³ Ibid, 62.

⁷⁴ Ibid, 65.

⁷⁵ Vide supra, гл. III.

⁷⁶ Les Formes, 63.

⁷⁷ Ibid, 65.

Далеко од тога да буду специфични и аутономни религијски системи, ови индивидуални или персонални култови су, по Диркему, „прости аспекти религије заједничке целој цркви, чији су делови индивидуе”.⁷⁸ Индивидуални или персонални култ није ништа друго, до колективни култ „прилагођен персоналним потребама индивидуе.”⁷⁹ И, ако је факт да не постоји религија „која нема један индивидуални аспект”,⁸⁰ ипак овај факт се може лако објаснити, и не утиче на Диркемову дефиницију религије.⁸¹ Овим објашњењем Диркем верује, да је отклонио све тешкоће, које би онемогућиле примање његове дефиниције религије као задовољавајуће. Он верује да је дефинисао религију помоћу њених битних карактеристика, које су заједничке свим религијама, пошто су оне све само „различите врсте истог рода”.⁸² Све су религије истините, јер све изражавају исту стварност, тј. свете ствари, које располажу огромном моћи, која их чини забрањеним. Благодарети њој, оне постају предмети, на које се мора обратити нарочита пажња; а у општењу са њима потребан је нарочити став. Колективне представе о њима, као и колективни ставови према њима, тј. религијска веровања и религијски обреди омогућавају постојање цркве.

На ово месту намеће се једно питање. Ако су свете ствари реалност на којој је засновано колективно религијско искуство; ако су ове ствари свете, благодарети чињеници да располажу огромном моћи која их изолује и забрањује, онда, одакле оне добијају ову моћ? Јер, Диркем нам каже да свака ствар, макар сама по себи била најнезнатнија, може постати света,⁸³ тј, може бити снабдевена снагом која омогућава поделу ствари у две групе и, на тај начин, ствара религију која може да постоји „чим се свето разликује од профаног”.⁸⁴

У идућој глави видећемо како Диркем одговара на ово и нека друга питања, која су у вези с тим.

⁷⁸ Ibid, 63.

⁷⁹ Ibid, 257.

⁸⁰ Ibid, 223.

⁸¹ Ibid, 606—7.

⁸² Vide supra, gl. III.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Les Formes, 260; Cf. Ibid, 285. 293.

ГЛАВА IV

ПОРЕКЛО РЕЛИГИЈЕ, КАТЕГОРИЈА И ДВОЈСТВА ЉУДСКЕ ПРИРОДЕ

Као што смо видели у прошлој глави, Диркем искључује из своје дефиниције религије како мстички елемент, тако и појам о духу и божанству, зато што су они доцнијег порекла, те стога не могу бити укључени у оно што се зове минимална дефиниција религије. Није, онда, никакво чудо, што он одбацује и анимизам¹) и натурализам² као елементарне форме религијског живота.

Ни анимизам ни натурализам не објашњавају поделу ствари на свете и профане, што је за Диркема најбитнија карактеристика ре-

¹ Оснивач анимистичке теорије о религији је Е. В. Teylor (1832—1917). По њему, религија је „вера у духовна бића“ (Primitive Culture, London, Macraу, 1971). Анимизам је веровање да „иза конкретних предмета постоји живот, активност, воља, силе и страсти сличне човеку — антропоморфне... За анимисту „свака ствар је обдарена или удвојена једним принципом осећања и акције (душа, дах, моћ, мана — душа) који може, у извесним случајевима и под извесним околностима, да уђе у директне односе са појединцем и групом људи“ (Christus — Manuel d'histoire des Religions, par J. Huby, Paris, 1913, 12—13). Порекло анимизма је у погрешно схваћеним људским сновима и неким другим природним појавама.

² Представник натурализма је Max Müller (1823—1900). За њега је „религија умна способност — способност духа, која независно од чула и разума, па чак и упркос њима, оспособљава човека да схвати Бесконечно под различитим именима и измењеним изгледима. Без те способности, никаква религија, па ни најниже поштовање идола и фетиша, не би били могући...“ (Origin and Growth of Religion, London, Longmans, Green and Co. 1882, 2—23). Различити природни призори су довољни услови за буђење религиозне идеје у духовима људским. Нема природног аспекта који није у стању да пробуди у нама једно обесхрабрујуће осећање бескрајног, које нас опкољава и влада над нама (Natural Religion, 138, 195—196). Из тог осећања настају религије. Међутим, у том осећању је само клица религије. Конституисана религија постоји само онда када те природне силе престану да буду апстрактне и претворе се у личне агенте, у жива и мисаона бића, јер се само таквим бићима ствара култ. По Милеру, ту метаморфозу врши језик, утицајем који има на људску мисао. Отуда, натурализам се обраћа природним стварима као што су: ветрови, реке, звезде, небо, биљке, животиње, стене, итд. Због тога је ова религија названа натурализмом; Прве обожене ствари су биле природна тела и силе (Cf. Les Formes, 68. 104). „Материјалном свету, онаквом каквим се он представља нашим чулима, језик је дао нови свет, састављен једино од спиритуалних бића потпуно измишљених, која су се сматрала као одређујући узроци физичких феномена“ (Les Formes, 109).

лигијских феномена. За објашњење ове поделе, према овим системима, ми морамо да се обратимо или човековој природи или природи васељене. У њима треба да се тражи „клица велике супротности која одваја свето од профаног“. Али такав подухват је немогућ, јер он претпоставља „право стварање из ничега (ex nihilo)“.³ Нити човек, нити природа, сами по себи, имају свети карактер, те стога не могу да буду узроци светих ствари.⁴ „Из ничега, ништа“, каже Диркам.⁵ Поред тога, и анимизам и натурализам нису правични према религији.

— Анимистичка теорија садржи у себи једну последицу, која је најбоље побија. Ако би ова теорија била тачна, онда би требало допустити да су религијска веровања халуцинаторне представе, без икакве објективне основе. Претпоставља се, наиме, да су све оне произашле из појма душе, пошто се у духовима и боговима виде само узвишене душе. Али, сам појам душе, по Tylor-у и његовим ученицима, састављен је, у целини, од неодређених и непостојаних слика које обузимају наш дух за време сна. Јер, душа је двојник, а двојник је само човек, онакав какав се себи чини, док спава. Света бића, са овога гледишта, дакле, била би само нестварна схватања, која би човек стварао у једној врсти бунцања, које га редовно, сваког дана, хвата, а немогућно је видети каквим корисним сврхама она служе, и чему она одговарају у стварности. Ако се човек моли, ако приноси жртве и поклоне, ако се подвргава многим лишавањима која му прописује обред, то је зато, што му је једна врста конституционалне заблуде учинила да узима снове за перцепције, смрт за продужени сан, груба тела за жива и мисаона бића. Тако, не само, како су многи били склони да допусте, форма, под којом су религијске силе представљене или биле представљене духовима, не би их изражавала тачно; не само да би симболи, помоћу којих су оне биле замишљене, делимично маскирали њихову праву природу, већ штавише, иза ових слика и фигура не би постојало ништа више, сем кошмара некултивисаних умова. Најзад, религија не би била ништа друго до систематизован и преживљени сан, али без основа у реалном“.⁶

Ни натурализам, који је, делимично „заснован на извесном броју лингвистичких постулата који су били и остали спорни,⁷ не може се ослободити приговора који смо, малопре, упутили анимизму“, вели Диркем. — И он прави од религије „систем халуцинаторних слика, пошто је своди на једну огромну метафору без објективне вредности. Нема сумње, он јој одређује једну полазну тачку у стварности, тј. у сензацијама, које у нама изазивају природни феномени. Али, чаробним дејством језика, ова сензација се претвара у екстравагантне концепције. Религијска мисао долази у додир са стварношћу само зато да би је одмах прекрила густим велом, који прикрива њене праве облике; тај вео је сплет измишљених веровања, која снује митологија. Онај који верује, живи као човек који бунца, у једној средини насељеној бићима и стварима који имају само вербалну егзистенцију“.⁸

³ Les Formes, 123.

⁴ Ibid, 124.

⁵ Ibid, 321.

⁶ Ibid, 96—97.

⁷ Ibid, 111.

⁸ Ibid, 114.

„Ако религија има као главни предмет да изрази природне силе, онда је немогуће видети у њој друго до систем варљивих измишљотина, чије је преживљавање несхватљиво”.⁹

Док анимизам своди религију на резултат једне конституционалне човекове заблуде, „често монструозне”,¹⁰ дотле, за натурализам, она је само „једна огромна метафора, без објективне вредности”. У оба ова случаја „у религији треба видети производ једног буновног тумачења”.¹¹ А, по Диркемовом мишљењу, „не може се допустити да системи идеја, као што су религије, који су заузимали у историји тако важно мјесто, где су народи свих времена долазили да црпу енергију, која им је била потребна за живот, буду само сплетови илузија”. Данас се људи слажу у признању да су право, морал па и сама научна мисао рођени из религије, да су се дуго мешали са њом и да су остали прожети њеним духом. Како би једна опсена могла тако јако и на тако трајан начин да формира људске свести? Свакако, за науку о религијама треба да буде принцип, да религија не изражава ништа што није у природи, јер постоји само наука о природним феноменима. Питање је само: којој природној области припадају ове реалности, и шта је могло одредити људе да их представе у особитом облику, који је својствен религијској мисли. Али, да би се ово питање могло да постави, треба почети са допуштењем да су тако представљене ствари, истинске ствари. Када су филозофи XVIII века претварали религију у пространу заблуду, измишљену од свештеника, они су, бар, могли да објасне њено трајање интересом, који је свештеничка каста имала од варања гомиле. Али, ако су сами народи били творци ових система погрешних идеја и у исто време били варани од њих, како је ова изванредна превара могла да се овековечи у току целе историје”?¹²

Према горе поменутим системима, дакле, религија се претвара у „празну опсену” и, као таква, не може да буде основа свих других социјалних феномена. А, по Диркему, постојање науке о религији било би немогуће, ако се иза религијских феномена не би могло да нађе ништа друго сем „кошмара некултивисаних умова”. Таква наука је, као и друге позитивне науке, потпуно условљена једном „датом стварношћу и заснована на принципу да религија не изражава ништа што није у природи”.¹³ Као што смо већ раније видели, религија је, по Диркему, заснована на стварном искуству¹⁴ и представља клицу из које је никао целокупни социјални живот.¹⁵ Стога су религијске силе иза религијских феномена природне и стварне. У извесном смислу, оне су и материјалне.¹⁶

Али, ако је дужност религијских феномена, као што смо већ видели, само да опишу природу светих ствари и да пропишу наш став према њима, онда се намеће питање: какве су то силе иза ових фе-

⁹ Ibid, 115.

¹⁰ Ibid, 322.

¹¹ Ibid, 124.

¹² Ibid, 98—99.

¹³ Ibid, 98.

¹⁴ Vide supra, Увод.

¹⁵ Ibid

¹⁶ Les Formes, 270—271.

номена, које и најнезнатније ствари чине забрањеним? По Диркему, то су религијске силе. Једна ствар, једна животиња, једна биљка или једно људско биће су свети или профани према томе да ли се претпоставља, да у њима постоји или не постоје ове религијске силе. Оно што даје светост овим стварима или бићима, нису њихове природе, већ религијска сила, која им је „додата” или „наметнута”.¹⁷ Све карактеристике светих ствари су дакле, само просте манифестације ових сила објективно реализованих у њима.¹⁸ Али сем физичког аспекта, религијске силе имају и морални карактер.¹⁹ Неке од њих су „добротворне”,²⁰ док су друге, напротив „рђаве и нечисте”. Супротност међу њима иде „до најрадикалнијег антагонизма”.²¹ Оне су екстериорне стварима „у којима се налазе”, или „оне су им додате”.²² „Тако, целокупни религијски живот гравитира око два супротна пола, између којих постоји иста разлика, која постоји између: чистог и нечистог; светог и богохулног; божанског и ђаволског”.²³

Одакле долазе ове силе? Као што знамо, Диркем не налази њихов извор нити у човеку, нити у свету. Он мисли да ни анимизам, ни натурализам не могу да објасне порекло ових сила. Они у религији виде само систем спекулација, који изражава систем ствари.²⁴ Али, када би основ религије био такав, онда би њено постојање било потпуно зависно од чињенице, да ли су ове спекулације адекватне стварима које представљају, или не. Тако, ако би, једном, анимистичка теорија била од свих примљена као истинско објашњење порекла религије, даље постојање ове не би могло бити могуће.²⁵ Исто се може рећи и о натурализму: Ако би се једном доказало да се спекулације о различитим космичким феноменима само илзузије примитивног ума, тог момента религија би морала престати да постоји. Али, као што то сви знамо, није такав случај, јер се религија „храни из другог извора”.²⁶ Верујући људи осећају да права функција религије није да обогати наше познање, да нашим научним представама даде представе једног другог порекла и карактера, већ да нас натера на акцију, да нам помогне да живимо. „Верујући човек који је општио са својим богом није само човек који види нове истине, које неверник не зна; то је човек који може више. Он осећа у себи више снаге, било да поднесе тешкоће живота, било да их победи. Он је као издигнут изнад људских беда, јер је уздигнут изнад свог човечјег стања. Он верује да је спасен зла, ма како он схватао зло. Први члан сваке вере је веровање у спасење путем вере.”²⁷ „Пре свега религијски живот представља употребу сила *suī generis*, које уздижу особу изнад саме себе, које је преносе у средину другачију од оне у којој протиче њен

¹⁷ Ibid, 294. 328.

¹⁸ Ibid, 327.

¹⁹ Ibid, 271. 319.

²⁰ Ibid, 584.

²¹ Ibid, 585.

²² Ibid, 461.

²³ *Les Formes*, 586.

²⁴ Ibid, 595—596. *Bulletin de la Societe française de Philosophie*, 1913, No 3, 63.

²⁵ Ibid, 99.

²⁶ Ibid, 115. 117—118.

²⁷ Ibid, 595.

профани живот, и које је нагоне да живи сасвим различитим животом, вишим и интензивнијим. Верујући човек није само човек који види и зна ствари које неверник не зна: то је човек *који може више*. Верујући људи могу нетачно представљати моћ коју себи приписују, и смисао у коме се она врши. Али, та сила, *сама по себи*, није илузорна. Она је та која је допустила човечанству да живи”.²⁸ Ова сила је за Диркема „динамогенична врлина религије сваке врсте” и представља „битну карактеристику религије”.²⁹ „Прилив (afflux) живота”, који верујући човек осећа у себи није привидан, већ стваран.³⁰ Међутим, он не долази из индивидуалног извора. Такво објашњење је противречно целокупној Диркемовој социолошкој мисли, зато што оно не може да објасни како један такав „прилив”, који има за свој супстрат индивидуалну силу, може „да се врати своме извору и силом овлада њиме”.³¹ Где је, онда, извор ове силе?

Доследан основним претпоставкама своје социолошке мисли, Диркем извор религијске силе открива у друштву, како га он схвата. Ми смо већ видели какву огромну власт има друштво над појединцима, из којих се састоји.³² Пошто је друштво супер-индивидуална јединка *suī generis*, оно има свој посебан начин мишљења, осећања и делања. Као такво, друштво тежи својим сопственим циљевима. Али, те циљеве оно може остварити само помоћу његових саставних делова, тј. индивидуалних бића, јер оно без њих не може да постоји. Стога, да би испунило своје планове, оно тешко притиска индивидуалне воље, своди њихове слободне манифестације на минимум и, ради остварења својих циљева, оно императивно захтева пуну сарадњу својих чланова. Тако, напр. „јавно мњење од свог постанка, има морални ауторитет, помоћу кога се намеће појединцима. Оно се одушире напорима који се чине ради вршења насиља над њим; оно реагира против дисидената онако исто, као што спољашњи свет болно реагира против оних који покушавају да се буне против њега; оно негодује против оних, који о моралним стварима суде према принципима различитим од оних које је оно прописало; оно исмејава оне који се инспиришу естетиком другачијом од његове... Тако се може објаснити и једна врста нужде, којој се потчињавамо и које смо свесни када изричемо судове вредности. Ми сасвим добро осећамо да нисмо господари наших процена — да смо везани и приморани. То је јавна свест која нас веже”.³³ Друштво „захтева да, заборавивши наше интересе, постанемо његове слуге, и приморава нас на сваку врсту мука, лишавања и жртава, без којих би друштвени живот био немогућ”.³⁴

Али, када се покоравимо друштву, ми не попуштамо само материјалној принуди, већ уступамо пред моралном силом, којом је друштво овећано. Јер друштво нас не само превазилази, него је и у нама, пошто оно може да живи само у нама и помоћу нас. Или,

²⁸ Bull. soc. Phil. 1913, 63.

²⁹ Ibid, 66.

³⁰ Ibid, 67.

³¹ Vide supra, gl. II.

³² Ibid.

³³ Soc. et Phil., 123.

³⁴ Les Formes, 295—296.

боље, оно је у извесном смислу исто што смо и ми, пошто је човек само онолико човек, колико је цивилизован. Оно што нас чини уистини људским бићем, то је оно што успемо да усвојимо од оног сплета идеја, осећања, веровања и правила понашања, што се зове цивилизација”.³⁵ Поседник једне огромне интелектуалне и моралне силе, оно постаје за нас предмет „истинског поштовања”, а ми кажемо да један предмет изазива поштовање — бар нам Диркем тако објашњава ово — „када је представа која га изражава у свестима дата тако снажно да, аутоматски подстиче или забрањује поступке, *без икаквог обзира на корисне или штетне последице њихове*”. Када испуњавамо наредбе извесне личности због моралног ауторитета који она има за нас, ми то чинимо не зато што нам оне изгледају мудре, већ зато што је нашој мисли о тој личности „иманентна извесна психичка енергија која нас приморава да потчинимо своју вољу и упутимо је одређеним путем”.³⁶ Наше поштовање за такву личност је узбуђење, које искусимо када, „осетимо како се у нама рађа овај унутарњи и потпуно духовни притисак”.³⁷ Оно што у овом тренутку одређује нашу акцију није ни корисност, ни удобност, него „начин на који представљамо онога, који нам је препоручује, или прописује”. Тако, наредба ове врсте, по Диркему „не допушта никакво колебање, и добија своју ефикасност од интензитета душевног стања у коме је дата”. А, управо, тај интензитет душевног стања сачињава оно што се зове „морални уплив”.³⁸

Оно што је речено о моралном упливу једне особе на другу може се поновити и о огромном моралном упливу који друштво врши на своје чланове. Ако се покоравамо правилима понашања и мишљења која ми не само нисмо створили и желели, него која су у директној опреци са нашим склоностима и нагонима,³⁹ ми то чинимо зато, што не можемо да се ослободимо моралне моћи нашег друштва, које нас толико притиска. Овај морални притисак друштва је неупоредиво надмоћнији од сваког индивидуалног моралног престижа, јер је чак и морално најауторитативнија личност незнатна, када се упореди са друштвом као моралним бићем *sui generis*. Као манифестације живота једног таквог бића, социјални начини мишљења, осећања и делања могу бити само предмети поштовања. Иза њих је друштвена ментална енергија, која их снабдева моралним карактером.⁴⁰

Но, по Диркему, постоји још један аспект друштва, који баца више светлости на његов карактер. У овој новој светлости, друштво се појављује као „добро и благонаклоно”. Оно не само влада над нама, него нас и помаже.⁴¹ На друштву је не само да од нас тражи различите жртве, него, такође, и да врши на нас један „поткрепљујући” утицај.

Иако је резултат нарочите асоцијације индивидуалних свести, што чини његову егзистенцију екстериорном сваком од његових са-

³⁵ Soc. et phil., 79.

³⁶ Les Formes, 296. 453.

³⁷ Ibid, 296.

³⁸ Ibid, 297.

³⁹ Ibid, 296.

⁴⁰ Ibid, 297—8.

⁴¹ Ibid, 303.

ставних и удружених делова, друштво може постојати само „у индивидуалним свестима и помоћу њих”.⁴² Стога, друштво продире у нас и организује се у нама, Чинећи то, оно постаје саставни део нашег бића, „узвиже” га и „увећава”. Ова „окрепљавајућа” и „оживљавајућа” акција друштва може, у изузетним околностима, да буде нарочито јасна.⁴³ Славна ноћ 4. августа француске револуције; митинзи различитих политичких и професионалних тела; човек који говори гомили и осећа у себи „ненормално преобиље сила које га превазилазе”,⁴⁴ као и многи други примери, јасно пак показују, по Диркему, да када је у друштву „човек постаје други. Страсти које га покрећу тако су интензивне да се могу задовољити само жестоким, неумереним поступцима — поступцима надљудског хероизма или крволочног варварства”. И најбезазленији и најосредњији грађанин може тада да постане било херој, било целат”.⁴⁵ Када су индивидуе сакупљене, каже Диркем, из њиховог приближавања се ослобађа једна врста електрицитета, који их брзо доведе до једног изванредног степена егзалтације. Свако изражено осећање одјекне, без отпора, у свим свестима, широко отвореним за спољашње импресије; свака од њих одјекује у другима, и обрнуто. Тако, сваки почетни импулс се повећава у оној мери, у којој се одбија, као што лавина расте уколико иде даље”.⁴⁶ У средини таквог скупа, индивидуе воде живот потпуно различит од нормалног. Када су заједно, оне осећају у себи „прилив енергије”, који их приволева и оспособљава да чине ствари које оне, иначе, нити би могле, нити би хтеле да чине. Једном речи, оне су, такорећи, издигнуте изнад себе овом енергијом, која им се од негде натура и прожима њихово биће. Али, чим се скуп растури, изванредна енергија прође. Оваква егзалтација друштва „не може да траје; она је и сувише исцрпљујућа”.⁴⁷ Кад се врате на свој обични ниво, индивидуе се осећају као да су пале са висине. „Способност друштва да се уздигне као бог и да ствара богове, никада није била видљивија, него за време првих година француске револуције. Тада, под утицајем општег одушевљења, ствари чисто лаичке природе јавно мњење је претворило у свете: Отаџбина, Слобода, Разум. Појавила се тежња да се створи једна религија која је имала своју догму, своје симболе, своје олтаре и своје празнике”.⁴⁸

Међутим, једно заједничко искуство такве снаге не може проћи не оставивши никакав траг на индивидуалним мишљењима. Сећање на огромну силу која је узбудила њихову нервну узрујаност до једне врсте делиријума,⁴⁹ не може тако лако да буде избрисано из њиховог памћења. Индивидуе потпуно схватају разлику која оштро дели њихов живот у заједници од њиховог свакидашњег, обичног, изолованог живота. Али, оне не знају одакле ова разлика долази. Када оне мисле о томе и покушају да то себи објасне, оне долазе до за-

⁴² Ibid, 299.

⁴³ Ibid, 299. 317.

⁴⁴ Ibid, 300.

⁴⁵ Ibid, 301.

⁴⁶ Ibid, 308.

⁴⁷ Soc. et Phil., 134.

⁴⁸ Les Formes, 300—301.

⁴⁹ Ibid, 302. 324.

кључка да, уствари, постоје два света, између којих је понор. Један од њих је, такорећи, прожет и засићен изузетно интензивним силама, које проузрокују потпуну промену у индивидуи која потпадне под њихов утицај, а други је свет онај, у коме индивидуа „чамотно проводи свој свакидашњи живот”. Између њих не постоји тачка додира.⁵⁰ Индивидуа се не може приближити првome од ова два потпуно хетерогена света, а да не буде обузета његовим изванредним силама „које је галванизирају до лудила (*frénésie*)”.⁵¹ Ми живимо у средини која нам изгледа „насељена силама које су у исто време заповедничке и услужне, узвишене и добротине, са којима смо у вези”.⁵²

Али, пошто притисак ових сила осећамо споља, ми не можемо о њима мислити, ако оне нису објективно представљене. Зато их ми локализујемо у различитим предметима око нас. Самом претпоставком да су ове силе у њима, ови предмети, ма како прости и незнатни били, постају за нас обдарени силом, која их чини забрањеним тј. светим.⁵³ Тако, социјалне силе, створене у групи помоћу својеврсне асоцијације индивидуалних свести, за које се претпоставља — споредна је ствар с правом или не — да су, такорећи, оваплоћене у неким предметима, омогућавају поделу васионе у два антагонистичка света: свет светих и свет профаних ствари — омогућавају постанак религије.

У прошлој глави нашег есеја, видели смо какви су односи између ова два света која свака религија претпоставља. Они морају бити такви, јер силе које делају иза њих су потпуно различите. Свете ствари су предмет колективног искуства, док профане ствари имају иза себе само лично искуство. Прве су снабдевене колективним ауторитетом, док другима такав ауторитет потпуно недостаје. Између две силе, које су иза светих и профаних ствари, постоји иста разлика која постоји између друштва и индивидуе. Нама су већ познати атрибути тих сила. Оне су у исто време: физичке и моралне, добре и рђаве, заповедничке и заштитне, узвишене и добротине, јер друштво има све ове особине,⁵⁴ а ове силе нису ништа друго до манифестације његовог живота. Индивидуа им се мора покорити и поштовати их, јер она мора да се покори друштву и да га поштује,⁵⁵ јер не може да живи без њега.

Сада је могуће — јасно видети да су за Диркема религијске силе стварне и природне, јер су рођене у социјалној средини, која је реалност *sui generis*. И, Диркем верује да је на овај начин успоставио каузалне односе између религијских сила и њиховог извора.⁵⁶ По његовом мишљењу, религија је рођена у „узбуђеним социјалним срединама, па чак из тог узбуђења”.⁵⁷ Наравно, Диркем не каже да свако дружење или заједништво индивидуалних свести рађа религију. Потребно је да ово заједништво има „известан степен јединства, интензитета, и да силе које оно ослобађа буду доста интензивне да би извукле

⁵⁰ Cf. Ibid, 301.

⁵¹ Ibid, 313.

⁵² Ibid, 303. Cf. 325.

⁵³ Les Formes, 303—304.

⁵⁴ Vide supra, gl. II.

⁵⁵ Cf. Cf. Educ. et Sociol., 55.

⁵⁶ Vide supra, gl. I.

⁵⁷ Les formes, 313.

