

KRITIKA TRI PRISTUPA RELIGIJI

Kao apstraktno-analitički model za proučavanje religije Dirkemmu, na primjeru kojeg ćemo izvesti našu u naslovu naznačenu intenciju, poslužila je primitivna religija koja je najjednostavnija, supripadna najjednostavnijim organizacijama društva i koja se ne može objasniti pomoću elemenata nekih ranijih i jednostavnijih religija. Taj prvobitni oblik religije, po Dirkemmu, jeste totemizam čiji su predmet kulta bića slabija od čovjeka (životinje), a ne animizam (kult duhova predaka) ili naturizam (diviniziranje prirodnih, kozmičkih pojava), pomoću kojih se ne može objasniti totemizam. Ali, totemizam nije zoolatrija, obožavanje životinja ili njihovih crteža, amblema kao takvih, zbog njihovih prirodnih osobina i utjecaja na čovjeka, već su one (životinje) kao religijski objekti na koje se kult odnosi samo simboli neke tajanstvene opće religijske moći koja je u njima inkarnirana, ali koja je od njih nezavisna, prethodi im i nadživljava ih.

Da bi se osvijestila, religijska sila treba da se otjelovi u nekim materijalnim objektima kao simbolima. To što su životinje postale totem, simbol religijske snage, objašnjava se time što se radilo o plemenima lovaca za koje su one značile život. Znači, početak razvitka religijskog vjerovanja karakterizira vjera u neku opću silu, opći princip, a ne u osobne sile i duhove ili pak prirodne sile, što dolazi kasnije.

Po Dirkemmu, postoje opravdani metodologijski razlozi za proučavanje primitivne, a ne razvijenih religija. Iako između njih postoje zna-

tne razlike u duhovnoj razvijenosti, bogatstvu ideja i osjećaja te, naravno, u teorijskom (teologijskom) samorazumijevanju, objašnjavanju i sistematiziranju, one u životu ljudi imaju istu ulogu i zadovoljavaju iste potrebe, pa prema tome obje u osnovi izražavaju istu bit i narav religijskog života. U svim sistemima vjerovanja i kultovima postoji nužno stanoviti broj osnovnih predstava i obreda koji, bez obzira na raznolikost pojavnih oblika, svagda imaju isto značenje i funkciju. Upravo to su elementi na kojima se temelji ideja o religiji uopće.)

Budući da je tako, postoji onda, misli Dirkem, metodologijski dovoljan razlog za bavljenje primitivnom religijom. Uostalom, kaže dalje, i razvijenim religijama moramo pristupiti razlažući ih na sastavne dijelove, proučavajući kako su se oni postupno razvijali do sada, smještajući ih u okvir društvenih prilika u kojima su nastali, ustanoviti uzroke koji su ih proizveli.

Otkrivanje uzroka pojava koje proučavamo jedan je od temeljnih zadataka znanosti u objašnjavanju tih pojava. Da bi otkrili uzroke pojava moramo se vratiti na njihove početke.

Dopiranje do bitnih, općih elemenata religije bilo bi nesigurno, kaže Dirkem, istraživanjem složenih religija, kod kojih je teško razlikovati bitno od akcidentalnog. Zbog raznolikosti religijskih vjerovanja i prakse, teologija, obreda, mnoštva religijskih grupa i pojedinaca, nije lako otkriti ono opće, svima zajedničko. Nasuprot tome, nastavlja on, primitivna društva su neusporedivo jednostavnija, daleko je veća homogenost društvenih grupa u kojima je sve zajedničko svima, a individualnost slabo razvijena. Zbog duhovne i praktične jednoobraznosti, individualne razlike i varijacije su minimalne. Individualne svijesti nošene su strujom kolektivne svijesti, s čime je povezan i konformizam ponašanja. Jasno, ni u religiji još nisu nadograđene osnovne religijske ideje i kultne radnje. Narodna mašta i razvijena teologija, dodatnim, sporednim i raskošnim nisu još prikrile ono konstitutivno i neophodno, u religiji, dakle ono bitno što upućuje na uzroke i izvore religijskih vjerovanja, emocija i čina, a što treba istraživanjem otkriti. Te uzroke lakše je otkriti što je jednostavnije promatrati društvo i pripadna mu religija, odnosno njeni