индивидуу ван ње саме, и уздигле је у један виши живот. Исто тако, треба да се тако подстакнута осећања учврсте на једном предмету или конкретним предметима који их симболизују”.⁵⁸

Оно што чини човека другачијим од животиње, то је чињеница да је он цивилизован, а цивилизација нити је дело човека, нити зависи од њега. — Језик који говори, инструменти које употребљава у свом свакодневном животу, закони који регулишу његове односе са другим људима, ризница знања и многе друге благодети цивилизације постојали су пре њега и, сигурно, надживеће његову смрт и смрт многих других индивидуа.⁵⁹ Он је потпуно свестан да му сви ови резултати колективних напора долазе споља, тј. од друштва. Зато он треба да му буде захвалан. Али, изнад свега, индивидуа дугује специјалну захвалност друштву за прилив живота и енергије, који га оспособљава да живи. Наравно индивидуа није увек свесна одакле долази ова специјална сила. Али, од врло мале важности је да ли су индивидуалне представе о овоме тачне или не. Факат остаје, да је ова сила стварна, а не привидна.⁶⁰ Сасвим је безначајна ствар да ли се претпоставља да она долази од тотема, духа или бога. Када верујући човек слави бога, духа или тотем као изворе ове моћи, он, наравно, греши утолико, уколико верује да постоје таква бића, као што су бог и дух, и да једна биљка или једна животиња могу да буду поседници једне тако огромне силе. Али, ако он погрешно суди о формама у којима је ова сила објективно изражена, он је сасвим у праву када верује да постоји једна сила, која га издиже изнад његове личности.⁶¹ Ова сила је, као што смо видели, колективна или социјална. Тотими, духови, богови, демони и сви други митови су само фигуративни изрази друштва.⁶² „Главни предмет религије није да да човеку представу о физичком свемиру, јер када би то био њен битни задатак, не би се могло да схвати како би се она могла одржати. Јер, у овом погледу, она није друго до сплет заблуда. Али, она је, пре свега, систем појмова, помоћу којих индивидуе представљају друштво, чији су оне чланови, и односе, мрачне али интимне, које оне одржавају са њим. Таква је њена првобитна улога. Иако је метафорична и симболична, ипак, ова представа није неверна. Напротив, она изражава све оно што је битно у односима које треба изразити. Јер, вечна је истина да ван нас постоји нешто веће од нас, са чим смо ми у вези”.⁶³ Наравно, када би индивидуа била способна да одмах види како ова сила произилази из друштва, систем и њених митолошких тумачења никада не би постојали, Али, социјална акција, по Диркему, „иде јако заобилазним и јако марчним путевима” и обичан посматрач није у стању да открије одакле она долази. „Он осећа добро да се на њега утиче, али не и ко на њега утиче”.⁶⁴

Као што смо видели, религија је, по Диркему, заснована на искуству — осећању једне огромне силе. Индивидуе када су здружене, осе-

⁵⁸ Bull. Soc. Phil. 1913, 84. Cf. Les Formes, 603.

⁵⁹ Les Formes, 303. 597. Cf. supra, гл. I.

⁶⁰ Vide supra, гл. IV.

⁶¹ Les Formes, 322.

⁶² Ibid, 284. 323.

⁶³ Ibid, 322—323.

⁶⁴ Ibid, 299; Cf. Ibid, 315.

ћају како та сила дела у њима. Као манифестација живота једног бића *sui generis*, чију стварност не можемо порећи, ова сила може бити само стварна. Стога, религија има за своју основу не заблуду и лаж, већ једну стварност по превасходству. Према томе, имајући за заједничку основу силе ове врсте, све религије су истините „на свој начин”.⁶⁵ Али, иако изражавају исту врсту искуства, ипак постоји разлика у интензитету искустава, на којима су оне засноване. Интензитет овог искуства је условљен интензитетом социјалне силе, који је, пак, потпуно зависан од социјалне запремине и густоће групе. Стога, по Диркему, религије се међу собом разликују према томе да ли припадају једном или другом социјалном типу.⁶⁶ Но, иако нису истог интензитета, силе које су иза сваке религије, исте су врсте: оне су анонимне и безличне, и произилазе из различитих социјалних средина.⁶⁷ Али, као што смо већ видели, ове колективне силе или осећања не могу бити свесни себе, ако се објективно не остваре у спољњем свету. Њиховим објективним остварењем свет је био подељен у два дела потпуно различита један од другог. Део са светим стварима био је забрањен за свет профаних ствари. Пошто су једном осетиле моћ светих ствари, индивидуе покушавају да то себи објасне. Колективне представе о овој сили, једном настале, почеле су да се комбинују на најфантастичнији начин, слободно и независно од њиховог правог узрока. У овом погледу, као што смо видели у II глави нашег есеја, оне уживају извесну аутономију. Резултат овога је обилно рашћење религијских митова и обреда, који су настали једновременно, да би објаснили природу светих ствари и регулисали наше односе са њима. Јер, као што смо видели у III глави, религијска веровања и религијски обреди увек иду заједно, и то је оно што религијске феномене чини различитим од морала и наука. Док су морали и науке или обавезни начини делања или обавезни начини мишљења, дотле су религијски феномени обавезни начини и мишљења и делања.

На овом месту треба да поновимо оно што смо већ раније нагостили:⁶⁸ из религије су рођени и сви други социјални феномени, који омогућавају јединство и континуитет колективног живота.⁶⁹ Диркемово схватање у овом погледу сада треба да нам је јасније. Морали, закони, категорије на којима је заснована наука итд., као екстериорни и принудни феномени за индивидуални разум, могу бити само колективног порекла.

Друштво не може да живи ако не наметне индивидуама од којих се састоји нарочити начин мишљења и делања.⁷⁰ Тиме је условљена социјална солидарност. То није могла да обезбеди наука, јер она, која је данас једини делимично⁷¹ обавезни начин мишљења, скорашњег је

⁶⁵ V. Supra — Увод.

⁶⁶ V. supra, гл. II.

⁶⁷ Les Formes, 269.

⁶⁸ V. supra, гл. I.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid, гл. IV.

⁷¹ По Диркему, „научне представе нису „изразито обавезне”. Разборито је у њих веровати, али човек није зато ни морално ни правно обавезан” (A. S. II, 20).

датума.⁷² Чак и данас, неке сфере људског живота су забрањене за њену анализу.⁷³ Њена функција је да изражава, а не да ствара живот.⁷⁴ Она је увек „на одстојању” од акције. Фрагментарна и непотпуна, наука полако напредује и никада није довршена. Међутим, живот не може да чека, због чега теорије, које су „одређене да нас терају да живимо и радимо приморане су да иду испред науке и да је пре-ремено комплетирају”.⁷⁵ С друге стране, познато је, каже нам Диркем, да се „до једног релативно поодмаклог момента еволуције, морални и правни прописи нису разликовали од обредних прописа”.⁷⁶ Зато је очевидно да су они рођени из религије. Пре но што су природа, човек и друштво постали предмет различитих наука, већ је постојало једно религијско објашњење њихово.⁷⁷ Први човекови системи представа о свету и самом себи били су религијског порекла. Свака религија је у исто време и космологија и теорија о божанском.⁷⁸ Према томе, ако су философија и наука рођени из религије, то је зато што је пре њихове појаве религија заузимала њихово место.

* *

Но, религија није само обогатила људски дух неким новим идејама, она је такође допринела формирању тога духа. Она „има једну страну где превазилази круг чисто религијских идеја и тако, проучавање религијских феномена даје могућности за обнављање проблема који су досада расправљани само међу философима... У корену наших расуђивања постоји извешан број битних појмова, који доминирају нашим целокупним интелектуалним животом: то су појмови, које философи, још од Аристотела, зову категоријама разума: појмови времена, простора, рода, броја, узрока, супстанце, личности, итд. Оне одговарају најопштијим својствима ствари. Оне су као чврсти рамови, који затварају мисао. Изгледа, да их се она не може ослободити, а да се не разори, јер не изгледа да ми можемо мислити о предметима, који нису у времену или простору, који нису избројиви итд. Једни појмови су контингентни и покретни; ми схватамо да они могу недостајати човеку, друштву, епохи, али они други (категорије) нам изгледају готово нераздвојни од нормалног функционисања духа. Они су као костур интелигенције. А, када методски анализирамо примитивна религијска веровања, природно, налазимо на нашем путу главне од ових категорија. Оне су рођене у религији и из религије; оне су производ религијске мисли”.⁷⁹

Објашњавајући овај процес збивања, Диркем каже да, уколико се најдаље можемо вратити у историјску прошлост, ми не налазимо ни на један тренутак, када је индивидуа била слободна од социјалног

⁷² V. supra, гл. III.

⁷³ Les Formes, 614.

⁷⁴ Ibid, 614.

⁷⁵ Ibid, 615.

⁷⁶ Ibid, 598.

⁷⁷ Ibid, 612-613. V. supra, гл. I.

⁷⁸ Educ. at Soc., 46. Les Formes, 12. 611—13.

⁷⁹ Les Formes, 12—13.

притиска. На основу нашег историјског знања, ми можемо потврдити мишљење, да је једна врста друштва увек постојала пре индивидуе. Индивидуа никада није била слободна, било да изабере друштво у коме ће живети, било да се ослободи његове стеге.⁸⁰ И, уколико даље залазимо у историјску прошлост, утолико социјални притисак на индивидуу постаје све јачи и јачи. Било је времена, када је друштво индивидуалну слободу сводило на минимум: индивидуални начин мишљења, и индивидуални начин делања потпуно су зависили од њега. У групи влада „интелектуална и морална једнообразност... Све је заједничко свима”.⁸¹ Друштво је регулисавало у детаље индивидуални живот. Индивидуалне свести су биле готово једнообразне. Друштво није трпело неслагање од стране индивидуе. У то време власт религије била је потпуна. Религија је садржала „у стању нејасне мешавине, сем религијских веровања у правом смислу, и морал, и право, и принципе политичке организације, па чак и науку, или бар оно што је замењује”.⁸²

Солидарност заснована на пуној власти религије, када су индивидуе готово потпуно потчињене једнообразности веровања и делања, за Диркема је „механичка солидарност” или „солидарност по сличности”.⁸³ Таква солидарност постоји у Аустралији — међу урођеницима. Социјална организација ових урођеника је најпримитивнија. Стога је њихова религија тј. тотемизам, као што смо видели, за Диркема, најелементарнија форма религијског живота.⁸⁴ Он садржи у себи најбитније црте сваке религије.⁸⁵ У њему, лакше него у ма којој другој религији, ми можемо наћи доказе за тачност горњих поставки о пореклу религијске силе и категорија.

Ма како несавршена, тотемистичка религијска мисао ипак садржи извесне категорије, јер двострука подела ствари, којом је условљено постојање једне религије, немогућа је без категорија, или, бар, без неких од њих. Као што знамо, религијски феномени се састоје из веровања и обреда. А религијско веровање, чија је дужност да објасни природу и односе светих ствари, јесте начин колективног мишљења. Једна мисао, пак, ма како проста била, не може се ослободити категорија, а да се у исто време не уништи. Јер, како можемо имати икакву идеју о предметима, који нису ни у времену, ни у простору, који се не могу бројати, итд.⁸⁶ Зато и тотемизам, као најелементарнија форма религије за Диркема, садржи категорије.

Одакле долазе категорије? Диркем одбацује и апприористичко и емпиристичко објашњење постанка категорија. Док апприоризам не

⁸⁰ Regles, 128—129.

⁸¹ Les Formes, 7.

⁸² Div. Tr. 144—145.

⁸³ Ibid, 73. Cf. A. S. II, 22.

⁸⁴ Диркем вели да религија, као и свака људска установа, „нигде не почиње”. Најпримитивнија религија је она која се налази у најпростијем нама познатом друштву. Питање: који је апсолутни почетак религије, нема никакве везе са науком. Исто тако, најпримитивнија религија је она која се може објаснити „без интервенција ма каквог елемента позајмљеног од једне претходне религије”. — Les Formes, 1. 10—11. Cf. supra, гл. II

⁸⁵ V. supra, Увод.

⁸⁶ Les Formes, 13 .

може да се подвргне научној контроли,⁸⁷ дотле емпиризам „води ирационализму”,⁸⁸ Јер „ако је разум само форма индивидуалног искуства, онда он више не постоји. С друге стране, ако му се признају силе које он себи приписује, не полажући о томе рачуна, онда изгледа да се он ставља ван природе и науке”.⁸⁹ „Свести разум на искуство, значи учинити да он ишчезне”.⁹⁰ По Диркему, творац категорија је друштво. Религијска сила је узрок двоструке поделе ствари. На тај начин, створен је појам о броју, који претпоставља идеју јединства. Даље, ми не можемо мислити о светим или профаним стварима, ако оне нису у времену и простору. Друштво је задовољило и ове потребе. Социјална организација је узета као образац за класификацију ствари, и та класификација је омогућила стварање категорије о простору.⁹¹ Исто тако, време се не може замислити, ако није обележено неопходним знацима за распознавање, који омогућавају класификацију догађаја и ствари у времену. По Диркаму, и ови знаци су позајмљени од социјалног живота. Подела на дане, седмице, месеце, године, итд. одговара утврђеном времену обављања обреда, празника и јавних церемонија, када се индивидуе скупљају и, на тај начин, обнављају снаге које их оспособљавају да живе.

Диркем верује да се пуна потврда ове његове хипотезе може наћи у тотемистичкој организацији.⁹² Тотемистички принципи, вакан, оренда, мана су, у суштини, само различита имена за анонимну и имперсоналну силу која је у основи сваке религије.⁹³ Ова сила је једина сила снажнија од индивидуа, коју оне могу да осете и помоћу које могу да објасне различите ствари и феномене у свету. У овом погледу, између ове религијске силе и сила које наука употребљава за објашњење природних феномена нема разлике. Према томе, и идеја о сили је рођена из религије.⁹⁴ Диркемова мисао да религијске силе нису само моралне, већ да имају и физички аспект, може сада да буде јаснија.⁹⁵

Наравно, наука је објаснила да такво религијско објашњење света не одговара стварности. Религија је до те мере преобразила стварност, да се она јавља „под једним видом који није њен”.⁹⁶ Она је додала стварном свету један свет идеалне суперструктуре, под којим је стварни свет, такорећи, ишчезао.⁹⁷ Логика садржана у религијским веровањима „нас збуњује”.⁹⁸ Религија саставља оно што наука оштро

⁸⁷ Ibid, 21.

⁸⁸ Ibid, 20.

⁸⁹ Ibid, 21.

⁹⁰ Ibid, 19.

⁹¹ Ibid, 15—17.

⁹² Cf. supra, Увод.

⁹³ V. supra, gl. IV.

⁹⁴ Les Formes, 290.

⁹⁵ V. supra, гл. IV. Cf. Les Formes, 318—320.

⁹⁶ Les Formes, 337—8.

⁹⁷ Ibid, 327.

⁹⁸ Ibid, 339.

дели.⁹⁹ Али, по Диркаму, ми не смео потцењивати ову логику, јер је једино она омогућила прво објашњење света. Свет онакав какав се чини нашим чулима „непокоран” је сваком објашњењу јер, по Диркему, „објаснити, то је повезати једне ствари са другима, то је утврдити међу њима односе, који нам их представљају као функцију једних другима, као симпатично трепереће према једном унутрашњем закону, заснованом на њиховој природи”.¹⁰⁰ Но, сензација не може да успостави ове односе и унутрашњу везу између ствари. Услуга коју је религија учинила „мисли”, састоји се у чињеници, да је она изградила прву представу о „односима сродства међу стварима”.¹⁰¹ Религија је, према Диркемовом мишљењу, прва научила људски дух да господари над чулним појавама, и да повезује оно што чула деле. На тај начин, она је прокрчила пут како науци, тако и философији, чије је постојање било омогућено оног момента, када је човек осетио да постоји унутарња веза између различитих ствари. Али, ако је религија била та која је прва створила ово осећање у човеку, онда је то учинила зато што је она социјална ствар. „Да би се чулне импресије подвргле закону и да би им се наметнуо један нови начин представљања стварности”, каже Диркем, „потребно је да се конституише једна мисао нове врсте — колективна мисао”. Као резултат супер-надражаја интелектуалних сила, колективна мисао је једина у стању да створи један свет идеала „кроз који свет осетљивих стварности изгледа преображен”. Далеко је, дакле, од истине тврдња, да нема никакве везе између религијског и нашег менталитета, и да између религијске и научне мисли зјапи повор. Јер, ако су научна објашњења света објективнија од религијских, ипак и једна и друга су исте врсте. „Научна мисао је само једна савршенија форма религијске мисли”.¹⁰² Отуда, по Диркему, наша је логика рођена из религијске логике.¹⁰³ За њега, сукоб између науке и религије постоји само „на једној ограниченој тачки”. Оно што наука оспорава религији није право да она постоји, већ право да догматизира о природи ствари. Спекулативна функција треба да припадне потпуно науци.¹⁰⁴ Како спекулација није најбитнија црта религије, то њена егзистенција није ни условљена том спекулацијом.¹⁰⁵ Оно што чини религију вечитом, то је њена „динамогеничка врлина”.¹⁰⁶ „Под притиском нужде и уздицањем индивидуа изнад самих себе да би омогућила човеков живот”, религија треба да претходи науци. Но, та сила не може бити створена, ако индивидуе нису заједно. А како је функција обреда да скупљају људе, то, по Диркему, вечити елемент у религији је култ, вера. Али „људи не могу да про-

⁹⁹ Ibid, 337. Prof. Lévy-Bruhl у свом делу *Les Functions mentales dans les sociétés inférieures* повлачи једну оштру демаркациону линију између онога што назива „прелогичким менталитетом”, где влада „закон партиципације и менталитета цивилизованог човека, који је под утицајем „закона контрадикције”. За Дирема, пак, таква линија не постоји (*Les Formes*, 336.341; 206.208; 627—7).

¹⁰⁰ *Les Formes*, 339.

¹⁰¹ Ibid, 340.

¹⁰² Ibid, 613.

¹⁰³ Ibid, 340.342.464.

¹⁰⁴ Ibid, 614.

¹⁰⁵ V. supra, гл.IV.

¹⁰⁶ Ibid.,

слављају свечане обреде ако не виде разлог њиховог постојања, нити могу примити веру коју никако не разумеју. Да би је раширили или, просто, да би је схватили, они треба да је оправдају, тј. да о њој имају теорију. Једна теорија ове врсте, без сумње, обавезна је да се ослања на различите науке, од оног тренутка од када оне постоје: најпре на социјалне науке, пошто религијска вера има своје порекло у друштву; на психологију, пошто је друштво синтеза људских свести; најзад, на природне науке, пошто су човек и друштво функција света и од њега се само вештачки могу издвојити. Ма како важне биле позајмице узете из образовних наука, оне не би могле да буду довољне, јер вера је, пре свега, одушевљење за делањем, а наука, ма колико се напрезала, остаје увек на одстојању од акције. Наука је фрагментарна, непотпуна; она само споро напредује и никада није довршена, а живот не може да чека. Теорије које су одређене да омогућавају живљење и делање приморане су, дакле, да иду испред науке и да је пре времена попуњују. Оне су могућне само онда ако захтеви праксе и потребе живота — онакви каквим их ми осећамо, иако их јасно не схватамо — гоне мисао напред, преко онога што нам наука допушта да тврдимо. Тако, чак ни најрационалније и најлаицизираније религије не могу и никад неће моћи да се лише једне посебне врсте спекулације (размишљања), које, иако има исте предмете као и сама наука, ипак не може да буде у правом смислу научно, тј. тамне интуиције сензација често заузимају место логичних разлога. Једном својом страном ово размишљање личи, дакле, на оно које сусрећемо у религијама прошлости, а, другом страном, оно се разликује од њега. Дајући себи право да превазиђе науку, ово размишљање треба најпре да призна науку и да се њој инспирише. Чим је ауторитет науке утврђен, треба о томе водити рачуна. Под притиском нужде, може се ићи даље од науке, али треба поћи од ње. Не може се ништа тврдити што наука пориче, нити се може порицати ишта што наука тврди; не може се ништа установити што се не ослања, директно или индиректно, на начела позајмљена од ње. Према томе, вера не врши више исту хегемонију, коју је некада вршила над системом представа, које се и надаље могу звати религијским. Испред вере се усправља једна супарничка сила, која је, мада рођена од ње, од сада подвргава критици и контроли. И на основу свега, може се предвидети да ће та контрола бити све обимнија и све ефикаснија, иако је немогуће одредити границу њеном будућем утицају”.¹⁰⁷

* *

Пошто смо покушали да изложимо Диркемово објашњење порекла религије, њеног односа према науци и њене будућности, ми ћемо овде, пре него завршимо први део нашег есеја, дати и врло кратак преглед Диркемовог објашњења двојства човекове природе и, у вези с тим, религијског порекла морала.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Les Formes, 615—616.

Двојство човекове природе, по Диркему, не може се порећи: у нама постоје два бића. Једно од њих, у своме мишљењу и делању, „има за предмет само себе“, док друго познаје ствари *sub specie eternitatis*, и својим поступцима, тежи да оствари циљеве, који га превазилазе“. Прво је за Диркема индивидуалитет, а друго персоналитет. Између ова два стања свести постоји стварни антагонизам. Она противрече једно другом и поричу једно друго”.¹⁰⁸ Као и између индивидуе и друштва, између светог и профаног, међу њима постоји прекид континуитета.¹⁰⁹ Стара антитеза „између тела и душе“ изражава стварни однос између наше индивидуалности, тј. нашег тела и наше персоналности, која се састоји од свих елемената у нама, који су „нешто друго у нама”.¹¹⁰

— Шта је то што је навело човека на мисао да у њему постоје два бића?¹¹¹ пита Диркем. По њему сви ранији покушаји за решење проблема двојства човекове природе, из извесних разлога, нису успели. Због тога он предлаже једно социолошко решење његово. Решење проблема двојства човекове природе постаје лакше, ако се има на уму факт, да се друштво не може замислити без индивидуа, и да оно не може живети, ако им не наметне свој начин мишљења, осећања и делања. Продирући у индивидуе и организујући се у њима, друштво ствара у њиховом менталном животу један нови свет мисли и осећања. Човек је двострук. У њему постоје два бића: индивидуално биће, које има своју основу у организму и чији је круг делатности, самим тим, ограничен, и социјално биће које представља у нама највишу реалност интелектуалне и моралне врсте, коју ми можемо да опазимо, тј. друштво. Ово двојство наше природе има за последицу: у области праксе — несводљивост моралног идеала на утилитарни мотив, а у области мисли, несводивост разума на индивидуално искуство. Уколико суделује у друштву, индивидуа, природно, превазилази себе, како кад мисли, тако и кад ради”,¹¹² „Иако наша морална свест чини део наше свести, ми се не осећамо на равној нози са њом. У гласу који се чује само кад нам издаје наређења и изриче пресуде, ми не можемо да препознамо наш глас; чак и тон којим нам он говори, извештава нас да он у нама изражава нешто друго, него што смо ми. Ето шта је објективно у идеји душе: то је чињеница да се представе које сачињавају наш унутрашњи живот састоје од две различите врсте, које се не могу свести једна на другу, Једне представе се односе на спољашњи и материјални свет, а друге на идеални свет, коме ми приписујемо моралну супериорност над првим. Ми смо, уствари, сачињени од два бића, која су упућена у два различита, па готово и супротна, правца, и од којих једно има надмоћ над другим. Такав је смисао антитезе, коју су сви народи, јасније или не, схватили између тела и душе”.¹¹³ „Истина је да у нама постоји делић божанства, јер у нама по-

¹⁰⁸ »*Sciencia*«, 1914, 209.

¹⁰⁹ *Les Formes*, 377—8.

¹¹⁰ *Bulletin Soc. Phil.* 1913, 65.

¹¹¹ *Les Formes*, 352.

¹¹² *Ibid*, 23.

¹¹³ *Ibid*, 377.

стоји делић великих идеала који су душа колектива. Индивидуална душа је, дакле, само део колективне душе групе; то је анонимна сила, која је у основи култа, али оваплоћена у индивидуи, са чијом се личношћу спаја. То је индивидуализована *мана*".¹¹⁴ „Нема народа у коме идеја душе и идеја мане не коегзистирају. Нема основа за претпоставку да су се оне формирале у два различита времена; напротив, све сведочи, да су оне јако савремене. Као што не постоје друштва без индивидуа, тако се ни безличне силе које извиру из колектива, не могу конституисати, ако се не оваплоте у индивидуалне свести, у којима се саме индивидуализирају. У ствари, ту не постоје два различита процеса, већ два различита аспекта једног и истог процеса".¹¹⁵

Као што знамо, између индивидуалног и колективног начина мишљења, осећања и делања постоји понор, који дели свете од профаних ствари. Двојство човекове природе је резултат такве једне поделе у човеку. Људска персоналност, која се састоји од колективних елемената, је сасвим различита од људске индивидуалности, која је посебна карактеристика сваке индивидуе. Тако, за Диркема, двојство човекове природе није ништа друго до „посебан случај” поделе ствари на свете и профане.¹¹⁶

Ми смо изложили разлоге на основу којих Диркем верује да је остварио свој план,¹¹⁷ тј. доказао да је религија „дело интегралног човека”.¹¹⁸

Критичку анализу ових разлога покушаћемо у другом делу нашег есеја.

¹¹⁴ Ibid, 378.

¹¹⁵ Ibid, 381—2.

¹¹⁶ »*Sciencia*«, 1914, 217.

¹¹⁷ V. supra, Увод.

¹¹⁸ Bull. Soc. Phil., 75.

ГЛАВА V

КРИТИЧКА АНАЛИЗА ДИРКЕМОВОГ СХВАТАЊА РЕЛИГИЈЕ И ОСТАЛИХ СОЦИЈАЛНИХ ФЕНОМЕНА

1. — Да ли се предмет Диркемове социологије може објаснити његовим методом?

У првом делу нашег есеја видели смо да религијска социологија, како је схвата Диркем, има свој *raison — d'être*, јер, као и свака друга наука, испуњава два битна услова за своје постојање: има свој сопствени предмет — објашњење религијских феномена или факата, — и за проучавање свога предмета употребљава позитиван, научни метод. Служећи се овим методом, наш аутор је најпре ограничио област испитивања ове гране социологије — наравно, социологије како је он схвата — и приступио проучавању религијских феномена „у социолошком духу”. Упознали смо се са закључцима, до којих је он дошао, проучивши религијске феномене „у новим условима”. Ти закључци не представљају само део његове социолошке мисли; они представљају покушај да се одговори на готово сва најбитнија питања индивидуалног и социјалног живота. Отуда, не би се претерало, ако би се рекло да Диркемова религијска социологија представља покушај једне философије живота, једног систематисаног погледа на философију историје, једног *Weltanschauung*-а.

Наши досадашњи напори су били усредсређени искључиво на излагању Диркемовег метода и његовог схватања религије и неких других проблема, у вези са њом. Сада када је то излагање, углавном завршено, ми предлажемо, да у складу са нашим планом изнетим у уводу нашег есеја, покушамо једно ближе критичко испитивање и Диркемовег метода и његовог схватања религије, науке, категорија, двојства човекове природе итд. који су, по Лаландовом мишљењу, „актуелни центар најснажније дискусије **за и против**”.¹

Оригиналност Диркемове религијске социологије, уколико ми то можемо да видимо, састоји се у чињеници, да њен аутор одбија да призна ма какву научну вредност улози коју индивидуална психологија игра у објашњењу свих социјалних феномена, па према томе и религијских феномена, како их он дефинише. У овом погледу

¹ A. Lalande, *Philosophy in France in 1912*. *Philosophical Review*. July 1913, 364, (Translation).

он је доследни ученик Конта, који психологији није дао засебно место међу осталим наукама. Социјални феномени који су екстериорни индивидуалном разуму и који, захваљујући својој принудној сили, врше притисак на њега, не могу да имају за свој супстрат тај исти разум. Како, онда, може индивидуална психологија — а ми треба да се сетимо, да Диркем повлачи оштру демаркациону линију између ове психологије, с једне стране, и колективне психологије или социологије, с друге — да објасни религијске феномене? Научно објашњење једног феномена или групе феномена, по Диркему, претпоставља успостављање каузалних односа између њих као последице и њихових односних извора. Једна наука која у томе не успе, самим тим, губи свој *raison — d'être*.

По Диркему, сва ранија, искључиво психолошка објашњења религијских феномена, су подложна једној и истој критици: њихов покушај да даду научно објашњење религије није успео. Стога, као што знамо, он одбија да у анимизму и натурализму види задовољавајуће хипотезе, јер оне, по њему, своде религију на просту илузију примитивног разума и, објашњавају је, поричући њене битне карактеристике. Довде, изгледа ми, нема озбиљне тешкоће која би онемогућавала човеку да се сложи са оваквом Диркемовом критиком. Свакако, неоспорне чињенице говоре да религија нема своје порекло у илузијама примитивног разума. Исто тако, човек може врло лако да се сложи и са његовом оправданом тврдњом, да религија, далеко од тога да буде заснована на заблуди или лажи, изражава једну стварност *suī generis*, и има нешто вечно у себи. У овом погледу он и многи други социолози су далеко изнад површних, симплистичких и ненаучних рационалистичких схватања религије у XVIII веку. Сасвим је друго питање, међутим, да ли су њихова схватања и објашњења ове стварности тачна. Наравно о томе ће бити речи доцније у нашим даљим излагањима предмета који нас у овом есеју интересује. Зато, када Диркем, на основу ове поставке, на којој је заснована његова социолошка теорија религије, подвргава једној строгој критици и анимизам и натурализам, ми смо готово потпуно склони да ту критику сматрамо, углавном, оправданом. Свакако, ми не смемо сводити религију на просту егзибицију маште примитивног човека, ако смо иоле вољни да видимо чињенице и да их објашњавамо на начин, коме се не би могло уписати у грех оно, што наш аутор назива симплицизмом. Очеvidно је, да једна хипотеза о религији која животни полет и енергију — који с времена на време прожимају човека и уздижу га изнад самога себе — објашњава указивањем на индивидуални разум као на њихов једини извор, може бити само **симплицистичка**, јер у овом случају, несразмера између узрока, с једне стране, и његове последице, с друге, не може се порећи. Стога, човек није склон да спори тачност Диркемове критике у овом погледу. Исто тако, ништа се не може рећи против нашег аутора када он енергично одбија да сматра емпиричка објашњења категорија задовољавајућим, и окривљује емпиризам за очевидни симплицизам када овај покушава да практично порекне факт двојства човекове природе. Ако Диркем одбацује ова психолошка објашњења религи-

је, он то чини пошто их је подвргао оштрој критици и окривио их за апприоризам и антропоцентризам, који, по њему, спречавају прогрес науке .

Међутим, ако је Диркемова критика против искључиве примене психолошког метода при проучавању и објашњењу религијских феномена, у извесној мери, оправдана, ипак човек налази готово не-савладиве тешкоће, да се сложи са његовим мишљењем, да је потпуно занемаривање овог метода при овоме раду не само могуће него и потребно. Човек је склон да верује, да су једнострана употреба овог метода у домену науке о религији и његово потпуно искључивање из овог домена само крајности, неоправдане чињеницама и изложене истом критицизму. Јер, ако једно психолошко објашњење религијских феномена, самим тим што занемарује стварну природу њихову, треба да буде одбачено као погрешно и непотпуно, ипак анализа и темељније схватање истих феномена се не може замислити ако се не употреби психолошки метод. Лако је сложити се са мишљењем нашег аутора, да проучавање религијских феномена, ако тражи да буде научно, мора бити извршено на основу научног метода. Наравно, пожељно је — ми не кажемо нити да је то лако нити да је то сасвим могуће — да научник, чији је предмет, рецимо, проучавање религијских феномена, треба, пре но што уђе у испитивање тих феномена, да се ослободи сваког унапред створеног појма о њима. Овом непознатом свету свог истраживања он треба да приђе споља, остављајући за собом сваку апприористичку предрасуду о њему. Но, овакав став једног научника према његовом посебном домену испитивања садржи ли нужно и једно потпуно занемаривање психолошког метода? Одговор може бити двојак: и потврдан и одречан, према томе да ли се тај научник зове физичар, хемичар или социолог — чак и социолог француске школе, за кога се увек претпоставља, да ће при проучавању социјалних феномена употребљавати искључиво социолошки метод. Уствари, социолог, по Диркемовом схватању, не само треба, него и мора да се ослободи психолошког метода, ако не жели да сведе социологију на просту природну последицу или резултат (corollary) психологије.

Погледајмо сада како ова теоријска максима Диркемовог социолошког метода делује у пракси. Наш аутор нам често понавља да су религије, као и други социјални феномени, *sui generis* начин мишљења, осећања и делања, тј. да су оне психички феномени. Кроз њих друштво мисли, осећа и дела; оне су манифестација његовог многоструког живота. Помоћу Диркемове концепције друштва, дакле, лако је објаснити карактеристичне особине ових феномена. Но, овде се намеће питање: како је он дошао до те и такве концепције; на основу чега је он закључио, да постоји једна наиндивидуална психичка јединка, која својим интелектуалним и моралним својствима намеће покорност и поштовање својим саставним деловима? Узети ову концепцију друштва као ништа друго до једну апприористичку хипотезу нашег аутора, било би исто што и потпуно превидети очевидан приговор, који он врло често чини апприоризму. Остаје, дакле, да видимо како је Диркем, од екстериорности и принудне силе соци-

јалних феномена, дошао до своје концепције друштва као њиховог извора.

У самом почетку ваља нагласити, да је за човека јако тешко да схвати ментални став једног научника, за кога се претпоставља да не зна ништа о предмету који проучава, тј. да је слободан од сваке апприористичке концепције његове. Човеку се чини да је готово немогућ такав акт воље, који би макар и за моменат, могао да избрише целокупни ментални живот једне индивидуе. И сам Диркем није могао да постигне једно стање такве потпуне неутралности. Треба да се сетимо да, по њему, једна наука није могућа, ако област њеног проучавања није ограничена. Међутим, свако такво ограничавање мора бити извршено аргіогі. Како, онда, можемо говорити о потпуној неутралности научника према предмету његовог проучавања, ако нисмо вољни да употребљавамо неодређени, непрецизни језик? Али, аргумен тације ради, замислимо, за тренутак, могућност једног таквог *ex hypothesi* идеалног менталног стања. Ако се у таквом стању обратимо једној групи феномена који показују извештан број спољашњих особина, како ћемо их дефинисати: хоћемо ли их назвати социјалним, моралним, религијским јер сви они, по Диркему, имају исте спољашње особине — постоје ван индивидуе и врше притисак на њу? Али, треба да се сетимо, да такви изрази претпостављају постојање једног друштва, једног морала, једне религије. Хоћемо ли рећи да се они могу дефинисати само по њиховој екстериорности индивидуалном разуму и њиховој принудној сили, којом га они притискују? Али, таква би дефиниција била потпуно заснована на њиховим спољашњим карактеристикама, а не на њиховим унутрашњим својствима. Поред тога, чак и таква дефиниција није могућа, ако се не употреби психолошки метод. Јер, ми не можемо рећи за ове феномене да су екстериорни индивидуалном разуму и да му се намећу, ако не признамо претходно, да нисмо успели да нађемо њихове узроке у индивидуалном разуму. Поред тога, спољашње карактеристике социјалних феномена, како их схвата Диркем, не доводе неминовно до једне концепције друштва као супра-индивидуалног психичког бића, са свим његовим бројним атрибутима. Стриктна примена Диркемовог социолошког метода не допушта нам да направимо такав један апприористички скок од последице до њеног узрока. Разуме се, наш аутор се брани од сваког апприоризма. По њему, све што социологија тражи да јој се призна, то је примена принципа каузалитета на социјалне феномене. Она овај принцип „не поставља као рационалну потребу, већ само као емпирички постулат проузрокован оправданим индукцијом”.² Но, о каквој законитој индукцији може бити говора овде; који су то логични разлози који воде од социјалних феномена, као последица, ка друштву, као једином њиховом узроку? Овде је у питању логички скок. А разлог за такав скок од екстериорности и принудне силе социјалних феномена ка друштву, како га схвата Диркем, као њиховом узроку, може да постоји само ако ми такву концепцију о друштву већ имамо при руци. Највише што можемо да учинимо на основу научног метода, то је „да саставимо статис-

² Règles, 173.

тике социјалних факата”³ и да будемо срећни, ако нас наш метод „који ставља факта испред закона” оспособи да видимо макар један корак напред у мраку”.⁴ И, то је све што можемо да учинимо, ако не желимо да будемо јавно осуђени за философски апприоризам. Наравно, Диркемова концепција друштва, на којој је, као што знамо, заснована цела његова социологија, може одговарати — ми не кажемо одговара — чињеницама више, него неке друге концепције сличне врсте, тј. она може бити, релативно, тачнија и од других. Међутим, то је све што би се могло рећи у њену корист. Јер, из чињенице да је једна хипотеза тачније од других не следи закључак, да је она слободна од сваког апприоризма. Чак и једна опрезна хипотеза, која би нам дозвољавала да у мраку испред себе видимо и више него један корак, није страна једној врсти апприористичког философирања. Како много смелија, онда, мора бити хипотеза која почиње екстериорношћу и принудном силом социјалних факата, и завршава се једном концепцијом друштва у диркемовском смислу речи.

Наравно, позната нам је Диркемова тврдња, да је његов став према социјалним феноменима био исти као и став једног физичара и хемичара према њиховим односним предметима. Али, таква тврдња проузрокује тешкоће, због којих је човек склон да мисли како она не одговара чињеницама, него је само један неодређени начин изражавања. Област материјалних ствари, с једне стране, и област социјалних феномена, с друге, нису исте врсте. И сам Диркем је далеко од тога, да их меша. Ако су за њега социјална факта „ствари”, она су ствари *suī generis*. Једине карактеристике које су им заједничке са осталим материјалним стварима, јесу њихова екстериорност индивидуи и њихова независност од ње; иначе оне су сасвим различите од материјалних ствари. Социјални феномени нису мртва материја. већ оваплоћена веровања, идеали, осећања итд. Како, онда, можемо да откријемо њихова унутрашња својства, ако смо приморани да сведемо наше напоре само на просто посматрање њихових манифестација споља? Шта, на пример, значе за нас религијски обреди, ако их ми посматрамо само споља? Ништа друго до чудне покрете, које не разумемо. Успостављање каузалних односа између њих и њихових односних извора је немогуће, ако се не покренемо са нашег положаја њихових простих посматрача споља. Но, у том случају, је ли наш став према социјалним фактима исти са ставом једног физичара или хемичара? Свакако не. Док проучава ова факта, социолог се не може лишити психолошког метода, сем ако није вољан да напусти сваку мисао о објашњењу свог предмета проучавања. Ако он све своје напоре на посматрање религијских феномена искључиво споља, он неће никада схватити шта је религија у суштини. Његов положај у овом погледу би био сличан положају анатомиста или физиолога који „би могли провести векове у проучавању мозга и нерава, а да и не наслуте шта је задовољство или бол, ако их дотле нису никада осетили. У овом погледу ништа не може да замени сведочанство све-

³ G. de Ruggiero, *Modern Philosophy*, 188 (translated by A. H. Hannay and R. G. Collingwood).

⁴ R. R. Morett, *The threshold of Religion*, 130.

сти”.⁵ И, Пароди с правом говори о томе, да се „у социјалним стварима, ван директног проучавања свести, не може доћи до право објашњења”.⁶

Тако, борећи се оправдано против искључиве употребе психолошког метода при проучавању религијских феномена, метода који објашњава ове феномене поричући њихову објективност, Диркем је отишао у другу крајност. „Он ни по коју цену неће, да оно што се дешава у индивидуалним свестима, има каузалну вредност. И, његова аргументација у овом погледу је очигледно софистичка”.⁷ Занемарујући и потцењујући „онај слободни моменат у људској историји, чији је израз индивидуалност”.⁸ Диркем и његови сарадници у *L'Année Sociologique*, су отишли и сувише далеко у супротном правцу”.⁹

Ми смо покушали да изложимо само неке тешкоће које ствара једно потпуно искључење психолошког метода и једна стриктна примена социолошког метода у проучавању религијских феномена. Социолог који би покушао да проучи религију само на основу тог метода, не би могао да схвати њену суштину, већ само њену форму, или како професор Мишле каже, он би могао да схвати само „леш” религије¹⁰. Он би личио на кочијаша који, пролазећи улицама, види жуће али нити зна нити може да каже шта се у њима дешава¹¹. Да би проучавање друштава учинио позитивним, Диркем жели да се задржи само на објективним фактима, подесним да буду констатовани споља, и тако пориче, да факта другачије врсте могу да буду ишта друго до празна привиђења, на површини свести, индивидуални епифеномени... Тражити да један социјални факт треба увек да буде објашњен само другим социјалним фактом, без обзира на то како се он одражава у бићима способним да мисле и желе, исто је што и одузети себи могућност да се он разуме”.¹² Замерајући Тардовом схватању, да цела социологија проистиче из психологије, да је она, у ствари, повећана психологија, интер-психологија; и Диркемовом напору да социологију конституише ван психологије, или бар ван „индивидуалне” психологије René Worms вели: „Истина је сложенија него ове форме варљиве упрошћености. Социологији је потребна општа или људска психологија. Јер се ништа не може разумети у једној социјалној грађевини, ако се не познаје ментална конституција човека. Њој је потребна и колективна психологија, јер су особена својства једног одређеног друштва разумљива само за онога који познаје духовни правац његових чланова. Најзад, покаткад, социологија користи и индивидуалну психологију у правом смислу ове последње речи. Јер, кад је неки заслужан човек извршио знатан утицај на

⁵ Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, III ed. 1914, 26.

⁶ D. Parodi *La philosophie contemporaine en France*, 1920, 158.

⁷ Ibid, 156.

⁸ R. R. Marrett, *Op. cit.* 123.

⁹ Ibid, 132.

¹⁰ Michelet, *op cit.* 48.

¹¹ Th. Ribot, *op cit.* 26.

¹² D. Parodi, *op. cit.* 157, 158.

судбину једног друштва, па и човечанства онда треба упознати и најмање особености његовог менталног живота. Такве су, укратко, услуге које три врсте психологије могу да учине социологији, и оне су од првокласне важности. Али, исто тако, и социологија може да учини врло озбиљне услуге њима трима”.¹³ У свом делу **Увод у социјалну психологију**, McDougall вели да „етика, економска и политичка наука, философија историје, социологија, културна антропологија, и специјалне социјалне науке, као што су наука о религијама, о праву, о васпитању и уметности, морају бити изграђени на психологији”. Он замера Comte-у и Диркему што одбијају захтев психологије да јој се ово призна.¹⁴ А критичарима који су му замерили да су у његовом делу нашли психологију, али не нешто социјално, он је одговорио да је „ономе који полази у испитивање социјалног света потребна велика торба препуна психологије”.¹⁵ Јасно је, дакле, да пуно разумевање социјалних феномена захтева и примену психолошког метода и коришћења априористичког начина мишљења.

Међутим, кад Диркем одбија, бар теоретски, да призна ма какву научну вредност улози коју индивидуална психологија игра у објашњавању социјалних феномена, он је потпуно доследан својој целокупној социолошкој мисли. Јер, као што већ знамо, за њега, између индивидуе, с једне стране, и друштва, с друге, постоји прекид континуитета. Чак и у човеку, између социјалних елемената и индивидуалних особина постоји упадљив антагонизам и борба.¹⁶ У овој борби, човек је, такорећи, вучен у два сасвим супротна правца, али он увек мора да пригужи своје сопствене тенденције и наклоности, и мора да се покори социјалним начинима мишљења, осећања и делања. Зашто? Просто зато, што је он потпуно зависан од друштва и не може да живи без њега. Друштво је постојало пре њега, а постојаће и после њега. Друштво га притиска тако и толико, да се он не може тог притиска да ослободи. Он не може да учини ништа, што друштво не жели да он учини. Његова слобода је сведена на минимум. Не, она уопште не постоји, ако не желимо да у овом погледу употребљавамо неодређене изразе. Јер се индивидуа, упоређена са друштвом, налази у истом положају, у коме је један молекул водоника, упоређен са животом једне ћелије, или једна мождана ћелија, упоређена са мозгом, из кога извире индивидуални ментални живот. Како би, онда, могла индивидуална психологија, чији је предмет проучавање индивидуалних менталних функција, да игра ма какву улогу у објашњавању феномена, који постоје ван индивидуе и притискају је?

2. — Да ли је Диркемова концепција друштва оправдана?

Да би објаснио социјалне феномене, Диркем је дао своју хипотезу о друштву као бићу *sui generis*. Ми смо већ изразили своју сумњу да нам таква концепција друштва не изгледа логички резултат научно

¹³ R. Warms, *La sociologie*, 1921, 137—8.

¹⁴ William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 1919, 1—2.

¹⁵ Georges Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Alcan Paris 1931, 159—160.

¹⁶ V. *supra*, гл. IV.

посматраних чињеница. Она се не јавља као апостериорни закључак, него само као проста философска хипотеза, која, ако се већ прими као тачна, може да одговара извесним чињеницама, али која, како ми верујемо, не произилази нужно из њих, и сама по себи је *petitio principii*. Она почиње поставком, да је у почетку људске историје постојало друштво. Оно је било пре индивидуе, јер је историјски факат — а ми не смемо ићи ван историјског периода људске ере, ако желимо да останемо на научном терену — да није било времена када је индивидуа била без друштва и слободна од његовог притиска. Све особине које разликују човека од животиње, створило је друштво, и не постоји ништа што је добро и племенито, а да није друштвеног порекла. Због тога, човек мора не само да се покорава друштву, него мора и да га поштује. Друштво је створило и религију, и морал, и законе и науку итд. и ништа не може бити објашњено без њега.¹⁷ Ово је први постулат Диркемове социолошке теорије, први члан његовог социолошког *Credo* (Вјерују).

После онога што смо о томе већ рекли у првом делу нашег есеја, једва да је потребно поновити, како је друштво, као психичка јединка, као супстрат колективних представа од којих су настали социјални феномени, који омогућавају јединство и континуитет друштва — основни принцип Диркемове целокупне социолошке теорије Његова концепција социјалне средине је, такође, крајеугаони камен ове његове целокупне супер-структуре. Уклоните овај крајеугаони камен, и цела ова зграда ће се распасти у комаде, тј. социологија, како је схвата Диркем, изгубиће свој *raison — d'être*, јер неће бити у стању да објасни свој предмет проучавања.

Наравно, мисао да индивидуа треба да буде објашњена друштвом, није потпуно нова у Диркемовој социологији. И Конт је објашњавао човека човечанством, а не обрнуто. И Диркем лојално признаје свој дуг према Конту у овом погледу. Дајући кратак преглед развоја ове мисли, Alfred Espinas налази њен траг чак код Аристотела. Он лично мисли да „човек никада не треба да буде проучаван ван социјалног организма, који му сам преноси свој прави карактер. Заједница људи (*cité*) је целина, од које га не треба одвајати, чак ни у мислима, јер у научном реду, цело је пре делова, град пре грађанина”.¹⁸ Ову мисао Диркем је примио од својих претходника. Од којих?

У IV глави свог дела *Le conflit de la morale et de la sociologie*, S. Deploige покушава да изложи генезу Диркемовог система (*La genèse du système de M. Durkheim*).^{18a} По њему, ако је претерано рећи да је Диркем „прави наследник Огист-а Конт-а не може се а да се не призна да је Огист Конт не само Диркемов претходник, него и његов инспиратор. Од њега он добија више него позитивистички менталитет са његовим презирањем метафизике, и његовом претензијом, да истражује само законе феномена, искључујући проучавање првих и крајњих узрока. Он му дугује чак и идеју „социјалне

¹⁷ V. supra, гл. IV.

¹⁸ A. Espinas, *Des sociétés animales*, 1924, 21.

^{18a} Simon Deploige, *Op.cit.* 111—137.

физике" — појам о узајамној зависности социјалних феномена".¹⁹ Утицај Espinas-ов на Диркема био је мањи од утицаја Comte-овог. Од њега је Диркем узео само гледиште, да је социјална реалност психичког реда, и да је предмет социологије да истражује како се формирају и комбинују колективне представе. Када Диркем објављује као познату истину „да је целокупни социјални живот састављен од представа“, човек се пита: после каквих личних разматрања се дошло до овога? У ствари ово је само закључак који је Диркем позајмио из Espinas-ове студије о животињским друштвима. „Друштво је, по Espinas-у, жива свест или организам идеја. Свуда где се рађа једно друштво, постоји веза представа. Људске мисли су у стању да се сложе тако да створе један нови склад, један нови организам идеја и воља — социјалну свест”.²⁰

Довде, вели Deploige, Диркемова социологија доиста потиче из француског извора. Али, оно што Диркем није добио ни од Огиста Конта ни од Еспинаса, то је схватање предмета, организације и метода социјалне науке. У ове три тачке, он лично исповеда идеје које су му у Француској створиле репутацију научне оригиналности и својство шефа школе.

Друштва, предмет социологије, треба најпре — то је његов принцип — да буду сматрана као реалности *sui generis*, а не као прости збир индивидуа.

Друго, да би се проучили феномени, чији је супстрат социјална реалност, није ни потребно, ни могуће, створити једну нову науку. Неопходно је и довољно да се постојеће посебне дисциплине инспиришу једним истим методом. Овај метод, најзад, треба да буде социолошки и механички, а не психолошки и финалистички. Сва ова гледишта сматрају се у Француској као лично Диркемова гледишта. Међутим, она су немачког порекла.

Wagner и Schmoller, са Schoeffle-ом дали су Диркему његов основни постулат социјалног реализма. Његов начин схватања социологије као метода којим треба да се инспиришу посебне науке — слободне да доцније створе синтезу делимичних закључака — долази му од Schoeffle-а. Најзад, под утицајем Wundt-а, он је психолошком и финалистичком објашњењу претпоставио социолошко и механичко”.²¹ И идеја о друштву као богу, дошла је Диркему не од Конта већ од Simmel-а.²² Наводећи и многе друге цитате да оправда своје тврдње, Deploige вели: „Ако још није доказано да социологија није „рођена у Француској”, утврђено је да она није „остала битно француска наука”. Дело Диркема, њеног садањег најеминентнијег представника, је *made in Germany*.

После објављивања поменутог Deploige-овог дела, настала је жучна полемика између његовог писца и Диркема, која је прекинута Диркемовом смрћу. У тој полемици било је чак и рекриминација за нелојално излагање, па и прећуткивање чињеница.

¹⁹ Ibid, 112.

²⁰ Ibid, 114—115.

²¹ Ibid, 115—116.

²² Ibid, 136.

Оспоравајући тачност неких Deploige-ових навода, Диркем вели: „Ја, доиста, дугујем много Немцима, као и Конту и другима. Али стварни утицај који је Немачка извршила на мене је јако различит од онога о коме говори Deploige”.²³ Ништа није нетачније, него приписивати утицају Schoeffle-а концепцију коју Deploige назива социјалним реализмом. Она ми је директно дошла од Comte-а, Spencer-а и Espinas-а, које сам ја познавао далеко пре него Schoeffle-а... „Разлику коју сам покушао да утврдим између социологије и психологије”, нисам позајмио од Wundta. За њу дугујем најпре мом учитељу Boutroux-у. Читање Конта ми је утврдило овај метод.²⁴ „Дело Comte-ово је на нас извршило један другачије дубок утицај, него што је то учинила, мало неодлучна и млигава мисао Schmol-ler-а, и нарочито Wagner-а. Уосталом, контистичком утицају је претходио утицај неокритицизма; од Renouvier-а нам је дошла аксиома: једно цело није равно збиру његових делова, а та аксиома је у основи онога што Deploige назива нашим социјалним реализмом”.²⁵ „Ја никако не тражим не знам какву немогућу оригиналност. Ја сам потпуно убеђен да моје идеје имају коренове у идејама мојих претходника, и баш зато, ја имам извесно поверење у њихову плодност. Али њихова су порекла сасвим другачија, него што то мисли Deploige”.²⁶

Говорећи о писцима који су утицали на формирање Диркемове социолошке мисли, Сорокин, поред осталог, каже: „Диркем је имао многе претходнике који су изразили исте идеје. Од релативно скоријих писаца, довољно је поменути Ж. де Местра, Де Боналда, Сен-Симона, А. Конта, Б. Кида, а нарочито, Ф. де Куланжа (Види његово *La Cité antique*), Ц. Фразера и Г. Симела, који је, у свом малом памфету, *Religion* дао скелет Диркемове теорије”.²⁷ „Диркем је формулисао теорије, које су, у суштини, врло сличне теоријама Де Робертија и Еспинаса. Ја, чак, држим да су Еспинасове и Де Робертијеве формуле јасније и боље, него дотичне формуле Диркемове, које је он развио у свом напису „*Représentations individuelles et représentations collectives*”.²⁸

Пишући о француским социолозима — Диркемовим претходницима — Davu, један од припадника Диркемове школе, вели: „Говорећи о социолошким и политичко-социјалним покушајима Сен-Симона и Огиста Конта, Диркем је могао да напише за ова два човека, који се могу оквалификовати као месије: „Само од разума, тј. од науке могла су се очекивати средства за одржавање моралне организације земље; само из овог интелектуалистичког жара су произашли сенсимонизам, фуриеризам, контизам и социологија. Ево, дакле, Сен Симона и Огиста Конта са њиховом идејом о једној посебној социјалној стварности, предмету једне посебне социјалне науке, онако

²³ Ibid, 353.

²⁴ Ibid, 360—361.

²⁵ Ibid, 374.

²⁶ Ibid, 362.

²⁷ Питирим Сорокин, **Социологија** (превео с енглеског Д. Иконић), II књ., Београд, 1933, 69.

²⁸ Ibid, 19.