4) U uvodu u »Elementarne forme religijskog života« Dirkem piše: »U osnovi svih sistema vjerovanja i svih kultova mora nužno postojati izvestan broj osnovnih predstava i obrednih ponašanja koja, uprkos raznolikosti oblika što ih mogu poprimiti, svuda imaju isto objektivno značenje i ispunjavanje iste funkcije. To su trajni elementi koji čine ono što je vечно i ljudsko u religiji, oni su ceo objektivni sadržaj ideje koja se izražava kada se govori o religiji uopšte.« (Preveo A. Mimica, *Sociologija*, br. 1/77, str. 202).

konstitutivni elementi koji su opći, budući da razlozi kojima ljudi obrazlažu svoje ponašanje nisu još zamagljeni »učenim rasuđivanjem«, »istančanim teologijama«, »narodnim mitologijama«, nego su bliski njegovim zbiljskim uzrocima.³⁾

A poznavanjem uzroka koji je proizvode, možemo i objasniti religiju kao takvu, smatra Dirkem. No, pitanje je da li se do samih izvora i uzroka religije i religioznosti do kraja, bespretpostavno, može doprijeti sociologijskim pozitivnim istraživanjem pojedinih primitivnih religija, ili to uključuje filozofijske (metafizičke) pretpostavke o božanskom ili ljudskom porijeklu i biti religije. Ako se i ostane na antropologijskim pretpostavkama, i onda je pitanje dokle je tu moguć znanstveni (pozitivan, egzaktn) pristup, budući da je čovjek i njegov duh tajna i zagonetka koja se ne može iscrpiti takvim pristupom.

Kako je, po Dirkemu, totemizam kao najstariji i najjednostavniji oblik religije reprezentivan za religiju uopće, to on za njega ima onu valjanost za teoriju religije, kao i protoplazmatska bića za biologiju.⁴⁾ Ako se tajna života otkrije na najelementarnijem biću, onda to otkriće vrijedi i za najrazvijenija živa bića. Po analogiji, ako je sociologijsko objašnjenje religije ispravno na najjednostavnijem obliku religije, valjat će i za najsloženije oblike religije, jer su njihove predstave religijskog objekta samo individualizacije bezlične religijske sile prvotne religije, a jedne i druge zapravo simboliziraju kolektivnu svijest.

Naravno, ova u osnovi pozitivistička analogija biologijske i sociologijsko-religijske »materije«, kao i pokušaj objašnjenja složenog jednostavnijim, ne može izbjeći metodologijske prigovore. Prirodno, biologijsko zbivanje, u usporedbi s povijesnim i kulturnim događajima, relativno je stalno, nepromjenljivo i zakonito. Kao takvo ono se može uspješnije znanstveno, teorijski

³⁾ O tome Dirkem kaže: »To nikako nećemo postići posmatranjem složenih religija koje se javljaju tokom istorije. Svaka od njih sazdana je od takve raznolikosti elemenata da je tu veoma teško razlučiti sekundarno od glavnog, bitno od uzgrednog... U takvim uslovima, teško je opaziti ono što je zajedničko svima... kako, ispod bujnog rastinja koje pokriva, otkriti zajedničku osnovu religijskog života?... Sasvim drukčije stvar stoji u nižim društvima. Slabiji razvoj individualnosti, manji obim grupe, homogenost spoljašnjih okolnosti — sve to doprinosi svodenju razlika i varijacija na minimum. Grupa redovno ostvaruje intelektualnu i moralnu jednoobraznost kojoj u naprednijim društvima nalazimo samo retke primere... religija se, dakle, pokazuje u ogolelom stanju i sama se nudi posmatranju kome je dovoljan mali napor da bi je otkrio.« (*Ibidem*, str. 203).

⁴⁾ Usp. V. Pavićević, *Sociologija religije*, Beograd 1980, str. 124.

uopćiti od kulturno-povijesnog koje je po svom bitnom određenju mijena, bivanje, nastajanje, otvoreno poprište uvijek novih ljudskih povijesnih mogućnosti, pa se prema tome i više opire teorijskom fiksiranju. Sve to aplicirano na religiju kao kulturno-povijesnu pojavu znači da se i u njenom razvoju događaju promjene, novi bitni momenti (vjera u vrhovno biće npr.) koji se ne mogu svesti pod teorijski model religije izgrađen samo na temelju prvobitne najjednostavnije religije. Ne vidjeti to, znači religiju tumačiti metodologijski neprihvatljivim nepovijesnim pristupom.