исто објективне као што су и друге науке, на почетку једне позитивне и рационалистичке социологије, која ће се после четвртвековног помрачења поново родити са Еспинасом и развити са Диркемом и његовом школом”.²⁹

Пароди, пак, мисли, да је „Диркемово дело директно припремљено Еспинасовим делом”.³⁰

Но, без обзира на то ко је, када и како утицао на формирање Диркемових социолошких схватања, покушајмо да сада критички размотримо она од њих, која су у вези са предметом нашег есеја.

Најпре, да видимо, да ли је Диркемово схватање друштва и улоге коју оно игра у његовом целокупном социолошком систему, оправдано и научно доказиво. Јер, за њега је свако друштво, као „широка синтеза комплетних свести”, оно што је за Конта човечанство, једина стваралачка сила свих идејно-моралних вредности, које дају садржину појмовима култура и цивилизација — оно је Бог. — Друштво, вели Диркем, није неко нелогично или алогично инкохерентно и фантастично биће, ни ћудљиво, каквим неки често желе да га виде. Сасвим супротно овоме, колективна свест је највиши облик психичког живота, пошто је она свест свести. Постављена ван и изнад индивидуалних и локалних случајности, она види ствари само по њиховом трајном и битном аспекту, и утврђује их у саопштиве појмове. Као што види одозго, она тако види и на даљини. Свакога тренутка она обухвата сву познату стварност, због чега она једина, може да да духу оквира, који су примењују на сва бића, и допуштају да се она могу замислити. Те оквира она не ствара вештачки, она их налази у себи; она само бива свесна њих. Они изражавају начине постојања, који се срећу на свим ступњевима стварности, али се у пуној јасноћи појављују само на врху”.³¹ „Друштво располаже, управо, једном стваралачком силом, са којом се не може изједначити сила ниједног опазивог бића”.³² — Једно друштво је најмоћнији сноп физичких и моралних сила, који нам пружа природа. Нигде се не може да нађе једно такво богатство различитог материјала, доведеног до једног таквог степена концентрације Није, дакле, ништа изненађујуће, што се из тога развија један виши живот, који, реагирајући на елементе из којих он произилази, те елементе подиже до једне више форме живота и преображава их”.³³ Друштво је реалност супраиндивидуална, али дата у искуству”.³⁴ Оно није само прости збир индивидуа, већ систем формиран њиховим удруживањем представља једну специфичну реалност, која има своје сопствене особине”.³⁵ „Друштво се може сматрати као личност, квалитативно различита од индивидуалних личности које га сачињавају”.³⁶ „У свету искуства, вели Диркем, ја познајем само један субјекат, који има моралну стварност бога-тију од наше То је заједница, колективитет. Варам се, постоји један

²⁹ Op. cit., 5—6.

³⁰ Op. cit., 115.

³¹ Les Formes, 633—634.

³² Ibid, 637.

³³ Ibid, 637.

³⁴ Ibid, 638.

³⁵ Regles, 127.

³⁶ Sociologie et Philosophie, Paris 1924, 53.

други, који би могао да игра исту улогу — то је божанство. Између Бога и друштва треба бирати”.³⁷ „Верник се клања Богу, јер верује да од Бога добија своје биће. За нас постоје исти разлози да имамо такво осећање према друштву”.³⁸

Ови и многи други цитати који би се могли навести из свих Диркемових дела, јасно говоре о улози коју његово схватање друштва игра у његовом целокупном социолошком систему. Ако, дакле, такво друштво са својом стваралачком снагом не постоји, онда нема ни диркемовског социолошког објашњења: ни науке, ни категорија мишљења, ни двојства човекове природе, ни религије, ни морала, ни права, нити осталих идејних и моралних вредности, које интересују човека као разумно биће. Јер, сам Диркем изричито каже, да је „концепција друштвене средине као одлучујућег чиниоца колективне еволуције од највеће вредности. Ако се она одбаци, социологија је у немогућности да утврди однос каузалитета. И, стварно, ако се одстрани овај ред узрока, не постоје истодобни услови, од којих могу да зависе социјални феномени”.³⁹

Али оваква Диркемова концепција друштва је сасвим нереална. Њена се тачност не може ничим доказати.

Још одмах после појаве Диркемових *Les règles de la méthode sociologique*, у којима је друштво дефинисано као „јерна специфична реалност, која има своје сопствене особине”, ову концепцију друштва Тард је назвао „ужасним постулатом”, „онтолошком илузијом”, „хи-меричном концепцијом”, „фантастичним појмом”, „фантасмагоријом”. По њему, оваквим својим „социјалним реализмом Диркем нас баца усред схоластике. За Ch. Andler-a, ова концепција је „нова митологија”, а за Фујеа „чиста метафизика”.⁴⁰ Вунт, пак, каже: „Диркемова теорија се састоји једним делом из најсмелијих тврдњи, другим делом из објашњења чињеница, које долазе очевидно из личних спекулација аутора”.⁴¹

Чињени су, и још се чине, покушаји од стране представника Диркемове социолошке школе, да се оштрина овакве критике ублажи. Али, поред свега тога, један од њих је морао да призна, да је Диркемова социологија, у Тардовој критици, окривљавана „готово увек прекомерно, али не увек без разлога и корисности, што сматра ништавним иницијативе и права индивидуалне свести и разума”.⁴²

Да ли је икада у историји постојало иједно друштво Диркемовог типа? У историји, не ван ње, јер аргументација нашег аутора при решавању разних проблема жели да не излази из круга историјског искуства човечанства. Тако, на критику да се постојање једног друштва, насупрот његовим поставкама, може објаснити индивидуалним разлозима, да су узроци који одређују његово формирање психолошке природе, Диркем каже: „У ствари, све донде докле се човек

³⁷ Ibid, 75.

³⁸ Ibid, 108.

³⁹ Regles, 143.

⁴⁰ V. Deploige, op. cit. 142—143.

⁴¹ H. P. de la Bovlaye, op. cit. I, 444, note 4.

⁴² Davy, op. cit. 3.

може да враћа у историју, факт удруживања је најобавезнији од свих других; јер он је извор свих других обавеза".⁴³ „Док се не изађе из историје, факт асоцијације представља, има исти карактер као и остала факта, и, према томе, објашњава се на исти начин. С друге стране, како су сва друштва рођена из других друштава без прекида континуитета, можемо бити сигурни да у целокупном току социјалне еволуције није било ниједног момента када су појединци имали доиста да одлучују, да ли да уђу или не уђу у заједнички живот, било овај или онај. Да би се овакво питање поставило, требало би, дакле, да се иде уназад до првих почетака свакога друштва. Али, решења, увек сумњива, која се могу донети за те проблеме, не би могла, ни у ком случају, да погоде метод по коме треба да се третирају факта дата у историји. Ми, дакле, немамо потребе да о њима дискутујемо".⁴⁴

Разуме се, да овакво Диркемово ограничење многоструког и сложеног живота људског друштва на узак круг његовог тзв. историјског битисања, не даје пуну могућност за једно свестрано и објективно његово проучавање и за доношење научних закључака о његовом постанку, развоју и делатности. Такво ограничење је наметнуто априористичким разлозима, и нема везе са непристрасном науком. Јер, какво право имамо ми да ставимо прст на известан тренутак људске историје и кажемо: живот људског друштва са свим његовим животним манифестацијама, као предметом научних проучавања, почиње од овог тренутка. Ко покуша да објашњење тога живота тражи и пре овога тренутка, у преисторијском развоју човечанства, биће окривљен за ненаучни став према проблемима. Да ли сви људски проблеми почињу и завршавају се у историјском периоду људске ере? Извесно је, да су, ако не више, оно, бар, два од њих ван овог периода: проблем почетка и проблем краја овог периода, јер је очигледно само фрагмент тока целокупног животног збивања. Говорећи о проблему почетка друштва, Бугле каже: да је сваки покушај утврђивања „узрока друштва уопште", раван ризику, да се затворимо у хипотезе, које се не могу проверити... (Овде, можда, по примеру највећег броја њених старијих, социологија треба питање почетка, просто да препусти метафизици, или да га, бар, резервише за крај науке, а друштво да прими као нешто дато. Пошто је друштво дато, које силе модификује његове облике — то су питања на која се може одговорити опсервацијом".⁴⁵

Ако је човек оно што јесте само зато што живи у друштву, следи ли из тога, логички неминовно, да је друштво постојало пре човека? Ако би било тако, онда би ми морали да, уместо да објаснимо порекло и својства човека, објаснимо настанак и природу друштва. А то је, свакако, сложенији и тежи проблем. Истина, Диркем често наглашава да друштво не може да постоји без индивидуа, али те индивидуе, којима је постојање једног друштва условљено, треба да буду, свакако, различите од животиња. Јер, неоспорно, Диркем не би назвао друштвом једну просту групу животиња. „Између човека и

⁴³ Regles, 128.

⁴⁴ Ibid, 129—130.

⁴⁵ C. Benge, Qu'est-ce que la sociologie, Paris 1921, 23—24.

животиње, вели он, с гледишта анатомског, физиолошког и психолошког постоје разлике у степенима; па ипак човек има једно високо морално достојанство, а животиња нема никакво. У погледу вредности, дакле, међу њима постоји понор" . . . Човек који не би мислио појмовима, не би био човек, јер он не би био једно социјално биће. Сведен само на индивидуалне перцепције, он се не би разликовао од животиње".⁴⁶ Чланови једне друштвене заједнице, пре ступања у њу, треба већ да имају извештајан број заједничких идејно-моралних својстава. Ко им је дао та својства, ако друштво не постоји пре њих? Ко им је дао људске карактеристике, које их разликују од животиња? То је својеврсни *circulus viciosus*. — Овакво социолошко објашњење друштва не задовољава. Оно је немогућа основа за изградњу једног свеобухватног система животних схватања. А, као што знамо, такав је баш циљ Диркемове социолошке теорије.

*
* * *

Диркемово настојање да у тотемском систему нађе најпримитивнију социјалну организацију, а у тотемизму елементарну форму религије, није могло да издржи научну критику. И једна и друга његова теза су научно оспорене. Ни једна ни друга не потврђују његова теоријска схватања овог проблема. По Deploige-у, Диркемово постулирање постојања хорде као почетне друштвене организације је „потпуна апстракција. Он полази од једног измишљеног појма и из њега изводи, једном логичком операцијом, једну чисто вербалну класификацију” (друштава).⁴⁷ А Вунт каже да је Диркемово тврђење да је тотемизам најпримитивнија религија „несумњиво погрешно тврђење”.⁴⁸ Малиновски пише: „Не би се могла засновати једна општа теорија религије само на аустријалским фактима, нити једна теорија тотемизма само на фактима централне Аустралије; утолико мање, што ништа не потврђује релативну примитивност ових племена” . . . Отуда „иако оштроумна, Диркемова књига оставља утисак нелагодности”.⁴⁹ Van Gennep, пак, каже: „Било да је друштво отпочело хордом, или патријархалном породицом, или материјархалном породицом, или групним браком — основа колективне кохезије је мисао и осећање сродности”.⁵⁰ А насупрот Диркемовом схватању о потпуно потчињеном и пасивном положају индивидуе у једноме друштву, Goblet d'Alviella тврди, да је код Аустралијанаца „индивидуална акција веома важна, бар акција старца и „вођа церемоније. Они предлажу увођење новотарија и промена”.⁵¹ Најзад, и сам Диркем признаје да **хорда** као „права социјална протоплазма, као клица из које су произашли друштвени типови . . . још није примећена у друштвима на један савршено аутентичан начин”.⁵² „Вероватно је — и то веро-

⁴⁶ Revue de Met., 1911, 443; Les Formes, 626.

⁴⁷ Op. cit. 166. 167.

⁴⁸ H. P. de la Boullaye, op. cit. I, 444.

⁴⁹ Van Gennep, op. cit. 57.

⁵⁰ Ibid, 345.

⁵¹ Ibid, 55.

⁵² Div. Tr., 189—190.

ватно до највишег степена вероватноће — да је породица била најра-
нија форма људског друштва Ми немамо никакав поуздан извештај
ма о ком племену или заједници људских бића у којима не постоји
породица, у једном или другом облику”, вели проф. Макдугал.⁵³ Разу-
ме се, да ове и друге овакве тврдње, а њих има много, не говоре у
прилог тачности и научности Диркемове социолошке тезе. Враћајући
се у назад — у прошлост, да би тамо нашо доказе за оправданост
својих социолошких хипотеза, Диркем се задржао на полазној, по-
четној граници историје развоја људског друштва. Али, како оправ-
дано примећује Walis: „Када се једном почне са бескрајним враћа-
њем, онда нема оправданог разлога да се стане с ове стране почетка
историје”.⁵⁴ „Религјско осећање људи каменог доба нико није довео у
сумњу. Веровање у други живот истиче се код свих неолитских пле-
мена у упадљивој бризи коју они посвећују гробљу... У оној мери
у којој је то доказано философијом и науком, да акт укопавања
мртвих представља религијска веровања и осећања, може се тврдити
да религија постоји у човечанству од палеолитског доба”.⁵⁵

*
* *
*

Ако после свега овога што смо до сада рекли, допустимо, *ex hypo-*
thesi, могућност евентуалног постојања једног друштва у Дирке-
мовом смислу те речи, онда, како се може објаснити огромна раз-
лика између таквог друштва и његових саставних делова — инди-
видуа. Одакле долазе разлике које омогућавају постојање амбиса из-
међу целине друштва и његових саставних делова? Зашто постоји
такав антагонизам између колективног начина мишљења, осећања и
делања, с једне стране, и индивидуалних тенденција и склоности,
с друге, када ни друштво ни индивидуа не могу постојати једно без
другог? Сва ова питања, као и многа друга у вези са овим, Диркем
покушава да реши једним посебним законом асоцијације. По томе
закону, делови који се удружују, приликом тог удруживања се пот-
пуно мењају, и из њих се ствара једна потпуно нова јединка. Одакле
овај закон долази, како се он може објаснити? Као што смо видели,
Диркем ово не објашњава, он само постулира овај закон као факт.
Тај закон је за њега стваралачка сила чију природу, за сада, не по-
знајемо. То је синтеза, у коју још не можемо да уђемо. Али без ње
не можемо да схватимо ни органски живот, ни индивидуалне мен-
талне феномене, ни колективна психичка факта. Напротив, са при-
мањем ове хипотезе, многе ће нам ствари постати схватљивије. Ово
је друга догма у Диркемовом социолошком систему, у коју се мора
веровати, ако се не жели да порекне могућност социолошког објаш-
њења „старих проблема”. Ако нисмо вољни да напустимо сваку мисао
на социолошко решење свих битних проблема живота, ми морамо да
примимо Диркемову хипотезу о стваралачкој асоцијацији, која може

⁵³ Op. cit. 268.

⁵⁴ W. D. Wallis, loc. cit., 262.

⁵⁵ Christus, 95—96.

бити узета као база једне нове психологије и философије. Да видимо-како.

Као што знамо, Диркем одбацује и интроспекционизам и психофизиологизам као незадовољавајуће хипотезе за решење проблема порекла човековог психичког живота. Као *via media* између њих, он предлаже свој психлошки натурализам, који, по њему, више води рачуна о чињеницама, него што то чине поменуте две хипотезе.

Што се тиче интроспекционизма, Диркем га *a priori* одбацује као ненаучну хипотезу, јер он ставља проблем „ван обичне процедуре науке”. Тврдња о постојању „мисли — супстанце” није у домаћају науке, те не може ни бити предмет научног истраживања. Стога и ми нећемо, овом приликом, дискутовати овај проблем, што, наравно, не значи да се слажемо са нашим аутором у овом погледу. Али, када он наводи разлоге против психофизиологизма као теорије, која, свдећи психички живот на прост епифеномен физиолошког супстрата, лишава овај живот његове постојаности и на тај начин превиђа његову најбитнију карактеристику — ми смо у пуној сагласности са њим. Јер је очевидан факт да психички живот, који није ништа „ван меморије”,⁵⁶ не може бити заробљеник, како каже Диркем, нити посебних ћелија, нити групе ћелија. Он је ван њих и независан од њих — он ужива аутономију. Довде, наш аутор признаје чињенице. Али, када он покуша да ове чињенице објасни на један научни начин, он се спотиче о препреке које материјализам, по правилу, не може да уклони.

Наравно, ми смо свесни факта да Диркем емфатично протестује против оних који су склони да га окриве за материјализам. Напротив, по њему, више би му приличила титула једног спиритуалисте. Међутим, истину рећи, тако нам бар он каже, он није ни материјалист ни спиритуалист, већ рационалист.⁵⁷ Ипак, човеку је тешко да види и каже у ком погледу је Диркемов рационализам различит од чистог, правог материјализма.

Ми не смемо заборавити да је за нашега аутора органски живот ништа друго до резултат једне *suī generis* комбинације четири физичка елемента. Живот је дакле постао комбинацијом елемената мртве материје. Јер је за Диркема свака помисао о постојању нечега као што је „мисао — супстанца”, потпуно страна његовим схватањима проблема живота. Ментални живот није за њега ништа друго до „скуп представа”. Наравно, оно што је човеку тешко да схвати, то је чињеница — разуме се по Диркему — да ове представе, никле из физиолошке основе, могу да наставе своје постојање и онда када се одвоје од ње. Шта омогућава њихово постојање пошто се промени супстрат из кога оне првобитно долазе? Јер, ако психолошки натурализам, проширујући обим органске базе од које бар први елементи психичког живота потпуно зависе, тврди да нје оставио ментални живот „на милост” једне молекуларне промене, која би се могла десити „изолована на различитим тачкама мозга” — ипак, он не даје једно научно објашњење овог, по њему, факта. А по овом хипотетич-

⁵⁶ *Revue Met. Mor.*, 1898, Vol. VI, 280.

⁵⁷ *Règles*, VII—VIII.

ком факту, пошто сензације као први елементи у менталном животу настану, оне тиме не зависе од њиховог супстрата. Тешко да се може разумети, зашто психички феномени, као искључиви резултати једне *sui generis* комбинације можданих ћелија, могу не само да постоје, него и да се комбинују на један аутономан начин, пошто се њихов супстрат, тј. стање целог мозга измени. Ако сензације долазе искључиво из једног физиолошког супстрата — „иначе, одакле би оне долазиле”? пита се Диркем — онда би човек пре очекивао да оне престану да постоје, пошто је њихов супстрат погођен таквим силама, које чак и по нашем аутору, могу да проузрокују промене у његовим стањима. Како, онда, може човек да мисли, да је Диркемов рационализам ишта друго до чист, прави материјализам? Али, онда, шта је са постојањем психичког живота — са меморијом, без које, чак и по нашем аутору, ментални живот није ништа?

Бугле вели да је од Диркема далско свака жеља „да наметне социологији објашњења материјалистичког типа и тенденције”. У свом чланку **Индивидуалне и колективне представе**, вели овај социолог Диркемове групе, „Диркем јасно излаже ову анти-материјалистичку тенденцију. Требало је да неке критичаре ослободи грубих заблуда. Ми не познајемо јаче побијање атомизма у психологији. Диркем показује на непобитан начин исправност сваког покушаја да се мисао веже за ћелију. Само постојање памћења је довољно, да утврди како репрезентативни живот не може да буде инхерентан — перманентан и нераздвојни елемент — нервној материји; како он има своје специјалне начине постојања, он живи помоћу својих сопствених сила... Свуда где постоји заједнички живот, јављају се последице, које превазилазе и премашују својства посебних елемената: синтеза је стваралачка... Ми верујемо да овде додирујемо централну тачку Диркемове философије. Као што је за Тарда главна мисао, мисао-образац, — она о биолошкој зарази: веровања и жеље прелазе од душе на душе, као микроби с организма на организам, тако је за Диркема главна мисао, „мисао-образац — она о хемијској синтези која чини да се појављују феномени, који се не могу предвидети из својстава изолованих елемената”.⁵⁸

Ни овакво објашњење и апологија Диркемовог анти-материјализма не може да „ослободи неке критичаре грубих заблуда” у овом погледу. Јер ако је извор целокупног психичког живота човековог искључиво у мртвој материји и њеним комбинацијама, он не може бити ништа друго до епифеномен те материје и тих њених комбинација, и може трајати само донде док она траје. Све до данас, ниједан покушај материјалистичког објашњења психичког у човеку није успео, јер такав успех је немогућ без учешћа трансцендентног при решавању овог проблема.

И Диркемов покушај да ово питање реши, бар делимично, тајанственим, стваралачким законом асоцијације, јесте свесно или несвесно коришћење трансцендентног. Ево како.

Диркем је потпуно свестан све сложености и свих тешкоћа које за науку представља једно научно објашњење проблема постанка

⁵⁸ Sociologie et Philosophie, X—XI.

живота, човека и друштва са свим њиховим многобројним и различитим манифестацијама живота. Његов покушај да „старе проблеме” реши на један нови, социолошки начин, јако одудара од површног схватања и симплистичког решења, које је за ове проблеме имала тзв. философија просвећености. У том покушају се често пута сасвим другачије постављају и вреднују проблеми које је ова философија или превиђала, или омаловажавала, или чак и простачки карикирала. У религији она је видела мрак, реакцију и зло, док је религија за Диркема и његову социолошку школу постала извор и основ целокупне културе и цивилизације човечанства.

Како је Диркем покушао да реши старе проблеме: о постанку живота, о човековом и друштвеном животу и њиховим многобројним животним манифестацијама? Како је од мртве материје постала жива ћелија, како је из ње постао психички живот индивидуе и њених заједница?

Одговор на сва питања даје Диркемово постулирање једног тајанственог, још непознатог закона стваралачке асоцијације. Она претвара четири елемента мртве материје у живу ћелију; комбиноване живе ћелије су супстрат сензација; удруживање сензација даје слике, чије комбинације дају појмове и тако редом до удруживања индивидуалних свести, које ствара колективну свест једне *sui generis* организације, која је творац целокупне људске културе и цивилизације.

Психолошка концепција Хакслија и Мозлија, за коју „свест није ништа друго до епифеномен физичког живота” нема више много бранилаца; најауторитативнији представници психофизиолошке школе је формално одбацују”.⁵⁹ „Живот је само једна комбинација минералих делића, па ипак нико не мисли да од њега ствара један епифеномен грубе материје”.⁶⁰ „Ако је памћење искључиво једно својство ткива, ментални живот није ништа, јер је он ван меморије (памћења) ништа... Стања свести треба да имају једну релативно независну егзистенцију од њиховог материјалног супстрата. Иначе, она се групишу, као што се рађају и поново настају, по чисто физичким сродностима. Истина, често пута се верује, да се овај интелектуални нихилизам може избећи измишљањем неке супстанце, или не знам какве друге форме више (супериорне) од феноменалних детерминација. Говори се, нејасно, о некој мисли, различитој од материјала које јој даје мозак и које би она разрађивала поступцима *sui generis*. Али, шта је мисао, која не би била један систем, један ток посебних мисли, ако не једна реализована апстракција? Наука нема за задатак да упознаје супстанце и чисте форме, било да оне постоје или не постоје. За психолога, репрезентативни живот није ништа друго до скуп представа. Ако, дакле, представе сваке врсте умру одмах чим се роде, од чега ће се састојати дух? Треба бирати: или је епифеноменализам истинит, или једно право ментално памћење постоји”.⁶¹ Оваква кри-

⁵⁹ Ibid, 3.

⁶⁰ Ibid, 5.

⁶¹ Ibid, 13.

тика епифеноменизма је потпуно оправдана, јер ако нема памћења, нема ни психичког живота. Али, да ли нас Диркемова стваралачка асоцијација спасава од овог и оваквог „интелектуалног нихилизма”? Да ли она објашњава постанак, развој и континуитет психичког живота човековог на један већма задовољавајући начин, него што то чини епифеноменализам? Да није, на крају крајева, и по Диркемовом објашњењу, меморија „један чисто физички феномен”, а представе не стварни феномени са специфичним својствима, који се понашају међусобно на различите начине”, већ ништа?” Може ли се трајност меморије објаснити једним „менталним механизмом (али не искључиво физичким), који би објаснио асоцијације без интервенције икакве тајанствене силе или икаквог сколастичког ентитета?”⁶²

Диркем мисли да представе, кад већ постоје, оне имају једну релативну аутономију. „Не постоји област у природи која није у вези са другим областима; ништа, дакле, не би било апсурдније него подићи психички живот као једну врсту апсолутног, које не би долазило ниоткуда и које се не би везивало за остали свемир. Сасвим је очевидно да стање мозга има утицаја на све интелектуалне феномене, и да је оно непосредни творац неких од њих (чистих сензација). Али, с друге стране, репрезентативни живот није инхерентан унутрашњој нервној материји, пошто он делимично постоји помоћу својих сопствених сила и има начине постојања, који су му специјални. Представа није прост аспект стања у коме се налази нервни елемент у тренутку када се представа деси, пошто се она одржава и онда када то стање више не постоји, и пошто су односи представа другачије природе од односа нервних елемената, који су испод тих представа. Представа је нешто ново. Свакако извесне особине ћелије доприносе њеном стварању, али нису довољне да је образују, пошто их она надживљава и манифестује различита својства. Али, рећи да психичко стање не проистиче директно из ћелије, то је рећи да се оно не налази у њој, да се оно, делимично, ствара ван ње и да јој је, у истој мери, спољашње. Када би оно било створено њоме, оно би било у њој, пошто његова стварност не би му долазила с неке друге стране”.⁶³

Из досада реченог јасно се види да за своје социолошко објашњење постанка живота, човека и друштва Диркем не осећа потребу: ни за постојањем душе, одвојене од њеног тела, ни за постојањем супстанце супериорне одређеним феноменима, ни за постојањем мисли која је различита од материја којим је снабдева мозак, а које она разрађује поступцима *sui generis*. По његовом мишљењу, без обзира да ли постоје или не постоје чисте супстанце и форме, дужност науке није да се њима бави. Исто тако, решење проблема живота, човека и друштва је могућно без интервенције макакве тајанствене силе или схоластичких ентитета. Јер, он каже за себе да није ни спиритуалист, ни материјалист, већ да је рационалист, који у решењу ових проблема искључује сваку улогу трансцедентног. „Наш је главни циљ, каже он, да на људско понашање протегнемо научни рациона-

⁶² Ibid, 20, 22.

⁶³ Ibid, 32—33.

лизам . . . Оно што се назива мојим позитивизмом, само је последица овога рационализма”.⁶⁴

Ако Диркем верује да је нашао излаз из тешкоћа које представља прелаз мртве материје у живу ћелију, из које је, најразличитијим њеним комбинацијама, постао целокупни органски и психички живот — постулирањем постојања једног тајанственог закона стваралачке асоцијације, он је самим тим створио нови проблем. Постоји ли у ствари један такав закон који решава све животне проблеме на један рационалан начин? Ако постоји, како он може да се схвати и објасни?