Dirkemov pristup fenomenu primitivne religije je pozitivistički, »sa točnošću i vernošću kojim bi mu pristupili etnograf ili istoričar.«⁴⁾ budući da »društvene činjenice treba promatrati kao stvari« (tj. objektivno), ali i funkcionalistički koji sociologiji kao pozitivnoj znanosti daje u zadatak da objašnjenjem religijskih pojava pokaže čemu one služe i kako djeluju na ljudske ideje i postupke, odnosno da tako ukaže na religijsku narav čovjeka kao bitan i trajan aspekt njegova bića.⁵⁾

Time Dirkem, dakako, prelazi okvire sociologije religije i mogućnosti pozitivne znanosti uopće i ulazi u filozofijsko područje. Naime, svako razmatranje ljudske naravi temelji se na nekim onto-antropologijskim pretpostavkama koje se ne mogu dokazati na egzaktan, empirijski provjerljiv način. U temelju gore iznesenog Dirkemovog pristupa stoji shvaćanje da svaka religija i najčudnijim vjerovanjima i kulturnom praksom ima funkciju zadovoljavanja nekih zbiljskih ljudskih potreba (potreba za transcendiranjem) i da svi religijski simboli predstavljaju i označuju određenu ljudsku zbilju. Ovo pak implicira prešutnu filozofijsku pretpostavku o antropologijskoj biti i izvorima religije, o religiji kao proizvodu čovjeka, tj. društva. Gledano striktno metodologijski i ona je znanstveno nedokaziva, isto kao i teza o božanskom porijeklu religije. I tu, dakle, pozi-

⁴⁾ Uvod, str. 199.

⁵⁾ »Sociologija sebi postavlja i probleme koji se ne javljaju u istoriji ili etnografiji. Ona ne nastoji da upoznava iščezle oblike civilizacije samo zato da bi ih upoznala i rekonstruisala. Kao i svakoj pozitivnoj nauci i sociologiji je, pre svega, cilj da objasni jednu postojeću, nama blisku stvarnost, koja je otuda u stanju da deluje na naše ideje i postupke: ta stvarnost je čovek i, još određenije, današnji čovek, jer nema ničega što bismo bili više zainteresovani da dobro upoznamo. Tako, veoma staru religiju o kojoj će biti reči nećemo izučavati samo zato da bismo uživali u pričama o njenoj čudesnosti i osobitosti. Ako smo je uzeli za predmet naših istraživanja, to je samo zato što nam je izgledala pogodnija od bilo koje druge da nas dovede do razumevanja religijske prirode čoveka, to jest da nam otkrije jedan trajan i bitan vid ljudske prirode.« (*Ibidem*, str. 199—200).

tivizam i funkcionalizam počivaju na metafizičkim pretpostavkama, bili toga svjesni ili ne, priznali to oni ili ne!

Nadalje, Dirkem je u proturječju sa svojom osnovnom pozitivističkom metodološkom postavkom, bolje reći izlazi iz njenih okvira, i kad hoće uspostaviti teoriju spoznaje, tj. kad svojim sociologističkim shvaćanjem porijekla kategorija nastoji pomiriti prijepor između racionalizma i empirizma. Po racionalizmu, kao što je poznato, kategorije uma ontološki prethode iskustvu i omogućuju ga, apriorne su, transcendentalne, immanentne umu čovjeka, onto-gnoseo-antropološka datost, a po empirizmu one su rezultat individualnog iskustva, subjektivne, znači relativizirane. Prihvatanjem društvenog porijekla kategorija, koje kao takve izražavaju kolektivna stanja, može se, po Dirkemovom mišljenju prevladati jaz između racionalizma i empirizma.⁶⁾

Kolektivne predstave rezultat su, kaže Dirkem, sabiranja ideja i spoznaja nebrojenih duhova, znanja i iskustva niza generacija. Kao takve, tj. opće i objektivne nadilaze empirijske spoznaje (ali ih ne negiraju), bogatije su od pojedinačnih spoznaja i njima na neki način nadređene, prinudnog su karaktera, nameću se svojom nužnošću, consensusom.⁷⁾ Kategorije kao

⁶⁾ Pri kraju uvoda u *Elementarne forme religioznog života* Dirkem piše: »Ovako obnovljena, teorija saznanja izgleda, dakle, pozvana je da objedini suprotne prednosti dveju suparničkih teorija, ali bez njihovih nedostataka. Ona zadržava sve bitne principe apriorizma, ali ona se u isti mah napaja onim pozitivnim duhom kome je empirizam nastojao da udovolji. Ona razumu ostavlja njegovu osobitu moć, ali je objašnjava i to ne napuštajući opažljivi svet. Ona potvrđuje da je dvojstvo našeg intelektualnog života stvarno, ali ga objašnjava i to prirodnim uzrocima. Kategorije se više ne smatraju primarnim činjenicama koje nisu podložne analizi, a ipak, one ne ostaju do te mere složene da pojednostavljene analize kakvima se zadovoljavao empirizam nemaju smisla. Jer kategorije se više ne smatraju sasvim jednostavnim pojmovima koje svako može da izvede iz svog ličnog iskustva, a koje je narodna mašta tako nesrećno zapetljala, drži se, naprotiv, da su dragocena sredstva misli, koja su ljudske grupe vekovima mukotrpno kovale i u kojima su nagomilale ono što je bilo najbolje u njihovom intelektualnom kapitalu.« (*Ibidem*, str. 214).

⁷⁾ O tome Dirkem kaže: »Upravo taj društveni karakter kategorija omogućuje da se razume zašto su one nužne. Za jednu ideju kaže se da je nužna kada se nekim unutrašnjim svojstvom, nameće duhu iako je ne prati nikakav dokaz. Ima, dakle, u njoj nečega što vrši prinudu nad razumom i čini da je prihvatamo bez prethodnog ispitivanja... U stvari, one izražavaju najopštije odnose koji postoje među stvarima. Prevazilazeći opsegom sve ostale pojmove, kategorije vladaju svakim delom našeg intelektualnog života. Kada se, dakle, ne bi u svakom trenutku slagali u svojim osnovnim idejama, kada ne bi imali jedinstveno shvaćanje vremena, prostora, uzroka, broja itd., svako sporazumevanje među njima, a time i zajednički život bio bi nemoguć... Da bi moglo

kolektivne predstave nisu, dakle, neki savršeni, nepromjenljiv božanski um. One nisu fiksirane u jednom određenom obliku, nego se stvaraju uvijek nanovo.

Najviši pojmovi-kategorije koji se odnose na najopćenitija, univerzalna svojstva stvari i koji tvore temelj ljudskog uma i njegova funkcioniranja, proizvodi su, po Dirkemovom uvjerenju, religijske svijesti, rođeni su u religiji i iz nje. U primitivnim religijskim vjerovanjima kao ranim oblicima svijesti nalazimo, naime već osnovne kategorije. Budući da su religijske predstave i obredi kolektivne naravi, načini doživljavanja i ponašanja koji se javljaju samo u okviru grupa, izražavajući određene duhovne situacije tih grupa, onda su i kategorije društvene činjenice, rezultat kolektivne svijesti. No, valja napomenuti da je Dirkem ovdje oprezan, da se ograđuje od odlučnih tvrdnji i ostaje na razini pretpostavki (što nije postupak pozitivističke metode.⁸)

Metodologijski ispravno je Dirkemovo mišljenje da svaka religija implicira neke aspekte koji izlaze iz okvira strogo religijskih ideja, da sadrži probleme o kojima se može raspravljati i filozofijski. Međutim, diskutabilna je njegova teza da su filozofija i znanost rođene iz religije, budući da je, kako kaže, religija na početku ljudske samosvijesti zauzimala njihovo mjesto i da su najraniji sustavi čovjekovih predstava o svijetu i o samom sebi religijskog porijekla. Po Dirkemu dalje slijedi da je religija ta koja svojim idejama sačinjava ne samo sadržaj ljudske spoznaje već daje obrazac po kojem se do tih spoznaja dolazi.⁹

da postoji (društvo, op. N. S.) nije mu potreban samo dovoljan moralni konformizam, postoji i minimum logičkog konformizma kojeg se ono još teže može lišiti. Zbog toga svom svojom moći društvo pritiska svoje članove kako bi sprecilo razdore.« (*Ibidem*, str. 202).