Најпре, како њиме може да се објасни постанак живе ћелије, која је у савременој науци проблем над проблемима. „Може се рећи да је једна ћелија бескрајно сложенија од целог света. Цео свет је, у основи, релативно прост. Једна сама ћелија је толико сложена, организована на један тако чудесан начин, да је мало рећи: „Ћелија је један свет! Једна армија биохемичара и биолога је данас у целом свету наднесена над живом и узбудљивом тајном, као што је ћелија — најпростији једноћелички организам. Ту се одиграва, овога момента, једна од великих авантура људске интелигенције”.⁶⁵ Професор медицинског факултета, Мах Арон пише: „Ниједна хипотеза не објашњава прелаз не живих органских супстанца, у организовану и живу материју. Далеко је од аминокиселина и трајног споја до најелементарније форме живота која може да се појми”.⁶⁶ „Живот или стварање хијерархијског реда међу деловима, не појављује се у једном, у правом смислу речи, физичком свету, вели Бутру. Тај свет нам не нуди ништа слично једној ћелији”.⁶⁷

Диркем, пак, као што смо већ видели,⁶⁸ за проблем постанка живота из мртве материје има једно упрошћеније решење. Жива ћелија, као основни елемент органског света, постала је од својеврсног удруживања, својеврсне асоцијације четири хемијска елемента — водоника, кисеоника, угљеника и азота. Између ћелије као јединог супстрата органског живота и психичког живота човековог постоји огромна разлика — иста разлика која дели мртву материју од органског света. Наш аутор и не покушава да моћ ове стваралачке асоцијације објасни на један рационални начин. Он само каже да природу те асоцијације, за сада, не познајемо. Она се врши по законима, помоћу још непознатих сила. Без једног таквог тајанственог закона асоцијације, немогуће је схватити ни органски живот, ни манифестације индивидуалног и колективног психичког живота човековог. Напротив, са примањем таквог закона многе ће нам ствари постати јасније. Да ли?

Ако кажемо да без постојања једног оваквог закона асоцијације ми не можемо, а са његовим постојањем ми можемо, да објаснимо најтрновитије проблеме индивидуалног и социјалног живота, ми,

⁶⁴ Règles, VII—VIII.

⁶⁵ C. Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le probleme de l'existence de Dieu, 1966. Edition de Seuil, 166.

⁶⁶ Ibid, (цитат из тог дела).

⁶⁷ Emile Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paris 1921, 83.

⁶⁸ Види гл. I.

у нашем резонувању нећемо отићи много даље од резонувања једног најпримитивнијег урођеника који све у свету објашњава вољом и снагом свога тотема, или даље од резонувања припадника једне религије, који у свему види пројаву воље његовог божанства. Не мари ништа, ако се *ultima ratio* свега збивања у свету и животу зове разним именима. Чињеница је да без њега свет са свим његовим појавама остаје необјашњен. Али, ми знамо да је, по Диркему, једна хипотеза која је ван домашаја научне контроле и провере, самим тим, избачена из научне дискусије разних проблема. На основу овога принципа, Диркем је, као што смо већ видели, а *priori* одбацио интроспекционизам као метод проучавања психичког живота. Међутим, врло је тешко видети зашто је Диркемова хипотеза о закону асоцијације као *ultima ratio* свега органског и психичког научнија и позитивнија од оних које он одбацује. Чак кад би она и бацала нову светлост на најбитније проблеме индивидуалног и социјалног живота, како то наш аутор верује, она је ван домашаја научног објашњења и потврде, те се претвара у једну, априористичку, метафизичку концепцију, која је сама по себи велики проблем.

Хипотеза о тајанственој стваралачкој асоцијацији, као што смо видели, игра у Диркемовој социологији исту улогу, коју божанство игра у религији. Наш аутор њоме објашњава све. Асоцијација није, како се то некада веровало, феномен сам по себи бесплодан, који се састоји просто у довођењу у спољне односе познате чињенице и одређених својстава. Није ли она, напротив, извор свих новина, које се узастопце производе у току опште еволуције ствари? Какве разлике постоје, пита Диркем између наших и других организама, између организованог живог бића и просте пластиде, између ове и неорганских материја које је састављају, ако не разлике у удруживању. Сва се ова бића, при крајњој анализи, растварају у елементе исте природе, али су ови елементи негде додати једни другима, а негде удружени једни с другима, овде на један, а тамо на други начин. Човек има право да запита, да ли овај закон не продире чак и у минерални свет, и да ли разлике које раздвајају неорганска тела немају исто порекло⁶⁹. Али, ако, за моменат, чак и допустимо да је све ово онако како Диркем каже, ипак то је само излагање чињеница, казивање како се оне дешавају, али не и зашто се дешавају. Остаје нејасно, зашто закон асоцијације у једном случају ствара разлику између неорганских тела; у другом, претвара четири елемента тих тела у живу ћелију; у трећем, органско претвара у психичко итд. С обзиром на чињеницу да је основ свега овог компликованог процеса мртва материја, требало би очекивати да процес асоцијације мења на разне начине количину материје, а не и природу њену. Откуд том закону стваралачка моћ, јер прелазак мртваг у живо није само једна фаза у процесу различитог груписања материјалних елемената, већ скок, који ствара амбис између живог и мртваг, између тих елемената и резултата њихове комбинације? Диркем, у овом погледу, није објаснио своја схватања. Он овај проблем и не додирује, а самим тим и не успоставља праву каузалну везу између последице и узрока.

⁶⁹ Règles, 126—127.

Без тога, пак, остао би без научног објашњења и цео Диркемов социолошки систем. Јер, ако Диркемов закон асоцијације не садржи узроке за све многобројне појаве у свету; ако он није у стању да својим специфичним и јасно одређеним снагама објасни цео стваралачки процес, од комбинованих елемената мртве материје до постанка генија и светитеља, као највеће вредности идејног и моралног успона човека; ако он није један разуман, плански узрок свега овога — онда Диркем, помоћу таквог закона асоцијације, не само неће бацити нову светлост на старе проблеме, него ће довести у ћор-сокак целокупни људски прогрес. Оно што, све до сада, није успело ниједном материјалистичком систему, није успело ни Диркемовом. Једно иоле задовољавајуће објашњење света и живота, засновано искључиво на чисто научним чињеницама, без икакве помоћи трансцедентног, немогуће је. Чувени совјетски научник Опарин пише: „По механистичкој доктрини, која је преовлађивала у природним наукама прошлога века и која се делимично, сачувала до наших дана, познање живота се ограничава на једно објашњење, уколико је оно омогућено физиком и хемијом, на пуно свођење виталних феномена на физичке и хемиске процесе. То гледиште пориче постојање специфично биолошких закона. По њему би постојали само закони неорганске природе, и они би регулисали и све феномене живих организама. Уствари, то је негација сваке квалитативне разлике између организма и тела неорганске природе. Из тога би следио закључак: или да су неорганска тела природе обдарена животом, или да сам живот у ствари не постоји”.⁷⁰

Проблем постанка живе ћелије из мртве материје је, као што смо видели, непрекидно један од најтежих и најактуелнијих проблема нашег времена.⁷¹ „Загонетка коју треба одгонетнути састоји се нарочито у преображају физичких својстава материје у својства, која карактеришу раћање живота, тј. у прелазу мртвога света у биолошки свет”.⁷² Сви досадањи покушаји научника да живу ћелију створе у лабораторији остали су безуспешни. „Још се не предвиђа моменат када би наука успела да у лабораторији произведе протеин са елементарним својствима живота: асимилацијом, растењем, расплођавањем, вели Jean Rostand. Ја сумњам да ће човек икада успети да створи протоплазму способну за даљи развој”.⁷³

Овако сложени и тежак проблем постанка живе ћелије — преласка мртвог у живо — Диркем решава врло просто. Не улазећи у објашњење његовог постанка и његове природе, он постулира као апсолутну истину постојање једног врло тајанственог и свемоћног закона асоцијације, који је „извор свих новина сукцесивно произведених у току опште еволуције ствари”.⁷⁴ То је целокупно објашњење које Диркем даје о овоме закону, око кога се окреће и од кога за-

⁷⁰ A. Oparin, *L'origine et l'Evolution de la vie*, Moscou, Ed. de la Paix, 7 (цитат узет из Tresmontant-a, op. cit. 166).

⁷¹ C. Tresmontant, op. cit. 166.

⁷² P. Wintrebert (цитат из Tresmontant-a, op. cit. 189).

⁷³ Cahiers d'études biologiques, 3, 50—51 (цитат из Tresmontant-a, op. cit. 252).

⁷⁴ Règles, 126.

виси целокупна његова социолошка мисао. Разуме се, ово и овакво схватање је далеко од позитивне науке. У своме тражењу узрока свему, дух људског сазнања се не задовољава овако површним и симплистичким догматизирањем. За њега не постоји логичка тешкоћа да пређе преко тог догматизирања и иде даље. Ако овакав закон асоцијације не би садржао у себи разум и целисходност као латентне узроке свих многобројних збивања у свету, онда би ми морали бити спремни да примимо као факт постанак живог из мртвог, и разумног, без разумног узрока. А то би значило објашњење последица неадекватним узроком. Јер, овај свет са свим својим манифестацијама различитих култура и цивилизација био би необјашњив без адекватних узрока. Међутим, Диркемово тзв. позитивистичко-рационалистичко објашњење света и човека је далеко од тога да нам пружи један такав узрок. И ништа природније од тога. Јер овај свет је тако пун тајни и загонетака, да не може да буде обухваћен нити уским кругом позитивистичко-рационалистичког научног искуства; нити објашњен њиме. Његово објашњење неминовно налаже излазак из тог круга, који је око њега описао материјалистичко-атеистички, претенциозни симплистички сцијентизам, чијег утицаја ни Диркем не може да се потпуно ослободи. Он сужава хоризонте и спутава слободу кретања човекове мисли, јер је априористичан и догматичан. И Диркемова хипотеза о закону асоцијације не излази из круга уског и догматског сцијентизма: она постулира и догматизира, а не објашњава, те, према томе, и она подлеже слабости априоризма и симплицизма, коју њен бранилац пребацује другим теоријама, са којима се не слаже. Свет је сложенији и тајанственији проблем, него што га рационалистички позитивизам поставља и решава. То постављање и то решење је ван његовог дохвата и моћи. По то решење се мора ићи другде. Wintrebert каже: Дух живе материје није еволутивна тековина, него првобитно и основно својство живота. Разум је инхерентан несиметричној структури макро-молекула⁷⁵. „Сазнати ствари по реду њиховог стварања, вели чувени француски философ и Диркемов професор Boutroux, то је познати их у Богу. Јер, један узрок може да буде признат као такав само ако се, једном везом суделовања, споји са Првим Узроком. Ако серија узрока нема границе, онда прави, истинити узроци не постоје, акција и страст постоје у свакој ствари, и ни једна ни друга не могу бити апсолутни основ бића. Али, да ли је дух у стању да дође до ове врховне суштине?

Може се рећи да позитивне науке, кроз проучавање феномена, већ траже Бога. Јер оне траже први принцип ствари. Различите концепције на које се покушава да сведе све што је дато у искуству, у једну руку, нису ништа друго до дефиниције Бога. Најсмелији подухват је претензија да се лишимо сваког постулата при објашњењу света, и да Бога идентификујемо са апсолутном потребом, која не претпоставља ништа пре себе. Ова идеја, која се, на крају крајева, брка са идејом ништавила, јесте тако празна да, истину рећи, не објашњава ништа. Треба се помирити са судбином и ставити у идеју Бога један необјашњив принцип, а тај принцип, да би био плодан,

⁷⁵ Цитат из Tresmontan-a, op. cit. 239.

треба да буде синтетичан”.⁷⁶ Ни искуство, нити икаква логичка разрада искуства не би могли да дају праву идеју о Богу. Али, да ли је свет, дат у искуству, целокупна реалност?⁷⁷

Својим тајанственим законом Диркем покушава, као што ћемо доцније видети, да објасни и постанак свих социјалних појава, које су произашле из религије. Али, ако у физичком и биолошком свету евентуално и постоји такав закон асоцијације, значи ли то да он, примењен на социјални свет, треба да да исте резултате, тј. да између индивидуа као саставних делова друштва и тога друштва, створеног њиховом асоцијацијом, створи амбис? Наравно, између органског молекула, једне органске ћелије и једне свесне индивидуе постоји велика разлика, зашто би онда резултати њихових асоцијација били исти? „Диркем а priori претпоставља да су исти, вели професор Leuba. Али, каже овај амерички научник, присуство свести уноси у однос индивидуа са друштвом које оне сачињавају, један битан елемент, који се не налази у односу који постоји између материјалних елемената и њихових спојева. Ова разлика, наставља Leuba, изгледа ми, да потпуно обезвредњује паралелу коју је Диркем утврдио”.⁷⁸

3. Анализа Диркемове дефиниције религије

Надамо се, да се из досада реченог види, да је Диркемова концепција друштва пуна различитих ненаучних претпоставки, те се као таква не може примити као задовољавајућа. Далеко од тога да буде заснована искључиво на научним чињеницама, она је само једна јако спорна априористичка хипотеза. Даље, ми смо покушали да докажемо како се постулат закона стваралачке асоцијације, који у Диркемовој социологији игра улогу једног *ultima ratio*, уместо да реши све битне проблеме човека и друштва, сам претвара у врло тежак и акутан проблем који рационалистички позитивизам не може да реши. Најзад, ми смо наговорестили, да претпостављајући а priori да примена таквог закона и у неорганском, и у органском и у социјалном свету даје исте резултате, Диркем је своје схватање односа између индивидуа и друштва засновао на паралели која не може да издржи озбиљну научну критику. А, ако је оно што смо досада о овоме рекли иоле тачно, онда се као логичка последица намеће закључак: Диркемова концепција религије као најважнијег и свеобухватног социјалног феномена је резултат његове концепције друштва; и ако се докаже да је његова концепција друштва погрешна, онда ни његова концепција религије не може да избегне исту критику.

А сада да пређемо на детаљнију критичку анализу ове концепције.

У трећој глави нашег есеја, ми смо покушали да изложимо Диркемову дефиницију религије. Овом приликом, нас не интересује питање: да ли је једна научно задовољавајућа дефиниција могућа

⁷⁶ Boutroux, op. cit. 152—153.

⁷⁷ Ibid, 154.

⁷⁸ Sociologie et Psychologie, Revue Philosophique, 1913, 350.

или не.⁷⁹ Међутим, ми се потпуно слажемо са мишљењем нашег аутора да једна таква дефиниција треба да садржи у себи све најбитније елементе, који су заједнички свим религијама. Ако јој недостаје ово својство, она ће бити не дефиниција религије уопште, већ дефиниција једне од религија. Против овога не може ништа да се каже. Али, да ли Диркемова дефиниција религије испуњава ове услове; не оставља ли она сваку религију ван себе, не објашњавајући ниједну?

Као што смо већ раније нагласили, пре но што ће покушати да дефинише религију социолошки, Диркем одбија да види како у појму натприродног, (*surnaturel*), тајанственог, мистичног, тако и у божанству (*divinité*) и духу (*esprit*), битне елементе, заједничке свим до сада познатим религијама. Зато их он искључује из своје дефиниције. Први од ова два појма је, за нашег аутора, само „једна секундарна епизода“, док други „датира од јуче“. Према томе, оно што се зове минималном дефиницијом религије не сме укључивати ниједан од ова два појма, ако нисмо вољни да оставимо многе религије без објашњења. Зато он, као што смо раније констатовали, не признаје ни анимизам ни натурализам као елементарне форме религије.

Рашчистивши, по овако кратком поступку, терен од онога са чим се не слаже и што онемогућава његову дефиницију религије, наш аутор нам каже да је најкарактеристичнија црта религијских феномена — а религија је само систем ових феномена — подела ствари у две групе: у **свете** и **профане**. У четвртој глави нашег есеја, видели смо како Диркем покушава да објасни узроке ове поделе, и да покаже како су други социјални феномени, временом, произашли из религије.

На овом месту, пре но што уђемо у дискусију Диркемове дефиниције религије, ми треба да додирнемо једно претходно питање које се не може избећи. А то питање је: какви су мотиви и побуде водили Диркема да искључи из једне минималне дефиниције религије појмове „дух“ и „мистерија“? Да ли је он дошао до таквог закључка пошто је претходно проучио религијске феномене на један научни начин, или његова дефиниција религије није ништа друго до једна априористичка концепција?

Појам натприродног је за Диркема „свет мистерије, несазнативога, несхвативога. Са тим појмом религија би била једна врста спекулације о свему ономе што измиче науци и, уопште, јасној мисли“.⁸⁰ Међутим, идеја натприродног, мистичног, јавља се у историји религија „врло касно“. Она је потпуно страна не само народима који се називају примитивним, него и свима онима који нису достигли извештајни степен интелектуалне културе“.⁸¹ Та идеја „како је ми схвата-

⁷⁹ По проф. Webb-у, „религија нити може нити треба да се дефинише“ (*Problems in the Relations of God and Man*, 1915, 3). За проф. Prott-a „све дефиниције религије су мање-више неизвесне и требало би их узимати пре као постулате него као аксиоме“ (*The Religious consciousness*, 1920, 1). Наводећи 48 различитих дефиниција религије, проф. Leub каже: „Није потребно рећи колико ми нисмо ни покушали да дамо једну потпуну листу дефиниција“ (*La Psychologie des Phenomenes religieux*, Paris 1914, 397).

⁸⁰ *Les Formes*, 33.

⁸¹ *Ibid*, 37.

мо" датира од јуче. Она претпоставља супротну идеју, чија је она негација, и која нема ничега примитивног". Да би се знало шта је натприродно, мора се најпре знати шта је природно, тј. шта се дешава по утврђеним природним законима. „То је наука, а не религија, која је научила људе да су ствари сложене и тешке за разумевање”.⁸² Отуда, и Спенсерово схватање „да се све религије, „дијаметрално опречне по својим догмама, слажу у прећутном признању, да је свет, са свим оним што садржи и свим оним што га окружује, тајна која тражи објашњење”; и да се све оне, у суштини, састоје „у веровању у свудаприсутност нечега што превазилази разум”,⁸³ — за Диркема није тачно. Такође је нетачно и Милерово схватање, по коме је „свака религија напор да се појми непојмиво — једна тежња ка бесконачном”.⁸⁴ Тако, дакле, по Диркему, идеја мистерије нема ничег оригиналног. Она није дата човеку; њу као и њој супротну идеју, човек је створио својим рукама, у исто време. Стога она заузима извесно место само у једном малом броју напредних религија. Не може се, дакле, од ње направити карактеристика религијских феномена, а да се из дефиниције не искључи већина чињеница које треба дефинисати”.⁸⁵ Да овде поновимо Диркемове речи, које смо већ навели у трећој глави нашег есеја: „Далеко од тога да види натприродно свуда, примитивни човек га не види нигде”.⁸⁶ За њега је у природи све јасно, као што би то било јасно за једног *ex hypothesi* свезнајућег човека.

По Диркему, дакле, за примитивног човека не постоји ниједан проблем, ни у његовом личном животу, ни у свету у коме он живи. Њему је све јасно што се дешава у њему и око њега. Он ни о чему не уме да се запита: како и зашто? Он се ничему не диви, ни пред чим не осећа страх, ничему не указује поштовање, ни над чим не размишља. Његово изненађење, узбуђење, страх, несрећу и друга нелагодна осећања не изазива: ни болест, ни глад, ни олуја, ни поплава, ни дивље животиње, ни смрт, ни многе друге појаве које прете његовом опстанку. Он не дели све те појаве на добре и зле, корисне и штетне по њега, и не тражи никакво објашњење зашто једне жели, а друге избегава, јер њему је све јасно; за њега није ништа тајанствено, мистично.

Међутим, сви испитивачи живота примитивних народа тврде, да је оваква претпоставка бесмислица. Ево шта о томе каже Леви Брил, један од најпознатијих социолога Диркемове школе: „Колективне представе претпостављају не само да примитивни човек стварно има слику предмета и верује да је он реалан, већ исто тако да се он нечему нада и нечега боји, јер извесно одређено дејство излази из тог предмета и утиче на њега. То дејство, та акција, извешан утицај, извесна врлина, извесна тајанствена (*occulte*) сила, различита према предметима, за примитивног човека је увек реална. Она чини инте-

⁸² Ibid, 36—37.

⁸³ Ibid, 33—34.

⁸⁴ Ibid, 34.

⁸⁵ Ibid, 39—40.

⁸⁶ A. S. II, 5.

грални дсо његове представе. Да би једном речи одредио то опште својство колективних представа, које заузимају тако важно место у менталној делатности нижих друштава, ја ћу рећи да је та ментална активност **мистична** . . . Ја ћу употребити овај израз у уско дефинисаном смислу, у коме се мистичним назива веровање у силе, у утицаје, у непредвиђена али стварна дејства на чула”.⁸⁷ А Alfred Loisy види у мистицизму „душу религије и морала” — (La Religion, 1924, p. 6).

Живот примитивних народа је пун тајни и проблема, само они те тајне разјашњавају и те проблеме решавају средствима која им пружа њихов степен културног развоја. Они тајанствено не само да не виде нигде, него га виде готово свуда. Примитиван човек није чекао развој науке да би могао да прави разлику између природног и неприродног, и да појаве тумачи и вреднује на научни начин. Он их је тумачио по свом критеријуму истине и вредновао по свом мерилу вредности. Но, том способношћу он је обдарен од саме природе, а не притиском социјалне средине. Јер, чак и код животиња постоји способност разликовања између корисног и штетног, обичног и необичног. McDougall у инстинкту радозналости види „један од главних коренова и науке и религије”.⁸⁸ За њега је религијска емоција врло сложен и „разноврстан производ сарадње више инстинката”.⁸⁹ А зар чуђење, страх, дивљење, и слична осећања не играју никакву улогу у формирању религије? Зашто онда та способност „датира од јуче”? У овом погледу нема битних разлика између најпримитивнијих и најкултурнијих народа и савременог света, Јер, животна проблематика савременог човека, и поред свег развоја научног са знања, је далеко компликованија и деликатнија од проблематике једног урођеника, чији је хоризонт знања далеко суженији и животне потребе далеко сведеније од хоризонта и потреба наших савремених људи. И наш савремени живот је пун тајни, и ми смо још далеко од могућности да те тајне разумом решимо, и поред свих научних успеха до којих смо дошли. Да и не помињемо нашу немоћ пред тајном живота и смрти, ми још ни смо у стању да разјаснимо ни један посвездневни процес у свакоме од нас: закон метаболизма је још неразјашњена тајна природе. А, уосталом, која се појава у животу човека и света може до краја разјаснити, без познања праузрока свега збивања у њима? Ми смо већ видели да је и Диркемово објашњење постанка живота метафизичке, а не научне природе. Зашто он, дакле, натприродно и мистично у религији избацује из своје дефиниције религије, и сматра их, малтене, предрасудама (preconcepciones), од којих жели да очисти свој социологизам?

По нашем мишљењу, овакав Диркемов став према овим проблемима логички проистиче из његове целокупне социолошке концепције света и човека.

Ми смо раније покушали да покажемо како између екстериорности и принудне силе социјалних феномена, с једне стране, и друшт-

⁸⁷ Les Functions mentales, 30.

⁸⁸ Op. cit. 59.

⁸⁹ Ibid, 88.

ва како га Диркем схвата, с друге, постоји велика разлика. Ове особине социјалних феномена не инспиришу, нужно, идеју о једном духовном, интелектуалном и моралном бићу *sui generis*. Таква идеја је постојала а *priori*. Као што смо раније видели, њу је Диркем позајмио од Конта. Само Контово обожавање човечанства је једна врста социолошког монотеизма, док је Диркемово обожавање сваке друштвене средине један социолошки политеизам. И, у томе је Диркемова оригиналност Међутим, и он као и Конт, искључује сваку улогу психологије и њених метода у објашњењу социјалних феномена, и покушава да ове појаве објасни друштвом, јер се сложено може објаснити само сложеним.⁹⁰

Доследан својој хипотези да творац религије није индивидуа него друштво, и да се друштво мења према својој маси и динамичној густини, Диркем је дошао до закључка, да религија, као нешто потпуно условљено друштвом, треба и мора да се према друштву и мења. На тај начин, стваралачка улога човечанства као најшире људске заједнице код Конта, пренета је на све поједине специфичне друштвене средине код Диркема. Место једног бога — целокупног људског друштва, створени су многи богови — посебне људске заједнице. Социологистички лаички монотеизам се, са свим својим манама и недостатцима дегенерисао, у социологистички лаички политеизам.

Отуда, у складу са својим схватањем социјалне морфологије, наш аутор је закључио да најпримитивнија — елементарна форма религије — треба и мора да се налази у најпримитивнијем типу социјалне заједнице, до сада познате — разуме се, по његовом имшљењу — у клану, пошто је он најближи хорди која више не постоји. Ту, у тотемистичком систему, Диркем је нашао елементарну форму религије. Ми смо већ видели, да то схватање није тачно.⁹¹ Како је, пак, по Диркему, религијска сила, створена тотемистичким друштвом, безлична и анонимна, појам о духу (*Esprit*) мора бити искључен из једне минималне дефиниције религије, јер је он, кад постоји, само индивидуализација, персонификација те безличне и анонимне силе. Зато, када наш аутор одбија да у своју дефиницију религије унесе појам о души, он је доследан својој априористичкој концепцији друштва.

Али, ако Диркем, најпре, има једну готову дефиницију религије при руци, па, доцније, прикупљајући чињенице да је подупре и оправда, нађе да је тотемизам најближи тој дефиницији и да он треба да се сматра најелементарнијом формом религије — он не треба да буде

⁹⁰ Диркемова теорија, каже Т. Th. Mozz даје најнеобичнији пример тенденције мисли, коју сам ја назвао синоптичком. Она увек почиње од разматрања целине, комплексног, сматрајући да је ово први а не доцнији продукт састављања делова. И, ово аутор поставља као чити принцип, применљив на проучавање друштвених феномена, исто онако као и на проучавање животињских проблема уопште, па чак и мртвих феномена" (*History of European Thought in the Nineteenth Century*, 1914, Vol. IV, 560—561).

⁹¹ У „*The American Journal of Theology*“, 1917, Vol. XXI, 147, А. В. Lewis пише: „Диркемова концепција тотемизма не познаје најновија проучавања, која показују његову сложену природу... Ми, свакако, не бисмо сматрали тотемизам најпростијом религијом“.

Loisy каже: „У тотемским друштвима може да постоји ембрионарна религија, али сам тотемизам није религија“. Н. Р. de la Boullaye, *op. cit.* 444, note, 3.

зато осуђиван. „То је једино, како каже Валис, што један смртан човек на земљи и може да уради, када је реч о социолошким феноменима: ми створимо схватање (концепт), и на основу тога бирамо материјал и видимо колико се он са тим слаже”.⁹² Али, онда, Диркемова дефиниција религија није апостериорна, а његово одбацивање из ње појмова духа и мистерије је априорно и ненаучно.