⁸) Dirkem kaže: »Ali ako su kategorije religijskog porekla, one treba da dele ono što je zajedničko svim religijskim činjenicama: i one treba da su društvene stvari, proizvodi kolektivne misli. Ako ništa drugo, ispravno je pretpostaviti da su bogate društvenim elementima, jer pri sadašnjem stanju naših saznanja u tim pitanjima, treba se čuvati svake odlučne i isključive tvrdnje.« (*Ibidem*, str. 206)

⁹) O tome piše: »Odavno je poznato da su prvi sistemi predstava koje je čovek stvarao o svetu i samom sebi religijskog porekla. Nema religije koja, pored toga što je spekulacija o božanskom, nije i kosmologija. Ako su filozofija i nauke rođene iz religije, to je zato što je sama religija u početku zauzimala mesto nauke i filozofije. Ali ređe se primećivalo da religija nije samo izvesnim brojem ideja obogaćivala jedan prethodno neobičan ljudski duh, već da je doprinela i samom njegovom stvaranju. Ljudi ne duguju religiji samo znatan deo građe svojih saznanja, već i obrazac po kojem su ta saznanja razvijena.« (*Ibidem*, str. 205)

No, ako religija i jest povijesno raniji oblik svijesti (duha) od filozofije i znanosti, to ne znači da ih je ona i rodila. To prije znači da je na ista, bitna čovjekova pitanja o prapočelu, iskonu, svijetu, životu i smrti, čovjek najprije odgovarao na način religije (kao i mitologijski) — vjerovanjem u nadnaravno, božansko kao ključ svega što jest. Ova su pitanja, a ne religijski odgovori, rodno mjesto filozofije koja u svoje odgovore uvodi razložitost, argument, za razliku od predlogičkog fantastičnog mitskog i iracionalnog religijskog izvođenja svojih odgovora. Znanosti su se, pak, razvile kasnije, kao odgovori na pitanja o pojedinim određenim područjima bića (prirode, društva) a ne o cjelini bića-bitku, što je objasnio već Aristotel razlikom između »prve« i »druge« filozofija. Dirkem se doduše kritički osvrće na teoretičare koji su vjeru nastojali prevesti u čisto logičko-diskurzivne pojmove.¹⁰⁾

Oni su, kaže, u njoj vidjeli sistem ideja (priroda, beskrajnost, ideal) koji daje odgovor na temeljna pitanja o bitku i postojanju. Iako dopušta da je pored znanstvenog i filozofijskog moguć i takav religijski način mišljenja čiji odgovori na temeljno pitanje o bitku proizlaze iz vjerovanja u pratemelj i demijurga svega postojećeg, Dirkem naglašava da se religija ne svodi samo na to, samo na spoznajni, teorijski aspekt, nego prije svega ima društveno-praktičku, moralnu i društveno-psihologijsku, kompenzacijsku i mobilizatorsku dimenziju i funkciju. Ona ima snažan utjecaj na ćudoredan život društva, pa prema tome i na humanitet društva kroz povijest zahvaljujući tom utjecaju. Dirkem je društvenu bit suzio na idejnu i moralnu komponentu i priznao im samostalnost u odnosu na konkretne povijesne materijalne odnose. On se malo zanimao za društvenu nejednakost i konflikte.

Zato se i bavi moralnom, a ne ekonomskom bijedom. Nju dijelom utemeljuje u pesimistički antropologijski koncept čovjeka, ali više, u skladu sa svojom sociologističkom koncepcijom, u »anomična« stanja društva koja su rezultat pomanjkanja socijalne kontrole nad pojedincima. Moralnu bijedu društva treba da sanira »znanstveni duh« (institucionalizirana sociologija) koja u sekulariziranom industrijskom društvu preuzima ulogu religije za konsolidiranje, integraciju, solidarnost, idejnu i moralnu harmoniju postojećih društvenih odnosa.

Dakle, za Dirkema je karakteristično da funkciju religije promatra sa stanovišta društva i

¹⁰⁾ Usp. E. Durkheim, Elementarne forme religijskog života, u F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, Neuwied — Berlin, 1964.

naglašava njenu bitnu ulogu u kulturnoj, duhovnoj, emocionalnoj i moralnoj integraciji društva. Za socijalno-psihologijski, emocionalni moment veoma je djelotvoran kult, kulturni obredi, dakle povezanost, zajedništvo, usmjerenje svijesti što je društvene naravi, budući da se kroz to ozbiljuje društvenost. No, upozorava metodologijski ispravno Dirkem, te emocije, to usmjerenje svijesti, iako je zbiljsko, nije neko nadnaravno nadahnuće i ne dokazuje samo po sebi opstojnost svog objekta, nadnaravnog bića.

Metodologijski je zanimljivo i Dirkemovo raspravljanje o odnosu religije i znanosti, odnosno ostanovitom njihovom sukobu.¹¹⁾ On kaže da religiji sve više izmiče uslijed razvitka znanosti jedna od prvotnih njenih funkcija, a to je spoznajna. Znanost poriče religiji pravo da sudi o prirodi stvari.

Ovdje bismo mogli primijetiti da je ova Dirkemova teza neodređena, nedovoljno razrađena, neizdiferencirana. Naime, ona stoji, ako je riječ o prirodi (fysis) u osjetilnom, empirijskom, ne-metafizičkom smislu riječi, gdje znanost svojim racionalnim odnosom i empirijskim pristupom otkriva uzročne povezanosti. Toga je svjesna i religija, odnosno suvremena teologija koja tu traži modus vivendi sa znanostu. Međutim, kada se radi o biti bića, bitku, prapočelu, iskonu itd., dakle o meta-fizičkom području koje transcendirira neposredno empirijsko i koje nema osjetilno-empirijskog odnosa, onda znanost u svojim okvirima o tome ne može ništa reći i tu se ona uopće ne susreće s religijom. Tim područjem se na svoj način, svjesna svoje pretpostavnosti, otvorenosti i nedovršenosti, osim religije bavi filozofijom koja kao takva (a ne znanost) može ući u dijalog s religijom, odnosno teologijom. No, valja naglasiti, Dirkemu je jasno da znanost ne može ugroziti religiju u njenoj društveno-moralnoj i socijalno-psihologijskoj kompenzacijskoj i integrativnoj funkciji. Tu on i vidi snagu i trajnost religije.

U osvrtu na Dirkemovu teoriju religije i metodologijski pristup religiji, možemo reći da je on u osnovi u skladu sa svojom sociologijski orijentacijom i pozitivističkim pristupom. Međutim, ponekad dolazi u proturječnost, odnosno prelazi okvire pozitivizma i ulazi u metafizičko područje. Riječ je o njegovom raspravljanju o ljudskoj naravi, o shvaćanju da je čovjek po svojoj biti religiozno biće, upućeno na povezanost s nečim što ga nadilazi.

¹¹⁾ Usp. isto.

Zaključak o religioznosti kao o bitnoj i nužnoj sastavnici ljudske naravi, na temelju proučavanja prvotne, primitivne religije i njenih uzroka čini se presmionim. Naime, iako čovjek kao duhovno biće ima potrebu za transcendiranjem i osmišljavanjem neposrednog, empirijskog fakticiteta, to ne mora biti nužno na način religije, nego to može biti i filozofijski i umjetnički. Iako je to što nadilazi čovjeka samo ljudsko društvo, tj. sociologističko svodenje religijskih predstava na društveni sadržaj, na kolektivnu svijest, on u biti stoji na filozofijskoj pretpostavci o antropologijskom porijeklu religije u kojoj čovjek divinizira svoj društveni život, svoje društvene potrebe. Što leži zapravo u temelju religioznih predstava, što je njihov supstrat? Dirkem odgovara podsjećajući na to da totem ne simbolizira samo religijsku snagu nego i konkretnu društvenu zajednicu (klan) koja dijeli totemsko vjerovanje. Otuda zaključuje da je sadržaj religijske sile (bog) zapravo divinizirana, hipostazirana društvena zajednica, društvene potrebe i osjećaji, kolektivna svijest. Zašto je i kako moguća ova identifikacija društvenog i religijskog od koje zavisi egzistencija društva? Zbog toga, kaže Dirkem, što društvo poput božanskog i svetog budi kod ljudi osjećaj zavisnosti i obaveze, ali i oslonca, zaštite, sigurnosti, snage koje ne osjećaju kada su izvan zajednice. Čovjek, dakle, u religiji divinizira svoj san o društvu u kojem vladaju pravедnost i istina, a zlo je iskorijenjeno, svoju utopiju koju suprotstavlja konkretnom društvu, punom nedostataka, s njegovom političkom, pravnom i moralnom organizacijom, u kojem je gospodar zlo i nepravda, a istina zastrta svjesnom obmanom. Religija onda teži realizaciji idealnog društva i takvo društvo povezano je s religioznim doživljavanjem.