Па ипак, иако се по Диркему, из основних принципа тотемске религије може видети „да је свака идеја о души (*ame*), духу (*esprit*) и митским лицима осутна, не постоји религија у којој се овај појам душе (*ame*) не сусреће” . . . „Уколико се то може судити по подацима етнографије, изгледа, да је идеја о души била савремена човечанству и да је она, одмах, имала све своје битне особине, тако да се посао напреднијих религија и философије ограничавао на њено прочишћавање, без икаквог, у истини, темељног додавања” . . . „Тешко је одредити идеју коју Аустралијанац има о души — толико је она мрачна и неодређена”.⁹³

Јасно је, да овакво Диркемово признање јако слаби његову критику Тylor-овог анимизма, и оправданост априорног избацивања појма душе из социолошке дефиниције религије. Јер, његов покушај да докаже како је овај појам „производ једне секундарне формације”, остао је безуспешан. Што се, пак, тиче појма тајне, мистерије, он се јасно претпоставља и у самој Диркемовој дефиницији религије.

Пошто је одбио да у своју дефиницију религије унесе појмове „душа”, „дух” и „мистерија”, он тврди да религија постоји када су испуњена три услова: једна дводелна подела ствари на свете и профане; један јединствени систем обавезних веровања и праксе у вези са овим стварима, и група људи, чија је солидарност обезбеђена овим веровањима и овом праксом.

Шта стоји иза овакве религије; шта је омогућило овако радикалну поделу свега и свачега у свету, неорганском, органском и психичком, на свето и профано; шта је узрок настанка једног овако јединственог система заједничке идеологије и праксе, која обезбеђује солидарност чланова једне људске заједнице?

4. Творац овакве религије је, по Диркему, друштво.

Диркемову концепцију друштва ми смо изложили у трећој глави нашег есеја. Као што смо тамо видели, друштво није прост збир различитих индивидуа, већ резултат једне *suī generis* асоцијације и комбинације њихових индивидуалних свести. Резултат једне такве стваралачке асоцијације и комбинације је независан од делова који се комбинују. Он је увек нешто ново: и у неорганском и у органском психичком и сакралном свету. Друштво је, дакле, једна нова стварност, *suī generis*, једно наиндивидуално биће — „највише које се може уочити у области интелектуалног и моралног”. За своје чланове, оно је исто што и Бог за своје верне. Социјални феномени су његов начин мишљења, осећања и делања.

⁹² Loc. cit. 260; Cf. G. Michelet, op. cit. 58.

⁹³ Les Formes, 343—344.

Ми смо већ видели какве научне, психолошке и философске тешкоће не може да савлада Диркемов тајанствени стваралачки закон асоцијације када покушава да објасни збивања у неорганском, органском и психолошком свету појава. Да видимо сада какве плодове даје његова примена у свету социјалних појава.

Религија је, по Диркему, „једна целина, састављена од делова. Она је, више мање, један сложени систем митова, догми, обреда и церемонија”. Сви ови религијски феномени имају екстериорност и принудну силу према индивидуи, као заједничка својства свих социјалних феномена. У том погледу, они се не разликују од моралних, правних и других социјалних феномена. Које су њихове специфичне одлике које их разликују од других социјалних феномена?

Као што знамо, Диркем дели религијске феномене на веровања и обреде, као начине одређених акција, условљених веровањима. Објашњење обреда, као акција, зависи од објашњења веровања, као њиховог теоријског оправдања. Шта је, дакле, специфична ознака религијских веровања? Она деле цео свет, и идејни и стварни, на два дела: један од њих је **свети**, а други **профани**. Као што смо раније видели, та подела је, по Диркему, апсолутна Она представља логичку празнину, прекид континуитета између та два света Онакав исти прекид континуитета какав постоји између јединке и колектива, између психологије и социологије.

Шта даје овакву снагу религијским феноменима? Шта је то што једне чини светим, а друге профаним? Разуме се, по Диркему, то је друштво Али, друштво нема увек овакву стваралачку снагу.

Диркем наглашава, као што смо раније видели, да свако повезивање индивидуалних свести не рађа религију Да би до рађања религије у једној људској заједници дошло, нужно је да међу члановима те заједнице постоји извештан степен јединства, интензитета, и да силе које она ствара буду довољно јаке, да би могле да јединку извуку изван саме себе, и да је уздигну у један виши живот. Религија се рађа само на оном друштвеном скупу, на коме је стање егзалтације његових чланова тако, да човек више не познаје себе, има утисак да он није више он сам, да је он постао друго биће; да се на том скупу све дешава као да је он стварно пренет у један специјални свет, потпуно различит од света у коме он обично живи, у једну средину, насељену силама изузетно интензивним, које га освјају и метаморфозирају. Како овакво стање, пита се наш аутор, не би створило код човека уверење „да стварно постоје два хетерогена и међусобно неупоредива света”... „Први је свет профан, а други је — свет светих ствари. У тим раздраженим, узбуђеним (effervescent) друштвеним срединама и из тог узбуђења, из те раздражености, изгледа да је рођена религиозна идеја”.⁹⁴

Међутим, Диркем нам не објашњава како је једно друштво дошло до оваквог стања. Он каже да, пошто су индивидуе једном заједно, из њихових приближавања произилази једна врста електрицитета, и ствара узбуђење, које је јаче или слабије према томе, да ли је маса и динамична густина једног друштва већа или мања.

⁹⁴ Les Formes, 312—313.

Али, то није научно објашњење, које открива прави узрок настанка једне овакве појаве која игра тако пресудну улогу у Диркемовој социологији. Очевидно је, да једна људска група, макако она мала била, не може да постоји, ако не постоји нешто што њене чланове држи у заједници. То је оно што наш аутор назива густиним или „моралном стегнутошћу” једне групе људи. Кад већ и ако већ, такво једно јединство међу јединкама једнога друштва постоји, онда је лакше објаснити настанак и природу атмосфере једне друштвене заједнице на окупу, било да је у питању урођеничка хорда или каква друга културнија људска заједница. Међутим, Диркем не објашњава како се долази до тог елементарног и основног јединства једне социјалне групе.

Кад смо говорили о његовој концепцији друштва, ми смо видели да је то јединство резултат истог закона стваралачке асоцијације, која од четири елемента мртве материје ствара живу ћелију, а од ћелије психичке елементе живота. Али, као што знамо, то је постулат, а не научно објашњење. У случају стварања колективних представа, човек би више волео да зна каква је полазна тачка егзалтације једне друштвене заједнице, коју те представе стварају. Вероватно, није довољно да се индивидуе тога друштва само гледају међусобно. Потребно је да се оне међусобно и разумеју. Како оне долазе до тог разумевања; одакле долази осећање које их узбуђује до лудила — френезије? Јер, иако Диркем признаје да „опште особине човекове природе улазе у посао разрађивања из кога произлази социјални живот”, он пориче да га оне подстичу и да му дају специјалну форму. Оне га само омогућавају. Колективне представе, узбуђења, и тежње немају за стваралачки узрок свест појединаца, већ услове под којима се налази социјално тело у целини. Без сумње, оне се могу остварити само ако индивидуалне природе нису према њима отпорне. Али, ове природе су само неодређени материјал, који социјални фактор одређује и преображава. Њихов допринос се састоји искључиво из сасвим општих стања, из неодређених, па, према томе, пластичних склоности, које, саме собом, не би могле да дођу до одређених и сложених облика који карактеришу социјалне феномене, ако други чиниоци не интервенишу”.⁹⁵ Али, ако је то тако, онда како могу индивидуалне природе бити неотпорне према колективним представама, узбуђењима и тежњама, ако између њих и ових представа не постоји извесно разумевање, ако између индивидуалног и колективног постоји прекид континуитета?

И поред овога, Диркем нам каже: „Пошто друштво може да постоји само у индивидуалним свестима и кроз њих, потребно је да оно продре у нас и организује се у нама. На тај начин оно постаје саставни део нашег бића и, самим тим, оно га уздиже и увећава”.⁹⁶ Наш аутор нас подсећа, да је историја пуна примера овако оживљавајуће и окрепљавајуће акције друштва. Каже нам се „да је довољно да помислимо на ноћ 4. августа, када је један скуп

⁹⁵ Règles, 130.

⁹⁶ Les formes, 299.

био изненада пристао на један акт жртве и одрицања, који је сваки његов члан, уочи тога скупа, одбијао и којим су сви били изненађени сутрадан"...⁹⁷ За доказ овакве акције друштва на индивидуу, наводе се многобројни периодични скупови партија политичких, економских, конфесионалних, на којима би њихови чланови могли „да оживе њихову заједничку веру, манифестујући је заједно”.⁹⁸ Али, колективна егзалтација поменуте ноћи и резултати које је она дала, нису били последица простог сакупљања индивидуа. Они су били претходно припремљени схватањима, која су створила повољну атмосферу, из које је никло једно заједничко осећање, које је донело одређени плод. Одрицање од феудалних привилегија је, 4. августа, само објављено; теоријска припрема, дуга и упорна за то објављивање, извршена је много пре тога скупа 4. августа. Чланови скупа 4. августа су претходно били припремљени за тада донету одлуку. Одлука је донета после размене схватања међу члановима скупа. Извршена је размена и борба индивидуалних идеја. Даље, ако се чланови појединих партија периодично састају да појачају заједничку веру и идеале, они не долазе на своје састанке да ту веру и те идеале створе из ничега. Пре но што постоје те партије, мора да постоји нешто на основу чега и у име чега ће се окупљати њихови чланови. А то нешто није непредвиђена импровизација једне гомиле на окупу, већ једно заједничко стање ума, створено пропагандом једног схватања. „Пре него што једна група постане гомила, мора се у њој десити извесна психичка промена”.⁹⁹

Данас је неоспорна чињеница, да се психичко стање индивидуе у једном друштву прилично мења. Данас то нико и не спори. Спор, у овом полгеду, настаје на питању: у којој мери и на који начин се индивидуа у једном друштвеном скупу мења; да ли се у њему она потпуно губи, или свесно подноси „оживљавајућу и окрепљујућу” акцију друштва. Ко је творац ове акције? Као што знамо, Диркем одбија да таквог творца види у индивидуи. Међутим, Диркемова концепција друштва и односа између индивидуе и друштва није могла да издржи научну критику. Онаква каква је, изгубила је сваки престиж у научном свету. „Диркемова психолошка теорија је јако метафизичка, вели амерички социолог Gehlke,... Сав нагласак његове психологије (индивидуалне као и социјалне) је на садржини свести (mind). Функционална страна активности ове свести мало га интересује... Овај метод је неуспешан у најтежем и најкритичнијем питању: у питању објашњења порекла социјалних факата на један начин који се може научно проверити”¹⁰⁰ Није потребно да се прими Диркемова концепција природе менталних процеса уопште да би се објаснила она реалност која је, на један нарочит начин, и ван нас и у нама, наиме: онај систем узајамног дејства свести, чију објективну страну зовемо социјал-

⁹⁷ Ibid, 300.

⁹⁸ Ibid, 300.

⁹⁹ E. D. Martin, *The Behaviour of Crowds*, 19—20.

¹⁰⁰ Op. cit. 104.

ном групом¹⁰¹ „Диркемова психологија је заснована на једној метафизичкој хипотези. Али ово се не мора сматрати као његова неопростива грешка према научном методу, јер, у ствари, ниједна наука није потпуно без једног метафизичког залеђа. Она мора да има за основ бар извесну „Erkenntnisstheorie“, како је то показао Бергсон¹⁰² Најјачи случај против једне теорије чисто социјалне узрочности је онај, који представља проучавање генија. Без обзира на то, да ли ми примамо или не примамо Диркемову главну премису, геније је непобитни аргумент против искључења индивидуе као узрочног фактора у друштвеном животу.¹⁰³ Диркем не допушта овакву важност генија. Он је, по њему, само један виши калуп за пријем социјалних репрезентација... Допустити да геније постоји, не значи ништа, ако не значи да он има изворну снагу у друштву”.¹⁰⁴ „Да допринос једнога генија у једном друштву није неизмењен доприносима осталих чланова тога друштва, лако је допустити, али мишљење да тај допринос не сме да има одлучујући утицај у формирању једног колективног расуђивања, изгледа није заснован ни на чињеницама ни на логици”.¹⁰⁵ „Тако енергично инсистирати на разлици између индивидуално-психичког и социјално-психичког, а онда мирно изводити из материје психичко у његовој елементарној форми, изгледа, најблаже речено, цедити комарца, а гутати камилу”.¹⁰⁶ Теорија о мешању психичких стања, уколико су у питању стања социјалног ума (mind), је несумњиво метафизичка”.¹⁰⁷ Најрањивија страна ове теорије је њено третирање индивидуе, као узрочног фактора у социјалном процесу”.¹⁰⁸

Енглески психолог Мак Дугол — за кога је психологија као што смо већ видели, „битна заједничка основа, на којој се морају изградити све социјалне науке — етика, економика, политичка наука, философија историје, социологија, и културна антропологија — осуђује Конта и Диркема што „одбацују захтев психологије на такво њено признање”¹⁰⁹ Он каже: „Готово све нације заснивају свој живот једино на идеји коју о њима имају индивидуе од којих се оне састоје, и на утицају који та идеја врши на њихову делатност. А пошто та идеја нације игра једну тако велику улогу у историји света, апсурдно је држати да је општа воља само слепа резултанта комбиновања индивидуалних воља, које иду за сопственим циљевима, не будући свесне циљева нације. Насупрот гледишту ове врсте, ми треба да држимо, да народ, који би био покретан само индивидуалним циљевима сваког свога члана, не би могао да формира, нити да наставља да формира једну нацију, иако би имао све друге услове народности, које смо ми истакли. Једна нација је реална и витална сразмерно пуноћи и јасноћи свести, коју о себи

¹⁰¹ Ibid, 106.

¹⁰² Ibid, 129—130.

¹⁰³ Ibid, 98—99.

¹⁰⁴ Ibid, 99.

¹⁰⁵ Ibid, 100.

¹⁰⁶ Ibid, 96.

¹⁰⁷ Ibid, 94.

¹⁰⁸ Op. cit. 97.

¹⁰⁹ Op. cit. 2.

има. Најзад, исто начело вреди и за све облике корпоративног живота унутар нације. У свакој индивидуи, смисао за дужност... је углавном заснован на свести о друштву, чији је она део, на духу групе који је сједињује са њеним друговима и чини је једно са њима".¹¹⁰ „Свуда где се једна нација појавила у историји света, њена свест о себи као нацији била је битан услов њене егзистенције, и, још више, њеног прогреса".¹¹¹ „Све потребе, жеље, осећања, идеје и акције, звале се оне индивидуалне или социјалне, јављају се искључиво у свестима, које су индивидуалне... Или „социјална свест” не постоји, или, пак, тај израз означава „свест коју индивидуе имају о групи, чији су оне (чланови) — саставни делови”. Исто тако **колективна душа** (*âme collective*) и **колективно осећање** (*sentiment collectif*) не постоје; постоје само зборови душа и заједничка осећања целе групе... Социологија је, дакле, психолошка наука. Њена полазна тачка је опсервација социјалних институција”, вели професор Leuba.¹¹²

Али, ако, и поред свега досада реченог против оправданости Диркемовог схватања друштва, претпоставимо *ex hypothesi*, могућност постојања таквог друштва, могу ли се, чак и са њим, објаснити религијски и други социјални феномени као његов начин мишљења, осећања и делања? Видели смо, да се настанак ових феномена не може објаснити без свесног учешћа индивидуе у том настајању. Видећемо, исто тако, да се ни њихово карактерисање и индивидуализирање не могу схватити, ако се улога индивидуе у том процесу пренебрегне, као што је то случај у Диркемовом социологизму.

Каже нам се да је религија немогућа без једне дводелне (бипартитне) поделе свега и свачега у свету на свето и профано, и да је узрок ове поделе стање егзалтације једног друштва, стање његове специјалне раздражености, у коме индивидуа осећа постојање два света — **свети** и **профани**. Али, ако претпоставимо, за момент, да анонимну силу развијену у друштву човек осећа као једину већу силу од његове сопствене, то не значи *ipso facto*, да је он мора осетити као: свету и профану, јер, та сила, сама по себи, није ни света ни профана, ни добра ни зла, ни правична ни неправична, тј. она није ни религиозна, ни етичка, ни правна. Њено квалификовање као свете и профане, моралне и неморалне, правичне, и неправичне је дело самог човека, његовог већ постојећег критеријума истине и мерила вредности. Анонимна друштвена сила постаје религијска само онда, када је индивидуа призна као такву. Само, онда, индивидуа дели свет на свети и **профани**, па се једном приближава, а од другог се удаљава. Та подела, већ, представља постојање појмова светог и профаног у човеку. И у светом и профаном он види мистичну силу, супротних вредности. Бипартитна подела света није дело човека за кога не постоји ништа тајанствено у том свету, већ дело човека који осећа пуну тајанственост све-

¹¹⁰ The Group Mind, Cambridge University Press, 1920, 161—162.

¹¹¹ Ibid, 158.

¹¹² Op. cit. 129—130.

та, са свим његовим безбројним појавама. Када Диркем, дакле, каже да за једног примитивног човека, онако исто као и за једног *ex hypothesi* свезнајућег научника, не постоји ништа натприродно и мистично у васељени, он се игра речима. Ако за једног примитивног човека не постоји ништа тајанствено у свету — питање је; како наш аутор то зна кад се не служи психолошким методом; зашто тај човек има један став према светим стварима, а други, према профаним? Евентуалне неисправности у тим ставовима он, и у тотемизму, кажњава често смрћу. Шта је то што једне ствари чини одвојеним, неприкосновеним, забрањеним, често пута опасним по живот, а друге — не? Из чињенице да човек осећа у себи једну вишу силу од своје личне, имамо ли право да закључимо, да та сила, сама по себи, нема ничег тајанственог за њега? Ако, дакле, не претпоставимо да примитивни човек располаже једном личном способношћу да разликује: обично од необичног, редовно од нередовног, свето од профаног, истинито од лажног, морално од неморалног, ми не можемо да објаснимо настанак социјалних феномена, које Диркемова социологија покушава да објасни. У нашем, конкретном случају, ми не можемо да објаснимо пореколо светих и профаних ствари. Диркемов критеријум за одређивање светог и профаног није ни јасан ни убедљив. А подела на свето и профано је, по Диркему, главна карактеристика религијских феномена. Јер, није довољно рећи да је узрок бипартитне поделе света анонимна, безлична сила, створена у једној социјалној средини. Ова сила — ако она постоји и ако је она онаква каквом је Диркем представља — нема никакву религијску, моралну, правну и другу вредност, ако јој човек такву вредност претходно не припише. Ако је она религијска, морална, правна и другачија, она је таква само зато што је човек сматра таквом. Ако је наука и променила предмете наших осећања тајанственог, ипак, ова осећања су неизбежна оног момента када је човек у стању, да прави разлику између истине и неистине, нормалног и изванредног, тј. оног момента, када он може да дели ствари по једном свом критеријуму истине, макар у две групе: у истините и неистините. Јер без такве поделе ни наука не може да постоји. Откуда у човеку та потреба и та способност, то је посебан проблем, за посебну дискусију, проблем који и после Диркемовог објашњења постоји и који је непрекидно акутан за науку, и данас. Свет је и данас пун тајни. Да је и тотемизам пун тајни, мора бити јасно и Диркему, јер, ако ништа друго, онда култ иницијације (посвећења), који он тако лепо описује, говори му јасно о томе. Али, онда, зашто он каже да идеја мистерије или тајне „датира од јуче“, и зашто ју је он избацио из своје дефиниције религије?

Сада, пошто смо видели да је улога индивидуе у одређивању и схватању садржине колективних представа далеко већа и важнија, него што то наш аутор допушта, да видимо, после тога, како он покушава да реши један други, врло важан, проблем у његовој социолошкој мисли: проблем индивидуализирања колективних представа једног социјалног, како и он допушта, својеврсног делиријума. „Истина је, пише Диркем, да религијски живот не може да до-

стигне извештан степен интензитета, а да не садржи једно психичко узбуђење, које није без везе са делиријумом... Стога се може рећи да религија не иде без извесног делиријума. Треба само додати, да је тај делиријум, ако су његови узроци они које смо му ми приписали, **добро заснован**".¹¹³ „Нема, можда колективне представе која, у извесном смислу, није делиријумска. Религијска веровања су само један нарочити случај, једног општег закона".¹¹⁴ Међутим, ово тврђење нашег аутора није засновано на неоспорним чињеницама. Зашто би делиријум раздраженог колектива био **добро заснован**, а делиријум анимизма и натурализма, које он критикује и одбацује, лоше заснован? Нису ли осећања страха, чуђења и дивљења, које човек, по овим схватањима религије, осећа пред многим тајанственим појавама света, далеко непосреднији и опипљивији повод за један делиријум примитивног човека, него што је то моментална хистерија једне групе људи? Шта је ефемерније, пролазније и неупечатљивије од овог двога? Ако је религија онако општа и важна појава у историји човечанства, ако је она извор целокупне културе и цивилизације човекове, како то Диркем с правом често понавља, онда она не може бити заснована на делиријуму масе, који није нешто непроменљиво и трајно. Иначе, и наука, и морал, и право и остале гране социјалне делатности би биле само фантастичне комбинације једног друштвеног бунила, па макако оно по Диркему било „bien fondé" — „добро засновано".

Ако је истина да је религија рођена у нервном заносу индивидуалних свести једне друштвене заједнице, у којој се те свести потпуно губе, онда како могу те исте индивидуе, пошто услови њиховог својеврсног заноса прођу, бити свесне искуства, које су оне у том заносу стекле, док су биле заједно? Ми знамо да Диркем каже како једно заједничко искуство ове врсте мора да остави извештан траг на индивидуалним свестима.¹¹⁵ Али ми не смемо заборавити да када говоримо о једном искуству, ми морамо претпоставити и способност индивидуе за стицање таквог искуства. Само се тако искуство може поново јавити у сећању, у мањој мери. А искуство једне више короборативне силе, која је ван индивидуе, може се задржати у сећању те индивидуе, само онда ако је та индивидуа свесна онога што се са њом збива, док је она у социјалном делиријуму своје друштвене заједнице, само ако она није изгубила способност разликовања и упоређења свога психичког стања пре тога делиријума и у току његовом. Индивидуа не сме да изгуби свој критеријум истине и своје мерило вредности док је под утицајем колективног делиријума, ако жели да оцени утицај тог делиријума као позитивна — короборативан, па и свети, за разлику од профаног. Другим речима, без свесне индивидуе, колективне представе једног друштва, које је, по Диркему, супер-индивидуални организам *suī generis* не могу се ни стварати — прелазити у колективни делиријум, ни на њу преносити, пошто тај дели-

¹¹³ *Les Formes*, 324.

¹¹⁴ *Ibid*, 325.

¹¹⁵ *Ibid*, 309. 324.

ријум прође. Прекид континуитета, логички амбис између индивидуалног психичког живота и колективног психичког живота, би онемогућио одређивање карактера и индивидуализирање колективних сила као религијских, етичких, правних и других. Јер, ако је истина, да је улога коју једна индивидуа игра у стварању религијских феномена, истоветна са улогом коју једна ћелија игра у формирању индивидуалног менталног живота, онда је индивидуално-колективни узајамни утицај немогућ. Зашто, онда, Диркем каже: „Колективна сила нам није потпуно спољашња, она нас не покреће само споља, већ, пошто друштво може да постоји само у индивидуалним свестима и помоћу њих, потребно је да она продре и организује се у нама, да на тај начин постане саставни део нашег бића, а самим тим она нас уздиже и увећава”?¹¹⁶ Све ово претпоставља узајамно разумевање, континуитет у развоју, логичку везу, а не амбис између индивидуе и друштва. Јер, ако ми не можемо рећи да индивидуални ментални живот постоји само у оној мери у којој о њему има искуство једна ћелија, ми свакако морамо рећи да се религија, морал, право, наука и други социјални феномени не могу замислити, не могу постојати без индивидуалних свести. Али, како могу индивидуални умови бити свесни ових феномена, ако је њихов утицај у формирању тих феномена и њиховом индивидуализирању онако незнатан, каквим га представља Диркем? Према томе, или је његова паралела о истоветности односа између ћелије и индивидуалног менталног живота, с једне стране, и индивидуе и друштва, с друге, потпуно погрешна, или, пак, наш аутор није у стању да логички објасни начин на који се социјални феномени формирају и индивидуализирају. А овај проблем, далеко од тога да буде незнатан, претвара се у битан проблем целокупног социолошког система нашег аутора. Јер, ако индивидуе једнога друштва нису свесне своје религије, своје науке, свога морала и двојства своје природе, онда сви они социјални феномени и не постоје за њих. А ако они ипак постоје, онда постоје из других разлога и узрока, а не као феномени колективног делиријума. Отуда, с правом примећује професор Webb: „Макакве предрасуде биле у глави Диркемовој — емпиристичке или антиклерикалне — он није човек који пориче факт који му пада у очи, у ономе што он сам признаје као домен искуства. Према томе, када је суочен са чињеницом искуства, да у најранијим фазама социјалног развоја, о којима знамо, постоје приватни обреди, тотеми итд. он те чињенице решава на тај начин што поправља своју дефиницију (религије) овом белешком: „Subsidiairement (накнадно), у једном другостепеном смислу речи, човек класира као религијске феномене такође веровања и праксе, које су својевољне, али које се тичу објеката сличних или направљених сличним онима већ поменутих”. Ово је свакако право банкротство дефиниције”... Јер, ова веровања и праксе су изрично названи **факултативним**, а ова реч је очевидно употребљена као антитеза **обавезним**”.¹¹⁷

¹¹⁶ Ibid, 299.

¹¹⁷ Op. cit. 58—59.

Сви напред наведени разлози доводе у питање и научну вредност Диркемовог објашњења порекла категорија (науке), двојства човекове природе и других социјалних феномена. Јер, ако ти разлози доводе у питање оправданост Диркемове концепције друштва, онда они доводе у питање и оправданост свих тобожњих специфичних начина мишљења, осећања и делања овог тобожњег супра-индивидуалног организма *sui generis*. А то, другим речима, значи да са оправданошћу или неоправданошћу ове концепције стоји или пада цео Диркемов социолошки систем, који је, по Диркему, позван „да отвори нови пут науци о човеку”. Он има за задатак да „више и специфичне особине човекове објасни, не свдећи их на ниже форме бића: разум на чула, дух на материју”, али и не везујући их за неку супра-експерименталну реалност, која се постулира, али чије постојање не може да се утврди никаквим посматрањем”.¹¹⁸ Тај нови фактор, та нова супер-индивидуална реалност, која објашњава све, али која је дата у искуству, јесте друштво. Оно је колективна свест, синтеза *sui generis* посебних свести, која није епифеномен своје морфолошке базе, онако исто као што је индивидуална свест нешто друго, а не просто расцветавање нервног система”.¹¹⁹ Диркемова концепција друштва је, дакле, као што смо и раније видели, крајеугаони камен његове целокупне социолошке концепције. Поткопа ли се његова логичка основа, срушиће се цела фантастична грађевина целе француске, Диркемове, социолошке школе.

Да укажемо овде још на неке недостатке Диркемове концепције друштва. Друштво је, по њему, у сваком погледу супериорно индивидуи. Оно има сва својства која могу сугерисати човеку идеју Бога. И, индивидуа, поштујући Бога, поштује, у ствари, друштво.

Мислимо да није ни потребно нарочито наглашавати да једна оваква хипотеза о друштву нема ничег научног у себи. Она је једноставно, једна априористичка хипотеза, која се не може бранити ни психолошки, ни историјски, ни социолошки. Такво друштво није никад постојало у досада познатој историји света, нити оно постоји данас. Оно се ничим не може доказивати и правдати. Чак и у својој најбољој форми, друштво је далеко од Диркемове концепције о њему. „Друштво, како каже професор Марет, лоше издржава упоређење са најбољим индивидуама”.¹²⁰ А, Сигеле у ономе што он назива „*anima colletiva*”, која, по њему, држи у својим рукама нашу будућност не само да не види извор целокупног морала и разума, већ, напротив, за њега морално и интелектуално уздизање ове „*animae*” представља велики проблем нашег времена.¹²¹ Једна гомила, по Sir Martin-у Conway-у, не може да се сама организује, већ „ мора бити организована од индивидуа и мора бити створена само ако постоји „један високи идеал”, око кога могу да

¹¹⁸ Les Formes, 637.

¹¹⁹ Ibid, 605.

¹²⁰ Op. cit. 139.

¹²¹ Scipio Sighele, L'intelligenza della Folla, 1911, 17.

се окупе индивидуе”.¹²² На тај начин, она не ствара идеале, него је створена идеалима. Од својстава тих идеала зависе својства социјалне групе. Ако су та својства деструктивна, негативна, крволочна онда се та група претвара у страховито разорну силу, која не преза ни од чега. Идејно-морално хомогене групације, као што су нације, често доводе до крвавих ратова. Јер, колективни идеал једне људске заједнице је само колективан, специфичан, а не универзалан као што је, рецимо, научни идеал. Некада је и схватање, заједничко читавом човечанству, погрешно. На пр. дуго се веровало у тачност геоцентричног система. Не постоји културна вредност ни идејна, ни морална, ни правна, ни естетска ни ма која друга, према којој једна разорна гомила има обзира. Оно што демагогија назива демократском масом, често пута није ништа друго до руљократска гомила. Најновија историја савременог друштва пружа безброј доказа за то. Чак и друштвене заједнице, чији су чланови на вишем и највишем степену културног развоја, могу, покатак, да пруже слику не једног трезвеног, разложног, добронамерног саборавања и договарања, него слику разјарене гомиле, која повремено, и речју и делом, подсећа на понашање неуравнотежене руље. Није ли и данас, у сећању старијих генерација нашег друштва, жива успомена на она хистерична урлања огромних друштвених скупова завођених бескрупулозним политичким демагозима?

Историја не зна за колективне групације — па ни за оне састављене од културних јединки — које би саме стварале идеологије. Као доказ за способност једног друштва да себе обоготвори, и да ствара богове од ствари чисто лаичке природе, које гомила претвара у свете, Диркем наводи примере из првих година француске револуције. Међутим, ми смо у уводу нашег есеја видели како су се траги-комично завршили покушаји Робеспјејерове деификације разума и Контове деификације човечанства.¹²³ Историја зна само за такве друштвене заједнице, које су спроводиле и остваривале оне идеологије које су им наметане разлозима или другим средствима

Диркемова концепција друштва као супер-индивидуалне јединке, која независно од њених чланова, узетих посебно, ствара све културне вредности је потпуно неубудљива. Она је не стварност, већ гола фикција. Сви елементи који улазе у састав садржане појмова културе и цивилизације човечанства нису дело колективног делиријума друштва, већ резултати истрајног и напорног рада појединаца. Зачеци религије, науке, етике, права и других културних вредности човечанства су индивидуалног, а не колективног порекла. Ширењем индивидуалних схватања, ове вредности су постале колективна својина, колективна снага људског живота. Ако се анализира развој модерних институција, враћајући се њиховом пореклу — напр. нашег приватног права, нашег брачног система, хришћанства итд. — као стварна полазна тачка запажају се — не колективне и несвесне тенденције, већ једно мало језгро схватања, осећања и делања, најчешће оваполоћених у једном човеку, или

¹²² The Crowd in Peace and War, 1915, 127—129.

¹²³ Види, Les Formes, 305—306 и Увод нашег есеја.

највише у једној незнатној мањини. Из тог језгра је, постепено, помоћу унутарњег умножавања и спољашњег додавања изашла сложена институција, каква се и данас налази. Не постоји никакав разлог за мишљење, да су такозвани примитивни људи, садањи као и некадањи, добили њихове институције, релативно исто тако комплексне, на другачији начин, него белци цивилизоване Европе".¹²⁴ Друштвено одушевљење за извесна схватања може само да их потенцира, да им да колективни престиж, а не да их створи. Без њих оно не може да постоји. Отуда је Delacroix у праву када каже, да, ако је ментално узбуђење групе један од услова који стварају религију, оно, међутим, није најбитније. „Постоји читава психолошка школа, каже он, која нам говори да дервиш који се окреће види Бога зато што се окреће: узбуђење које долази од окретања, створило би визију Бога. Ја, пак, држим да дервиш никада не би видео Бога, ако пре играња и за време играња нема идеју о Богу. То је исто и са социјалном опијеношћу, делиријумом".¹²⁵

§ 5. Социолошко објашњење категорија à l'esprit sociologique

Ово је једна од најглавнијих претензија нашег аутора. Јер, по њему, „катеорије се срећу и у најпримитивнијим религијама. Оне су религијског порекла. Оне су производ религијске мисли... Али, ако су категорије религијског порекла, оне морају да имају у себи оно што је заједничко свим религијским феноменима — и оне треба да буду ствари социјалне, производи колективне мисли. Или је, бар, оправдано претпоставити да су оне богате социјалним елементима, пошто, при садањем стању нашег знања о овим стварима, треба се чувати старе радикалне и искључиве тезе".¹²⁶

Диркема не задовољава ни априористичко ни емпиристичко објашњење порекла категорија. „Разум, који није ништа друго до скуп основних категорија, располаже ауторитетом, коме се ми не можемо отети по вољи. Категорије не само не зависе од нас, него нам се и намећу"...¹²⁷ Класични емпиризам се завршава ирационализмом".¹²⁸ Априористи, међутим, признају специфичне карактеристике категорија, али они приписују духу моћ да превазиђе искуство, и да додаје ономе што му је непосредно дато, не дајући о тој посебној моћи духа ни објашњење, ни оправдање. Јер није никакво објашњење, ако се каже да је „она урођена људском разуму".¹²⁹

Интересантно је да Диркем не пориче да „односи, које категорије изражавају, постоје у индивидуалним свестима, на један имплицитан начин. Индивидуа живи у времену и има извешан смисао за временску оријентацију. Она се налази на једној одређеној тачки простора, и, са разлогом би се могло сматрати да све сен-

¹²⁴ Van Gennep, op. cit. 343.

¹²⁵ Bull. Soc. Phil., 1915, 78—79.

¹²⁶ Les Formes, 13—14.

¹²⁷ Ibid, 19.

¹²⁸ Ibid, 20.

¹²⁹ Ibid, 20.

зације имају извештан простор...¹³⁰ Ми, исто тако, имамо и сензацију извесне правилности у редоследу феномена. Ни животиња није за ово неспособна. Само, сви ови односи су везани лично за индивидуу, која је у њима ангажована, те, према томе, појам који она о томе има, не може, ни у ком случају, да се прошири ван њеног уског хоризонта”.¹³¹

Насупрот емпиризму и апприоризму, Диркем предлаже своје социолошко решење проблема категорије. За њега Џемсов инеизам није темељније и дубље схватање овога проблема, него што је његово социолошко, иако је јасно да је оно што је урођено и нагонско далеко старије и принудније од манифестација колективног делиријума једне друштвене групе. „Апприоризам постулира нужност и принудну силу категорија”, вели Диркем „али је он не објашњава. Јер рећи да су категорије нужне јер су неопходне за функционисање мисли, то је просто поновити да су оне нужне”.¹³² Он верује да његова теорија познања „задржава све битне принципе апприоризма”, али се, истовремено, „инспирише оним духом позитивности, који емпиризам жели да задовољи”. Она оставља разуму његову специфичну моћ, али ту моћ објашњава, не излазећи из света реалног. Она потврђује као реалност двојство нашег интелектуалног живота, али га она објашњава, и то природним узроцима”.¹³³ И у схватању проблема категорија, дакле, Диркем остаје доследан својој социолошкој тези — творац категорија је друштво. „Категорије су битно колективне представе. Оне изражавају стање колектива. Оне зависе од начина на који је овај колектив конституисан и организован — од његове морфологије, његових религијских, моралних, економских и других институција”.¹³⁴ Категорије су „као научни инструменти мисли, које су људске групе марљиво ковале у току векова и у којима су нагомилале њихов најбољи интелектуални капитал. У њима је, такорећи, резимиран читав један део историје човечанства”.¹³⁵ „Да би се знало од чега су створене ове концепције, које ми лично нисмо створили, не би било довољно да питамо нашу свест. Треба да гледамо ван себе; треба разматрати историју; треба установити читаву једну науку, сложену науку,

¹³⁰ Ibid, 628. Диркем прима ово Џемсово схватање, али не прима Џемсово објашњење категорија, по коме су оне „способности разума, црте његове урођене структуре, пре него стварне форме у које се стављају импресије које долазе у свест споља” (Види, Gehlke, op. cit. 52).

Џемс пише: Целокупна историја перцепције простора се може објаснити ако допустимо, с једне стране, сензације са извесним делом екстензивности, која им је урођена, а с друге, обичне способности дискриминације, селекције и асоцијације при општењу разума са њима... (Psychology, Briefer Course, London, 337). Моја прва теза је да је ова екстензивност која се може уочити у свакој сензацији мада је код једних развијенија него код других, оригинална сензација простора, из које је целокупно тачно знање о простору, које смо доцније имали, саткано процесом дискриминације, асимилације и селекције” (Ibid, 377).

¹³¹ Les Formes, 628—629.

¹³² Ibid, 23.

¹³³ Ibid, 27.

¹³⁴ Ibid, 22.

¹³⁵ Ibid, 27.

која може полако да напредује, помоћу колективног рада”.¹³⁶ И, Диркем каже, да је сврха његовог главног дела — *Les Formes élémentaires de la vie religieuses* — да овоме раду дода „неколико фрагментарних прилога науци”. Јер, ови појмови, ове категорије „иако су религијске по пореклу, треба, међутим, да остану у темељу људског менталитета”.¹³⁷

Надамо се, да се из нашег досадашњег излагања могло видети каква је та Диркемова сложена социолошка наука, које су њене вредности, и какви су њени недостатци. Она је, без сваке сумње, при објашњавању њених проблема, увек доследна својој основној тези, по којој је једина стваралачка сила свега што чини културу и цивилизацију човечанства — колектив, друштво као супер-индивидуална јединка *sui-generis*. Као што смо видели, Диркемово социолошко схватање те јединке је крајеугаони камен његовог целокупног социолошког система. Њоме он покушава да објасни све социјалне феномене.

Ми смо покушали да докажемо како је Диркемова концепција друштва нереална, како је она једна априористичка, симплистичка идејна конструкција, која не само не решава социјалне проблеме, него је и сама проблем. Према томе, она не може да реши ни проблем категорија. „Диркем употребљава израз „категорија”, вели Gehlke, у његовом формалном, а не у функционалном смислу. Способности за употребу категорија постоје у индивидуалном разуму; оне су му урођене. Специфичне категорије су резултат искуства: или искуства индивидуалног разума у физичком свету, или искуства индивидуалног разума, који прима готове или, бар, делимично разрађене концепције, које је друштво употребљавало при класификовању света, ствари и односа. Ово сматрање категорија као садржај разума, пре него као његову способност, је сасвим у складу са Диркемовом концепцијом разума као система представе, пре него као једне функционалне целине”.¹³⁸

6. Проблем двојства човекове природе је такође решен „у социолошком духу” — по, нама већ познатом, шаблону. И у објашњењу двојства човекове природе, као што смо видели, Диркем се не удаљава од своје основне социолошке тезе. Јер, човек, по њему, са гледишта физичког, није ништа друго до један систем ћелија, а са гледишта менталног — само систем репрезентација. И у једном и у другом погледу, он се од животиње разликује, само количински, у степену (*en degré*)”.¹³⁹ А, онда се јавља друштво — бог „јер је бог само фигуративни израз за друштво”,¹⁴⁰ који, библијским језиком речено, удахњује у таквог човека оно што таквог човека разликује од животиње, даје му људска својства, ствара му достојанство, које нам налаже поштовање према њему. То што човека чини човеком је наметање: друштвене религије, друштвеног знања, друштвеног морала

¹³⁶ Ibid, 27—28.

¹³⁷ Ibid, 28.

¹³⁸ Op. cit. 53.

¹³⁹ Les Formes, 325.

¹⁴⁰ Ibid, 323.

и свега друштвеног, што је далеко изнад човека. На тај начин, човек прима у себе део новог божанства — друштва. Сва друга Диркемова разлагања у одбрани своје социолошке схеме су нам, довољно позната, да би било потребно овде их понављати. Оно што би било ново у овом погледу, то је Диркемово упоређење односа индивидуе према друштву са односом Платоновог NUS-а према Платоновом свету идеја. Међутим, и ово упоређење је погрешно. По Шwegлеру, Платонове идеје су: „оно што је заједничко или идентично у разноврсном; заједничко у појединачном; једно у многим; чврсто и истрајно у променљивом. У субјективном погледу, оне су поуздани, из искуства неизведени принципи знања, урођена мерила нашег сазнања, а у објективном погледу, оне су непроменљиви принципи бића и света појава — бестелесне, беспросторне јединке”.¹⁴¹ А професор Webb каже: „Платонове идеје су вечне природе, које конституишу унутарњу реалност свемира и које једино могу бити предмет истинског знања”.¹⁴²

Не постоји ли дијаметрално опречна разлика између Платоновог учења о NUS-у и идејама, који су метафизички ентитети, и Диркемовог учења о индивидуалном разуму и колективним представама друштва, који су, на крају крајева, и поред Диркемовог упорног порицања тога, само голе фикције, само нереални епифеномени једног тајанственог, стваралачког процеса комбинација елемената мртве материје. Јер, колективне представе, по мишљењу нашег аутора, нису ништа друго до својеврсна синтеза индивидуалних представа, а ове су само комбинација ћелија, које су, опет, плод комбинације честица мртве материје. Према томе психичко и у индивидуи и у колективу је у ствари епифеномен, сенка материјалног. И поред свих Диркемових напрезања да покаже да његова схватања, у овом погледу, нису чисто материјалистичка, то уствари, остаје непобитан факт. Никаква дијалектичка вештина нашег аутора не може, да чисто атеистичко-материјалистичким схватањима премости, логички и научно, јаз између мртвог и живог. Ако је психичко у индивидуи и колективу нематеријални ентитет своје врсте — а то Диркем енергично и покатак саркастично пориче — онда шта би друго могло бити сем епифеномен материје, јер у материјалном свету, у свету петочулног човековог искуства, не постоји ништа друго до мртва материја. А ако то психичко не долази од те материје, где је његов извор; или, како то Диркем воли да понавља, када га логика ствари на то примора: „Одакле би иначе дошло? Као да ван материје не постоји ништа друго у васељени? Овде Диркемово учење о тајанственој, стваралачкој асоцијацији пружа слабу помоћ разјашњењу проблема настанка живог. Јер, он не допушта да је једна таква стваралачка асоцијација резултат једног телеолошког, планског утицаја, да се, преко ње и помоћу ње, створи најпре органско од неорганског, затим психичко од органског и, најзад, све оно што је садржина појма наше целокупне културе и цивилизације.

¹⁴¹ A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 105—106. Упореди такође: E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 121f.

¹⁴² C. C. J. Webb, *A History of Philosophy*, London 1926, 31—32.

У жељи да своје схватање религије одвоји од материјализма, он каже: „Ми треба да се чувамо од тога да у овој теорији религије видимо само просто подмлађивање историјског материјализма. То би значило нарочито погрешно схватање наше мисли. Показујући у религији ствар битно социјалну, ми никако не желимо да кажемо да се она ограничава само на то да преведе на други језик материјалне форме друштва и његове непосредне животне потребе. Без сумње, ми сматрамо очевидним фактом да социјални живот зависи од свог супстрата и носи његову ознаку, као што ментални живот индивидуе зависи од мозга и чак од целог организма. Али колективна свест је нешто друго, а не прост епифеномен своје морфолошке базе, као што је индивидуална свест нешто друго, а не цвет нервног система. Да би се појавила колективна свест, потребно је да се деси једна синтеза *sui generis* појединачних свести. Та синтеза има за последицу развијање читавог света осећања, идеја и слика које се, пошто су настале, покоравају законима који су им својствени. Они се приближују, одбијају, спајају, деле и множе, иако ове комбинације нису директно налагане и присиљаване стањем стварности на којој су поникле. На тај начин покренут, живот ужива једну доста велику независност да се често пројављује у бесциљним манифестацијама, без икакве корисности, једино из задовољства да се афирмише”.¹⁴³

Међутим овакав покушај Диркема да своју теорију религије одвоји од историјског материјализма је неубудљив. У суштини, између Диркемовог социологизма и историјског материјализма нема никакве стварне разлике. И за један и за други извор и увор свега у животу индивидуе и друштва — је мртва материја.

Подела материјализма на „вулгарни” и „дијалектички” неубудљива је. Сваки прави материјализам је вулгаран. „Израз материјализам неизбежно води у „вулгарни материјализам”. И ову склоност ми сусрећемо код свих: код Маркса, Енгелса, и свих марксиста. После Фојербаха, Енгелс говори: материјални, чулно схваћени свет, коме и сами припадамо, јесте једина стварност, и наше сазнање и мишљење, макако оно изгледало натчулним, јесте продукт стварног телесног органа, мозга . . . дух је продукт материје”.¹⁴⁴

У своме делу „*Le Suicide*”, Диркем каже: „На крају крајева, религија је систем симбола, помоћу којих друштво долази до свести о самом себи; то је начин мишљења својствен колективном бићу”.¹⁴⁵ Шта је у овом случају феномен, а шта епифеномен; шта је база а шта суперструктура? Ако овоме додамо и признање нашег аутора, да је и за њега очевидан факт, да социјални живот зависи од свог супстрата и носи његово обележје, онако исто као што ментални живот човека зависи од његовог мозга и носи његово обележје, онда је склад између Диркемовог социологизма и историјског материјализма упадљив. У прилог овога говори чињеница, да, као лек против моралне кризе друштва, која се огледа у прираштају броја самоубиства, Диркем не препоручује промену идеологије, него промену социјалне структуре

¹⁴³ *Les Formes*, 605.

¹⁴⁴ Проф. В. П. Вишеславцев, *Философскаја нишчета марксизма*, 48—49.

¹⁴⁵ *La Suicide*, 352.

друштва. Променом структуре, промениће се идеологија.¹⁴⁶ Постоји ли, дакле, икаква суштинска разлика између оваквог Диркемовог социолошког објашњења моралне кризе друштва и епифеноменализма историјског материјализма, у овом погледу? Ако по једноме економски фактор одређује правну, религијску, моралну, уметничку и философску суперструктуру или надградњу једнога друштва, по другоме, сва ова надградња или епифеномен зависи „од броја социјалних јединки” или „од социјалног волумена” и од „степенa концентрације масе” или „динамичне збијености”.¹⁴⁷

У немогућности да све богатство манифестација индивидуалног и социјалног живота сведу на епифеномен материјалног супстрата, ова два атеистичко-материјалистичка схватања живота прибегавају измишљању фантастичних сурогата за оне духовно-моралне силе без којих нема објашњења живота, ни индивидуалног ни социјалног. Она морају да реактивирају дејство на материју оних духовно-моралних сила, које су огласили само за њене епифеномене — њене сенке. Тако, једно од битних схватања историјског материјализма, а које је и сувише често остајало у сенци, је оно „о узајамној акцији (Wechselwirkung) различитих фактора”. Енгелс пише: „Економска ситуација је база, али различити фактори супер-структуре, а, разуме се, такође и њихов одраз у мозгу партиципаната, врше исто тако свој утицај на ток историјских борби и, у многим случајевима, одређују њихове форме на врло утицајан начин”.¹⁴⁸ Енгелс, дакле, отворено признаје да супер структура или надградња, епифеномен структуре, базе, фундамента, утиче на природу њихову, тј. суперструктура постаје основ, а основ, пак, суперструктура. А шта то друго може да значи него суштинско преиначење основне тезе историјског материјализма?

Диркем, пак, да би решио битне проблеме живота: постанак органског, психичког и целокупно богатство индивидуалног и социјалног живота, врши деификацију социјалне средине и брани један фантастичан закон стваралачке асоцијације. Негирајући постојање Бога као Праузрока свега, он је приморан да Га замени једним недотупавим сурогатом — обоготвореним колективом, са свим вештачки налепљеним својствима Бога. Ми смо већ видели недостатке овога Диркемовог поступка, јер он „кроз капицик”, несвесно и против своје воље, улази у метафизику.

Критикујући Диркемову тезу, по којој су подела рада и „све веће згушњавање” основа читаве једне конструкције историје, Паул Барт, поред осталог, каже: Диркем сасвим превиђа да су често утицале не економија на идеје, него идеје на економију. Тако је, у старо доба, убијање деце било уобичајено. Платон је прихватио излагање деце „на проверу” и учинио га средством државног одабирања између деце. То је доцније постало узроком кобног опустошења. Римски цареви су, од почетка III века после Христа, узалуд покушавали да то убијање искорене. Германи су то, повремено, покушавали

¹⁴⁶ V. Ibid, 145—146.

¹⁴⁷ Regles, 139. Види гл. II есеја.

¹⁴⁸ A. Cuvillier, Manuel, II, 371.

помоћу сеобе народа. Али хришћанска идеја да се сваком човеку, као бесмртном Божјем детету, призна безусловна вредност, продрла је међу Германе. По закону дванаест таблица дете може да се побаци, прода и убије. Али, по законима германских народа, тако званим *Leges barbarorum*... убиство детета од стране оца сматра се као свако друго убиство. Продаја деце је дозвољена само у крајњој нужди од сиромаштва, или већег преступа. Црква је ово бацање деце сасвим забранила. Целокупни развој западноевропских народа у средњем веку и новом добу, њихова целокупна колонизација, не би била могућа, да дете није, преко хришћанске религије, стекло једну већу вредност. Целокупни изглед економије био би другачији... Диркем је доказ зато, да човек може да буде заслужан истраживач, па, ипак, када он разматра само економију, да заборави да је економија производ човекове воље и духа, и да је она само средство воље и духа за њихове више циљеве, а није створена као циљ сама себи. Подела рада је средство за одржање живота, али она не одређује целокупну садржину живота".¹⁴⁹ Барт налази да друштво код Диркема достиже до „метафизичког значења” да је Диркемово схватање друштва до његове смрти остало економско и механичко".¹⁵⁰

*

* * *

Најзад, пре но завршимо нашу анализу Диркемовог социолошког схватања религије и најглавнијих проблема у вези са њом, као са њиховим творцем, да укратко изложимо и **Диркемово решење проблема односа религије и науке**. Наш аутор не припада оној групи површних и симплистичких претставника негаторског рационализма, који у религији види само наивно сујеверје, и који тражи њено уништење. По њему, као што смо видели у IV глави нашег есеја, наука не може да пориче религију, јер она је неоспорна реалност; она представља један систем чињеница. А наука не сме да пориче чињенице. Међутим, између религије и науке постоји разлика. Религија је акција, делатност; она је средство које омогућава да људи живе. Наука ни у ком случају не може да заузме место религије, јер „ако наука изражава живот, она га не ствара”. Наука може само да тражи да објасни веру, али, самим тим, она је претпоставља. Па ипак, између религије и науке постоји сукоб на једном уском простору. „Од двеју функција које је првобитно вршила религија, само једна тежи да јој се све више и више измиче. То је спекулативна функција... Наука не спори религији право на опстанак, него право на догматизирање о природи ствари; спори јој специјалну компетенцију за познавање света и човека. У ствари, религија не познаје саму себе. Она не зна ни од чега је постала, ни каквим потребама одговара. Она сама је предмет науке. Ни у ком случају, религија не може прописивати закон науци. А како, ван стварности којом се бави научна мисао, не постоји посебан предмет на који се односи религијска теорија, очевидно је, да улога религије у будућности не може бити иста

¹⁴⁹ Paul Barth, op. cit. 640. 642.

¹⁵⁰ Ibid, 641—642.

као у прошлости. Међутим, изгледа, да је религија позвана пре да се преобрази, него да ишчезне”.¹⁵¹ Оно што је вечно у религији, то је култ, вера. Али, људи не могу примити веру коју не разумеју. Потребно им је теоријско оправдање те вере. Таква теорија вере мора се заснивати на различитим наукама: социјалним, психолошким и природним. Али то није довољно. Вера је пре свега елан, акција, а наука је увек далеко од тога. Она је фрагментарна и непотпуна, а живот не може да чека. Стога, животне потребе гурају мисао напред, „ван онога што нам наука допушта да тврдимо”. Али, ако религија присваја себи право да превазиђе науку; ако „под притиском потреба” она може да иде даље од науке, она мора да призна ауторитет науке и да пође од ње.

Такво је Диркемово схватање проблема односа религије и науке, у најкраћим цртама изложено. Међутим, овај проблем није нов, и Диркемово схватање је само један од многих досада учињених покушаја да се он реши. Однос између религије и науке, вере и знања, био је, и остао је све до данас, предмет многих расправа и дискусија. Оне су поделиле научни свет у две групе, често дијаметрално опречних схватања. Једна, атеистичко-материјалистичка, група је у религији гледала и гледа један сасвим анахроничан и штетан остатак већ преживелих друштвених животних схватања. Њени представници су однос између религије и науке представљали као борбу на живот и смрт између ове две битне потребе индивидуалног и колективног људског живота. Та борба је вођена често врло безобзирно и свирепо. Последњих деценија, она је извршила страховита разарања верских вредности и однела у смрт безброј припадника и представника религија. Она се инспирисала, а и данас се често инспирише, површним, научно безвредним, симплистичким атеистичко-материјалистичким схватањем живота човека и његових заједница. То схватање не води борбу против религије „на једном уском простору” како би рекао Диркем, него на свим фронтовима.