Međutim, na pitanje o načinu povezanosti društva i religije, tj. zašto ljudi vjerujući da vjeruju u religijsku moć vjeruju zapravo u obogetvoreno društvo, Dirkem nije odgovorio dovoljno precizno i izdiferencirano. Njegovo određenje religije u odnosu na društvo je tautologijsko. Religijom se obožava društvo, a društvo je shvaćeno spiritualno, budući da je njegova osnova religijska. U određivanju religije, znači, upućuje na društvo i obrnuto.

Polazeći od identifikacije društva i religije, tj. društvene svijesti i religije, religiji i snazi religijskog kulta pridaje Dirkem integrativnu moć o kojoj, po njemu, zavisi sigurna i stabilna egzistencija društva, a ne o prirodi proizvodnih snaga i odnosa, o objektivnim potrebama zajedničkog djelovanja ljudi.

Religija je, dakle, sagledana kroz prizmu njene funkcije u životu društva, dok je o religiji kao

takvoj, o njenim vrelima i ostalim značajkama malo riječi. Dirkem sociologistički objašnjava i problem duše kao višeg i besmrtnog principa u čovjeku. Čovjekovo biće, smatra on, zbiljska je egzistencijalna dihotomija, sastavljeno od prolaznog, tjelesnog i duhovnog, etičkog, nadindividualnog principa. Moralne norme i ideali koji nadilaze čovjeka kao pojedinca, društvenog su, a ne individualnog porijekla. Stoga je za Dirkema razumljivo da se, osobito na nižim stupnjevima razvoja ljudske samosvijesti, za ovaj individualni pol ljudskog bića predstavlja i zaseban nosilac — besmrtna duša.

I ovo sociologističko apsolutiziranje društva, društvenih sila i potreba kao jedinog izvora, uzroka, supstrata i sadržaja (objekta) religijskih predstava jednostrano je i jednostavno, budući da ne vidi i ulogu antropologijskih, individualno-psihologijskih, egzistencijalnih, prije svega emocionalnih i moralnih faktora u nastajanju i održavanju religije, religijskih predstava, osjećaja i htijenja.

U osvrtu, pak, Dirkemovu u osnovi funkcionalističku teoriju religije, na kraju, možemo još primjetiti, da on religiju objašnjava simplificirano.¹²⁾ Promatra je prije svega (ili samo) sa stanovišta njene funkcije u društvenom sistemu koji je shvaćen kao statična i neproturječna cjelina, a ne pita se dovoljno o njenim ostalim višestrukim aspektima i dimenzijama. Osim toga, i društvenu funkciju religije shvaća jednostrano, samo kao integrativni, kohezivni ili kompenzacijski faktor u društvenom životu, previđajući njenu klasnu dimenziju i funkciju. U vezi s tezom o utješnoj funkciji religije, ne poričući je u osnovi, može se ipak kazati, da njeno apsolutiziranje, generaliziranje njene socijalno-psihologijske funkcije i djelotvornosti, psihologijske potrebe i oslonca u društvenom životu ljudi, bez obzira na klasni položaj i status (a i habitus), obećanjima spasa i nagrade u onostranosti i vječnosti, može poslužiti povlaštenim društvenim slojevima i klasama u zamagljivanju i konzerviranju nehumanih i klasnih, eksploatorskih društvenih odnosa. Dirkem previđa mogućnost da interpretacijom religijske ideje religija bude politička činjenica, instrument klasne borbe, kako politike moćnika podržavajući društvenu kontrolu u vladanju ljudima i konzerviranju postojećeg društvenog stanja, tako i potlačenih u borbi protiv vladajućih, tj. dezintegrativna spram postojećeg starog društva i integrativna u odnosu na novo. Zatim, polazeći od diskutabilne pretpostavke da je integracija nešto što je društveno uvijek pozitivno i neophodno,

¹²⁾ Usp. S. Flere, Funkcionalističke teorije u sociologiji religije, *Kulturni radnik* 3/78.

jer se suprotstavlja rasulu i propadanju, a da se kohezija nekog društva ne može postići bez religije, potencijalna je uloga nekih drugih čimbenika u integriranju primitivnog društva (običaja i ćudoređe npr.). Uopće je metodološki presmiono i jednostrano integrativne faktore društva svoditi samo na idealnu sferu, a ovu reducirati samo na religiju, ne razlučujući je od ostalih oblika društvene svijesti. Moralne i pravne ideje i norme kao idealni izrazi društvenih odnosa i ideologija, a pogotovo politički upravni i kontrolni mehanizmi i aparati obilato obavljaju funkciju integriranja i sankcioniranja postojećeg društvenog stanja.

Funkcionalnost religije kao društveno-integrativnog faktora, valja naglasiti, relativira se, osim zbog procesa sekularizacije i religijskog pluralizma, napose uslijed klasnih antagonizama.¹³⁾ Na taj način, spomenutim ograničenjima, naravno, znatno se »relativira« i Dirkemova funkcionalistička teorija religije (tako da je utemeljeno pitanje, što od nje kao relevantno još ostaje). I na kraju ovog kritičkog osvrtu, još nekoliko opaski. Kako je već primjećeno, Dirkemova funkcionalistička teorija religije ne objašnjava zašto se religija mijenja i razvija, što se događa s religijom u mijenama društva. Nadalje, uzimanjem totemizma kao apstraktno-analitičkog modela za proučavanje religije uopće, ne razlikuje dovoljno pojedine tipove religije, kao i razliku između religijskog i magijskog. U strukturi religijskog fenomena, za osnovnu društveno-integrativnu funkciju religije primat se daje obredima na račun drugih elemenata, pogotovo vjerovanja, što je metodološki neosnovano, budući da su svi elementi strukture podjednako značajni i nerazdvojni. Osnovne postavke polaze od dubiozne pretpostavke.¹⁴⁾ Dirkemove funkcionalističke i sociologističke teorije religije: prva — religija kao najviši oblik vrijednosnog sistema omogućuje koheziju socijalnog sistema, kao i njegovo normalno funkcioniranje te je kao takva univerzalna i nezamjenljiva društvena pojava i institucija, i druga (implicitna) — religija omogućuje skladnu socijalizaciju ličnosti i njenu integraciju u socijalni sistem. Ličnost je, na-

¹³⁾ S. Flere u spomenutom članku (str. 15) navodi slijedeća ograničenja i faktore, koje je Yinger uveo u funkcionalističku teoriju religije kao odgovor na kritike funkcionalizma (naročito marksističke), a koji slabe društveno-integrativnu funkciju religije: »1. višekonfesionalnost, 2. situacija kada dolazi do osujećenja institucionalnih očekivanja članova društva, 3. situacija kad društvene promene umanjuju privlačnost verovanja i obreda, 4. situacija kada je intersocijalna pokretljivost visoka, 5. situacija kada postoji oštra društvena podjela na klase i kad se to oseća kao represija, 6. situacija kada spoljni pritisci stvaraju podele u društvu.«

¹⁴⁾ Usp. isto.

ime, shvaćena u osnovi empiristički, kao ne-kreativna »tabula rasa« u koju tek socijalizacija utiskuje svoje sadržaje, odnosno konformira je pojavama stabilnosti i harmoničnom funkcioniranju socijalnog sistema. Ličnost je, naprotiv, mnogo kompleksnija i bogatija, aktivnija, autohtonija i slobodnija nego što je u Dirke-movom funkcionalističkom (i sociologističkom) shvaćanju. Osim toga, Dirkemova teorija religije uopće ne postavlja pitanje o mogućnosti socijalizacije, integracije u društvo i (s tim i kohezije društva) kod individua i grupa koje nisu religiozne, a koje je veoma značajno za suvremeno društvo, u kojem je sve prisutnija ateizacija, sekularizacija i indiferentizam spram religije. Kako je to u istinu moguće? Osim sustavom vrednota svjetovnih religija (humanizam, demokracija, nacionalizam itd., pa i »religiozni ateizam«, u kojima se prema nekim svjetovnim vrednotama ili čak prema osobama odnosi na eminentno religijski način), to je moguće i autentičnim filozofijskim, antropolo-gijskim i etičkim uvjerenjima i shvaćanjima o čovjeku kao doista ljudskom, prirodnom, gene-ričkom, duhovnom, teorijsko-praktičkom, stva-ralačkom biću, biću u mogućnosti da bude no-vo, a ta su uvjerenja, dakako, u dijalektičkoj sprezi sa zbiljskom humanizacijom društvenih uvjeta čovjekove egzistencije, što tek može omogućiti aktualizaciju tih ljudskih potencijala.