Но, поред оваквог манифестовања остатака антирелигијске јарости, систематски разбуктаване антирелигијском пропагандом, од друге половине XVIII до данас, све више долази до израза једно правилније схватање проблема односа религије и науке, вере и знања. Етнографска и антрополошка проучавања живота примитивних, урбеничких племена, дала су чињенице које су бациле нову светлост на проблем религије. Данас се тај проблем дискутује и проучава на најчувенијим универзитетима света. У објективној, непристрасној науци, данас нико не спори, да је религија, увек и свугде, била и остала битан фактор индивидуалног и социјалног живота. Уколико и постоје антирелигијске тенденције у савременом научном свету, оне се не свде на шарлатанско негирање религије у целини, већ на напоре да се наученим разлозима, лаичким аргументима објасни, поткопа и, најзад, разори сваки утицај религије на ток људског живота.

И Диркемова религијска социологија је плод његовог богатог упознавања са врло обимном етнолошком и антрополошком литературом, која му је омогућила да покуша, да своја, као што смо видели,

¹⁵¹ Les Formes, 614—615.

априористичка социолошка схватања примени на живот аустралијанских тотемских племена. Ми смо видели да он у религији види најбитнији фактор целокупног људског живота — мајку целокупне људске културе и цивилизације. У констатовању ових чињеница, он је потпуно изнад и изван круга оних атеистичко-материјалистичких представника науке, који, све до данас, не могу да се ослободе преживелих антирелигијских схватања последња два столећа. У констатовању ових чињеница он се труди да буде научно *fair*. Што се тиче пак, објашњења тих чињеница, ми смо видели да она не задовољавају, јер су у суштини заснована на уском основу атеистичко-материјалистичких схватања света и човека. У том кругу се врти и Диркемов напор да реши проблем односа религије и науке.

Раздвајање и сукоб између две битне, у почетку нераздвојне и логички повезане, функције религије — између активне и спекулативне функције — настаје тежњом ове друге да се одвоји од оне прве. Та тежња је, пак, у ствари тежња да се религија лиши свог теоријског оправдања, свог *rason — d'être-a*. А одузети религији њено теоријско оправдање, њену космологију, значи уништити је. Она онда доиста постаје нешто „што не познаје себе, што не зна ни одакле је ни чему служи”. А историја религија не зна да је таква религија икада постојала. Религија која не представља једно свеобухватно схватање и објашњење света и човека, са свим њиховим битним животним проблемима, није религија. Друго је питање, зашто су та схватања и објашњења различита у различитим друштвеним срединама и различитим периодима њиховог културног развоја. Друштво, по Диркему, и ствара религију као један свеобухватни *Weltanschauung*, заокружени поглед на свет и живот.

Шта је онда то, ко је онда тај који разбија овај религијски јединствени поглед на свет и човека? Ко је родоначелник сукоба у крилу саме религије? Ко је тај који ослобађа спекулативну функцију религије социјалне стеге и принуде, јер је религија, по Диркему, као целина, дело социјалне средине? Диркемова мисао у овом погледу није јасна и одрђена. Ако се каже да је узрок свега овога наука, онда се *ipso facto* каже да је тај узрок индивидуа. Јер, неће, ваљда, нико тврдити да је наука — која на крају крајева, жели да примора религију или да се трансформише, тј. да прими науку као своју идејну основу, или да ишчезне — дело колективног делиријума? Јер, која је научна истина створена у том делиријуму или инспирисана њиме? Не, наука је дело истрајних, систематских, индивидуалних напора на одгонетању сложене загонетке света. „Инстинкт радозналости је главни извор интелектуалне енергије и напора. Свакако, његовом импулсу ми највише дугујемо за чисто несебичне радове највиших интелектуалних врста. Он се мора сматрати као један од главних коренова и науке и религије”, вели Мак Дугал.¹⁵² Под „притиском потребе” — да употребимо Диркемов израз — човек није могао да чека колективни делиријум, да би почео да објашњава ствари и појаве у себи и ван себе. И, он их је објашњавао онако и онолико, колико и како му је то омогућавао степен његовог духовног развоја.

¹⁵² An Introduction, 59.

И у том његовом објашњењу — од памтивека, када није постојала систематска наука у савременом смислу те речи, па све до данас, када је та наука јако напредовала — увек је било и верских, и философских и научних елемената. Јер, не постоји ниједна до сада позната људска заједница, која у изградњи свог схватања и објашњења света и човека није користила и религију, и философију и науку. Наравно, у оној мери у којој јој је њен културни развој то допуштао. Зато када се говори о узајамном утицају религије, философије и науке на ток живота једне друштвене заједнице, треба говорити о узајамном односу ових духовних потреба човекових, а не о њиховим сукобима. Јер све оне служе главном циљу човековог живота — одгонетању космичке тајне и одређивању човековог места у њој. Теорија сукоба између њих је стварана, развијана и систематски продубљивана и наглашавана од стране необјективних, површних, атеистичко-материјалистичких и антирелигијских претставника науке. Проблематика света и човека је, и у наше време, тако сложена и заплетена да се и дандањи морају користити и наука, и философија и религија за њено разјашњење и решење. Струјање човекове мисли у том правцу данас је очигледно. Без сарадње религије, науке и философије се данас не може решити ниједан животни проблем савременог човечанства. Отуда, Контова подела развоја људских схватања живота на три периода, не само није реална, него је наивна и шаблонска. Никада у историји човечанства, човекова животна схватања нису била ни само теолошка, ни само философска, ни само научна. Она то нису ни данас. Сви досада познати покушаји да се човек при решавању својих битних животних проблема стриктно држи једне врсте научног пуританизма, остали су безуспешни. У свакидањем животу, често пута, и отворени агресивни атеистичко-антирелигиозни елементи савременога друштва, свесно или не, вољно или не, раде и оно што налази своје оправдање само у религији и метафизици.

И сам Диркем, „под притиском нужде“, мора да иде испред науке. Не могавши да нађе научно решење за извесне битне животне проблеме, он прибегава и таквим идејним конструкцијама које немају никакве везе са науком, него прелазе у чисту метафизику и религију. Ни он, ни његов учитељ Конт, нису могли да створе један чисто научни, социолошки поглед на свет и живот, јер узак круг петочулног научног, досад познатог, искуства је сасвим недовољан основ за то.

Диркем је свестан да наука не може да негира религију, јер у њој постоји нешто што је вечно. То је култ, вера. Међутим, овде мисао нашег аутора није јасна. Култ и вера нису два идентична појма. Култ је манифестација вере, а вера је теоријско оправдање култа или, како би Диркем рекао „спекулативна функција“ религије. Ако се она одузме религији, онда религија престаје да постоји. А, као што смо видели, по нашем аутору, та тенденција за одвајањем ове спекулативне функције од религије постоји. И, она води неминовно уништењу религије. Јер религија без свог теоријског оправдања губи свој *raison — d'être*. Да до тога не би дошло, религија, по нашем аутору, мора да се трансформише, тј. да се ослони на социјалне, психолошке и природне науке. Позајмице из ових наука биће њена „спе-

кулативна функција". Међутим, како оне не могу бити довољне за омогућавање животне делатности, „теорије које су одређене да ту делатност омогуће, приморане су да иду испред науке и да је пре времена комплетирају". Диркем не каже ко ће то комплетирање да изврши; колективни делиријум или индивидуа. Свакако то неће бити колективни делиријум јер — он неће знати да води рачуна о научним истинама које треба да комплетира. Тог процеса се не могу ослободити ни најрационалније и најлаицизираније религије. И оне се не могу лишити „једне врло особите спекулације која, иако има исте објекте као и сама наука, не би могла да је научна у правом смислу те речи". У њој би „место логичних разлога често постојале тамне интуиције сензације и осећања". Само и у овом случају, религија би морала бити под пуном контролом науке: она не би смела тврдити што наука пориче, ни порицати што наука тврди. И овде је мисао нашег аутора противречна и конфузна. Наука која је: фрагментарна, непотпуна, удаљена од сваке акције, спора и никада доврћена, постаје уствари, теоријски основ вере, која, под притиском животне нужде, треба да иде испред науке и да омогући животну делатност. Долази се до парадоксалног закључка: наука коју је, заједно са моралним и другим битним социјалним феноменима, религија родила — убија религију. Јер се не само ослобађа сваке везе са њом, него је потпуно потчињава својој критици и контроли, „чије се границе не могу сагледати". А какав ће бити однос између науке, с једне стране, и религије, етике и других теорија које омогућавају животну делатност човека и друштва с друге, ако оне присиљене нуждом, поћу не само испред, него и против науке? У име чега ће етика, напр. учити; не убиј, не укради, не чини прељубу, не сведочи лажно итд. итд. ако је она заснована само на науци? У име науке сигурно не, јер наука нема мерило вредности и није нормативна. У овом случају би „уместо логичких разлога" морале преовладати мрачне интуиције сензације и осећања. Али, онда шта би остало од научне критике религије и научне контроле над религијском и етичком делатности у животу човека и његових заједница? Јер, у т. зв. научним истинама ми не можемо наћи оправдање и потстрек ни за једну једину сузу сажаљења према нашим ближњима у невољи. Да и не помињемо безбројне друге верске и моралне дужности човека према човеку, које немају нити могу имати своје теоријско оправдање у т.зв. позитивној науци? И овде се затвара фантастични круг Диркемове неуведљиве религијске социологије, која има своју полазну и завршну тачку у његовој фантастичној концепцији друштва као супер-индивидуалне стваралачке јединке *sui generis*. Сви социјални проблеми које је он покушао да реши њоме, остали су и даље отворени, нерешени „à l'esprit sociologique". Ниједна Диркемова социолошка хипотеза о битним социјалним феноменима није остала неоспорна. Њихова критика од стране најкомпетентнијих људи, као што смо видели, била је често не само оштра, него и груба. Изрази употребљени у њој, јасно сведоче о томе. Такви изрази су: ужасни постулат, онтолошка илузија, химерична концепција, фантастичан појам, фантазмагорија, чиста схоластика, нова митологија, чиста метафизика, најсмелије тврдње које очевидно долазе из личних спекулација ау-

тора.¹⁵³ „Полазна тачка целокупне Диркемове конструкције... — његово схватање природе и друштва је апприористички постулат, а „не резултат проучавања људских појмова и осећања, чак ни у инфериорним друштвима”.¹⁵⁴ Goblet d'Alviella каже: „Ја ћу радо допустити да су се социјална и индивидуална свест паралелно развијале, реагујући једна на другу, али — не да друштво може стварно да постоји ван његових чланова. Оно манифестује своју делатност у индивидуама и кроз индивидуе. Отуда, немогуће је не обраћати пажњу на њихову активност у разради чак и најкарактеристичнијих социјалних факата”.¹⁵⁵

— Наравно да социологија има свој сопствени домен, али не домен у ваздуху, у маглама онтологије, вели Тард. Он оптужује Диркема да нас баца у пуну схоластику, враћа у реализам средњег века, „стварајући потпуно намерно, за науку коју је фабриковао, један социјални принцип који је много химеричнији, него што је био стари витални принцип”... „Диркем се ослања на један огроман постулат да би оправдао своју химеричку концепцију. Тај постулат је да прост однос неколико бића може да постане сам једно ново биће, често супериорније од других”.¹⁵⁶ Са философима, као што су Лазарус и Штајнтал, социјални реализам се нашао доведен једва до прага метафизике, вели Deploige. Са Диркемом он прелази тај праг. Оно што је у Немачкој било сликовити израз једног осећања или конвенционална реч једног истраживачког поступка, постало је код њега метафизичка аксиома, стваралачка реч која ствара један нови свет насељен тајном”.¹⁵⁷

Али, ако, *ex hypothesi*, претпоставимо за моменат, да та Диркемова метафизичка аксиома, та стваралачка реч која ствара читав један нови свет насељен тајном, уистину постоји, следи ли из тога логички неминовни закључак, да је једина виша сила од човека у свету она, која је створена у једној социјалној заједници, када се она налази у стању изузетног делиријума? Не би ли већа сила од ње била она која је узрок њеног постојања, објашњење природе и сврхе њене стваралачке акције. Овакво питање је неизбежно, јер та стваралачка сила, тај делиријум једног друштвеног колектива је, по Диркему, творац науке, чији је опстанак условљен строгим применом закона каузалитета. Диркем не признаје никакву већу силу од друштвене. Међутим, његов професор Бутру, у свом чувеном делу „о контингентности природних закона”, говорећи о Богу и могућности његовог познања помоћу искуства, вели: „Познати ствари по реду њиховог стварања је познати их у Богу... Бог је оно биће, чију стваралачку акцију осећамо у ономе што је најдубље у нама, за време наших напора да му се приближимо. Он је савршено и потребно биће... Нити искуство, нити икаква логичка разрада искуства, не би могли да даду истинску идеју о Богу.

¹⁵³ Види стр. 19. ове главе.

¹⁵⁴ Van Gennep, *op. cit.* 41.

¹⁵⁵ Ibid, 55.

¹⁵⁶ Deploige, *op. cit.* 142. 172.

¹⁵⁷ Ibid, 171.

¹⁵⁸ Стр. 152, 154, 156.

Али, да ли је само свет дат у искуству, једина реалност?¹⁵⁹ Да је при решавању ових и оваквих проблема, битно питање, да ли се свет и живот могу свести само на оно што ми називамо искуством, поточулним искуством, или они далеко прелазе тај узак круг искуства и налазе своје решење ван њега? Сва решења зависе од одговора на ово централно питање: материја или дух: свет и живот са духовним, као ентитетом своје врсте, или свет и живот као случајна комбинација мртве материје, са сурогатима тог духовног — са епифеноменима, сенкама тих случајних њених комбинација? То је, упрошћено изложена, дилема, пред којом је свако разумно људско биће било, јесте и биће. Њу не могу да замагле и отупе ни најфантастичније идеолошке конструкције лажних сурогата психичког. Епифеномен материје није дух, нити је деифициран људски колектив — мањи или већи — Бог. Историја човечанства не зна ни за једну људску заједницу, чији се живот развијао искључиво на материјалистичком схватању живота. Све велике културе су инспирисане духовним мотивима и побудама. Ниједна досада позната култура и цивилизација није била епифеномен мртвог, материјалног.

Диркемова идентификација друштва и Бога је један неуспели фалсификат стварних животних чињеница. Само се Диркем јако вара, ако верује да човек не прави разлику између друштва и Бога. Он јасно дели своје дужности према Богу од својих дужности према друштву. Верујући човек прави разлику између своје лојалности према друштву, у коме живи, и побожности према Богу, кога обожава. Када не би било тако, онда би бар они верујући људи који познају Диркемово објашњење религије, изгубили своју веру у њу. Међутим, тврдити тако нешто било би бесмислено. Зар је један Бергсон био неспособан да прави разлику између друштва — бога и хришћанског Бога, када је пред крај свога живота хтео да постане хришћанин?¹⁵⁹ Ментално стање човека који верује у Бога, и ментално стање човека који испуњава своје друштвене обавезе мора се разликовати. А ако је то тако, онда се човек чуди зашто Диркем дефинише религију само као систем обавезних веровања и поступака; које друштво намеће својим члановима. Даље, ако религија, морал, наука, право и други социјални феномени имају исто порекло — настају у колективном делиријуму — на основу чега их наш аутор различито карактерише и именује? По њему, између њих не постоји битна разлика. Религија дели све на свето и профано, допуштено и забрањено; етика дели све мисли, сва осећања, и сва дела на добра и зла, на морална и неморална; за науку је све или истина или лаж; право је исто тако засновано и примењивано на двоструком вредновању људских поступака. На основу којег критеријума истине и мерила вредности се врши ова општа бипартитна подела свега и свачега у људском животу? На основу науке свакако не, јер се науке не тиче проблем вредновања ствари и поступака. Она покушава да одговори на питање: **како** се нешто дешава, а не **зашто** се нешто дешава. Она је позитивна, а не нормативна. А човека подједнако мучи и питање: **како**, и питање **зашто**.

¹⁵⁹ Види А. Cuvillier, op. cit. II, 653.

То је оно што приморава и религију и друге нормативне науке да иду не само испред науке, него и против неких њених тврдњи. То данас морају да признају и најфанатичнији жреци сциентизма. Па и Диркем с њима, ако не теоријски, онда практично, јер су његова нека схватања чисто метафизичка.

Диркемова дефиниција религије може логички да укључи у себе и извесне социјалне феномене чисто личног карактера, које он одбија да сматра религијским. Стога, када проф. Webb концепцију религије нашег аутора карактерише као „до последњег степена техничку и површну”, ми се потпуно слажемо са њим.¹⁶⁰ Исто тако, чини нам се да питање личне или индивидулане религије, коју Диркем своди на индивидуализирање колективног делиријума, потпуно поткопава целокупну теорију религије нашег аутора. Јер, не само да је лична, персонална религија могућна, него она најчешће и данас постаје религија групе. Примери таквих случајева су бројни и очевидни, и не би било потребно овде их набројати. Као многи други примери, може се узети и пример т. зв. месијанске религије Северне Америке, који помиње Wallis.¹⁶¹ Да завршимо наше излагање речима Van Gennep-а: „Ја сам сувише често инсистирао на моћи индивидуе да, чак и у примитивним друштвима, она мења колективну ситуацију... Резултати до којих су дошли они који у први план стављају колектив толико су у супротности са чињеницама, да је постало бескорисно настављати методолошку борбу”.¹⁶²

ЗАКЉУЧАК

У предговору нашег есеја, ми смо нагласили да Диркемова религијска социологија има претензије да, решавајући битна питања индивидуе и друштва „у духу социолошком”, отвори нов пут науци о човеку. Видећи у религији праузрок целокупне људске културе и цивилизације, она жели да створи једно комплетно, опште социолошко објашњење живота човека и друштва, да постане једна социолошка философија његова, никла из религије, схваћене и објашњене на Диркемовски начин. Ми смо покушали у нашем есеју да јасно подвучемо многобројне тешкоће, која оваква религијска социологија не може да уклони са пута ка остварењу њеног циља. На нашим читаоцима је да даду свој одговор на питање, да ли је Диркемово схватање и социолошко решење разматраних проблема задовољавајуће или не. Што се, пак, нас лично тиче, ми — не поричући могућност да је, и оваквим својим схватањем религијског проблема, Диркем допринео његовом правилнијем разјашњењу, ипак на горње питање можемо дати само одречан одговор.

Диркем је у праву када каже да је религија вечна и да као таква она не може бити заснована на илузијама и лажима. Напротив, она се темељи на једном стварном искуству. Он зато и одбацу-

¹⁶⁰ Види опширније о овоме, *op. cit.* 46 и даље. Cf. W. D. Wallis, *Loc. cit.* 261—262.

¹⁶¹ *Loc. cit.* 261—262.

¹⁶² Van Gennep, *op. cit.* 342—343.

је анимистичко и натуралистичко схватање религије као незадовољавајуће. Међутим, када наш аутор покушава да објасни природу тог, по њему, стварног искуства на коме почива религија, оно се претвара у један делиријум колектива. На тај начин, и по Диркемовом социолошком објашњењу постанка религије, она је заснована на френезији људске масе, дакле на нездравости духа. Чим та френезија прође, извор религије ишчезава. А овакво схватање тога извора је далеко илузорније, него што су схватања анимизма и натурализма, које наш аутор енергично одбацује као лажна. Иако, под притиском чињеничног стања — као, уосталом, и његов учитељ Конт — Диркем уочава и не пориче огромну, незамениву и вечну важност религије у животу индивидуе и друштва, његов покушај да темељ те религије нађе у делиријуму масе, уствари, своди религију на једну обману и лаж. А самим тим, он је разара. Како је, међутим, по њему, религија мајка и етике, и права, и науке и свих других социјалних феномена као начина мишљења, осећања и делања друштва као супер-индивидуалног бића *sui generis* — онда су и сва друга социолошка објашњења ових феномена без икакве научне и логичке вредности.

Даље, религијска социологија нашега аутора готово сасвим игнорише улогу индивидуе у формирању социјалних феномена што се не може оправдати никаквим научним чињеницама. Борећи се против психолошког објашњења религије и других социјалних феномена, Диркем је отишао у другу крајност: он је практично порекао сваки индивидуални утицај на ток индивидуалног и социјалног човековог живота. Самим тим, он није био у стању да да једно задовољавајуће објашњење правилних узајамних односа индивидуе и друштва. Његово схватање о понору који их дели, онемогућило је свако правилно прелажење индивидуалног у колективно и колективног у индивидуално. Отуда је и његово схватање личне религије јако конфузно и нелогично. Ако свему овоме додамо и Диркемово фантастично, нелогично и ненаучно схватање закона стваралачке асоцијације у неорганском, органском, психичком и социјалном збивању, онда ће нам бити потпуно јасно да је Диркемова религијаска социологија далеко од тога да пружи задовољавајуће научно објашњење света и човека „у социолошком духу”. Напротив, она се јасно показује као неубудљива, априористичка метафизичка концепција, мада нам је њен творац, у више махова, обећао и тврдио да се у своме решавању постављеног проблема никако неће служити апприоризмом и метафизиком. И Диркемов покушај, дакле, као и покушај његовог инспиратора и учитеља Конта, да на науци — на позитивном знању — заснује религију, остао је безуспешан. И сви покушаји потпуне лаицизације и обезбожења религије, без које је социјални живот немогућ, остали су потпуно безуспешни за све време од Француске револуције до данас. Међутим, религија је и дан-данас, по признању и самих њених противника, животна потреба савременог друштва.

Анализирајући Диркемово најглавније дело „*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*” (Елементарне форме верског живо-

та), у коме је он, систематски изложио своју религијску социологију, Е. W. Мауер каже: „Не може се порећи да се у књизи примећује нешто од романтичарског рационализма, чији је типични представник Декарт, и који из једног или два принципа, са запањујућом извесношћу и елеганцијом, конструише једну у небо штрчећу зграду, обиман систем, коме вешто придодаје пуно појединачних чињеница”. Али, по речима овог истог писца, из поменутог Диркемовог дела говори само „један псевдоапологет религије” (лажни бранилац религије).

Summary

Velimir Hadzi Arsich

THE RELIGIOUS SOCIOLOGY OF EMILE DURKHEIM

The religious sociology of Emile Durkheim tries to solve the ancient problem of the origin of religion by purely scientific methods, by means of sociology (à l'esprit sociologique). For Durkheim's sociology the problem of religion is the central problem, for he considers the religion to be the source of all other social phenomena: moral, juridical, scientific, etc. In his view the religion from very beginning contains, although in a diluted state, all elements which, intertwined in thousand ways, have produced various aspects of social life.

Each religion has a particular feature of its own by which it surpasses the strictly religious domain, so that by this outreaching influence upon the society the religion becomes interesting not only for philosophers. Since long time it is known that the first concepts that the man conceived of himself and of the world are of the religious character. There is no religion which is not at the same time cosmology and theory of Deity, too. If the philosophy and science are born out of religion, that is due to the fact that in the beginning religion was a substitute for science and philosophy. However, it has been less noted that the religion has not merely enriched the human mind with a certain number of ideas, but that it had also a predominant impact on its own formation. The essential notions, from Aristotle on, are those of time, space, gender, number, cause, substance, person, etc. They are the firm frameworks of thought. It is likely that the thought cannot get loose from that framework without incurring a danger of self-destruction. All these categories are born in religion; they are products of religious thought. Therefore, Parodi is right when stating that religion appears to Durkheim as the main form of social life, the manifestations of which are nothing else but ulterior derivations of religion. Being in the sharp opposition against all shades of historical materialism, which believed that they found the decisive factor of collective life in the economic phenomenon, the French sociological school seems to have found this main factor in the religious phenomenon. Prof. Davy Says: »There are very few problems for which there are no solutions offered by Durkheim«.

Judging by its pretention to be all-embracing, the religious sociology of Durkheim represents a **Weltanschauung**, a sociological understanding of life.

His approach to such problems Durkheim has developed in two sections. In the first section he treats with the following: the object of sociology and the method of investigation, Durkheim's conceptions of society, his definition of religion, categories and duality of human nature. The second section: a critical analysis of Durkheim's understanding of religion and other social phenomena.

The author concludes that Durkheim with his own sociological school was not able to give an acceptable scientific solution of the religious problem nor of the other problems which are related to religion. For all these problems can neither be properly discussed nor solved exclusively by human scientific capacity. They transcend the rational power of man and henceforth the conceptual capacity of Durkheim's positivistic sociology, and therefore, all the above mentioned notions remain even today as open problems still puzzling the modern science and sociology.

САДРЖАЈ

Увод	1
Глава I	
Предмет социологије и метод проучавања	20
Глава II	
Диркемово схватање друштва	32
Глава III	
Диркемова дефиниција религије	40
Глава IV	
Порекло религије, категорија и двојства људске природе	50
Глава V	
Критичка анализа Диркемовог схватања религије и осталих социјалних феномена	67
Закључак	119
Summary	122

Л. II
39.038

БСН С II 41/1977

Теолошки потледи

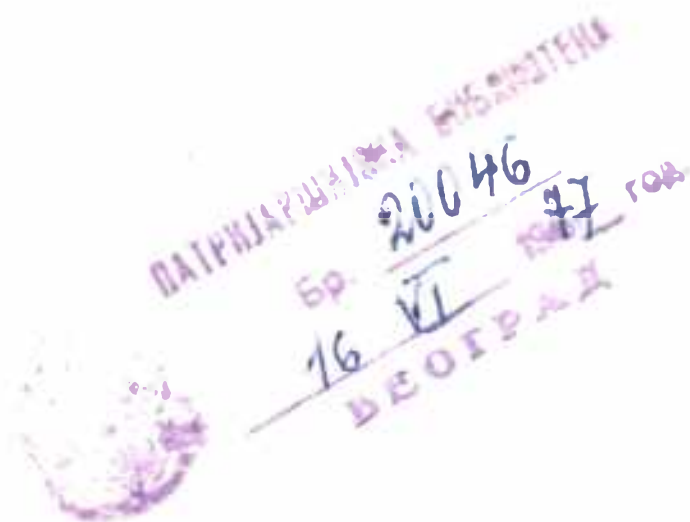
ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



ID = 6936578

**РЕЛИГИЈСКА
СОЦИОЛОГИЈА**

**ЕМИЛА
ДИРКЕМА**



1-2 '77

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а
Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р
Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а
Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к
Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе”.

Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима”
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.

На основу мишљења републичког
сепретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
„Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46-48.

**Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.**

**Годишња претплата:
за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.**

**Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.**

**Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.**

**На основу мишљења републичког
сепретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.**

**Ш т а м п а
„Сава Мухић“, Земун, М. Тита 46-48.**

Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

Address:

**Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription
for abroad: U. S. \$ 6.**