



ÉMILE DURKHEIMOVA KRITIKA ANIMIZMA I NATURALIZMA

Željko OŠTARIĆ
Filozofski fakultet, Zadar

UDK: 316.253
Pregledni rad

Primljeno: 8.2.1999.

U prvom dijelu članka, kao nekom uvodu u razumijevanje Durkheimove kritike animizma i naturalizma, pokušalo se pokazati da animizam i naturalizam, usprkos njihovim teorijskim i metodološkim razlikama, možemo usporedno analizirati rabeći tri postulata: univerzalizam, pozitivizam i evolucionizam. U drugom dijelu članka razmatra se na koji način Durkheim kritički odbacuje temeljne postavke animizma i naturalizma. Glavni razlog za odbacivanje animizma i naturalizma bio je identičan: obje su teorije ignorirale sveto ili su ga svodile na iluziju. Ukratko, na jednoj strani, naturalizam je religiju izvodio iz primitivnog osjećaja koji personificira strašne prirodne sile. U lingvistički orijentiranim formulacijama Maxa Müllera ovakvo poimanje prirodnih procesa bilo je pripisivano metaforičkoj snazi jezika. U tom smislu, po mišljenju Durkheima, religija postaje "beskrajna metafora bez objektivne valjanosti". Na drugoj strani, animizam koji svoju najutjecajnije formulaciju dobiva u radovima E. B. Tylora, podržavan je tvrdnjom da 'minimalna definicija' religije počiva na vjerovanju u duhove ili duše predaka. Izvor tog vjerovanja je oslanjanje primitivne svijesti na ideju duhova kojom se tumačilo snove. U tom smislu, animizam religiju "svodi na sistem halucinacija".

Do pojave Durkheimovih *Elementarnih oblika* (1912.) samo su dvije teorije pokušale na sistematski način dati odgovor na pitanja o podrijetlu, uzrocima, oblicima i historijsko-razvojnim mijenama religijskog iskustva. To su teorija animizma i naturalistička teorija. Prije kritičke analize tih učenja pogledajmo, u najkraćim crtama, na kojim se teorijsko-metodologijskim pretpostavkama ona zasnivaju.

Animizam je ime teorije koju je krajem XIX. stoljeća postavio britanski etnolog Edward B. Tylor (1832. – 1917.) – ujedno i osnivač engleske antropološke škole. Prvu skicu teorije animizma, kao prvog oblika religijske svijesti koja se temelji na

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

ideji 'duše' i kultu predaka, Tylor je izložio 1866. godine u svojem članku *Religija divljaka* (*The Religion of Savages*); a njezin završeni oblik izlaže u svojem djelu *Primitivna kultura*¹ (*Primitive Culture*), objavljenom u Londonu 1871. godine. Tylor i njegovi sljedbenici (A. Lang i R.R. Marett) svoja učenja zasnivaju na usporednoj etnografiji, etnologiji, individualnoj psihologiji, Darwinovu učenju o sveopćoj evoluciji, filozofiji engleskih empirista i povijesti. Njihovi istraživački interesi usmjereni su prema nepovijesnim "divljim" ili "primitivnim" civilizacijama kolonijalnog svijeta koje svoj socio-razvojni kontinuitet ili svijest o vlastitoj prolaznosti nisu održavale i prenosi – kao europske i istočne kulture – u pisanim spomenicima i dokumentima, već predajom koja se učestalim ponavljanjem specifičnih običaja, navika i religijskih vjerovanja prenosi s naraštaja na naraštaj. Upravo nepostojanja bilo kakvih pisanih dokumenata – iz kojih bi (kabinetski) istraživač mogao saznati ("iščitati") nešto više o prošlosti ili podrijetlu ovih kultura – navest će engleske antropologe da svoju pozornost usmjere na proučavanje "primitivnih" običaja, navika i religijskih vjerovanja. Jedino na terenu među "divljacima" moguće je – neposrednim promatranjem i uspoređivanjem različitih obreda, ceremonija i kultova – istražiti izvore i podrijetlo religijskih predodžaba te otkriti zakonitosti koje određuju njihov razvojni tijek. Obredne ceremonije, rituali i kultovi postat će jedini predmeti njihova istraživanja.

Naturalizam je teorija koju je ustanovio Max Müller (1823.-1900.). U literaturi tu teoriju vrlo često nazivaju i mitološka škola. Svoja temeljna učenja Müller je izložio u djelu *Usporedna mitologija* (*Comparative Mythology*), objavljenom 1856. godine; a u svojim čuvenim *Hibbertovim predavanjima* (*Hibbert Lectures*), održanim u Oxfordu tijekom 1878., ovo učenje dobiva svoj konačni oblik. On i njegovi sljedbenici (A. Kuhn i W. Schwartz) svoja učenja zasnivaju na etimologiji, usporednoj filologiji i povijesnoj gramatici. Müllerov glavni istraživački interes usmjeren je na proučavanje: jezika, mita i religije. Naturalisti stoje pod neposrednim utjecajem njemačkih romantičara; posebno braće Schlegel i braće Grimm te Humboldtovim, Boppovim i Schleicherovim učenjima. No, čini se da su neke ideje G. B. Vica također značajno utjecale na tu školu. Najvažniji događaj koji će na učenja ove škole ostaviti neizbrisiv trag bilo je lingvističko otkriće Indije. Naime, Friedrich Schlegel će 1808. godine u djelu *O jeziku i mudrosti Indijaca* (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*) dokazati kako su svi jezici i dijalekti indo-europskog kulturnog kruga nastali iz jednog zajedničkog prajezika – sanskrta. Tim je otkrićem postavljena teza o paralelizmu razvojnog kontinuiteta između jezično-gramatičke morfologije kojom je određeno pismo (i govor) nekog

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

naroda ili rase i historijsko razvojnih faza kroz koje prolaze sve društvene institucije (religijske, političke, pravne) određene epohe. Müller, i naturalisti općenito, zamijenit će etnologiju s filologijom. Oni će svoju pozornost usmjeriti na pisane tekstove drevnih Arijevaca, a glavni predmet njihovih istraživanja bit će stari tekstovi (Rg-vede) koje će uspoređivati s mitovima starih Grka; a ove, pak, s legendama i bajkama povijesno mlađih naroda (Germani, Slaveni, Nordijci). Osnovna ideja naturalista bila je da s pomoću povijesne gramatike, usporedne filologije i etimologije identificiraju prva (prava) imena bogova i mitskih ličnosti čija su značenja, zbog propadljivosti jezika, zaboravljena ili izgubljena; ali, zahvaljujući zajedničkoj – korijenskoj – stukturi jezika, uz pomoć kojeg su se indo-euroopski narodi izražavali, čuvali i prenosili svoje religijske predodžbe, mi još uvijek možemo naslutiti njihova prava značenja.

Iz tih krajnje reduciranih interpretacija bjelodano je da je tu zapravo riječ o vrlo specifičnim i složenim teorijskim pristupima koji u istraživanje religijskih fenomena polaze od gotovo kontrarnih teorijsko-metodoloških pretpostavki. Stoga bi bilo uputno, a za daljnje razumijevanje Durkheimove kritike tih učenja i korisno, pokazati, u nešto razvijenijem obliku, na kojim se teorijsko-metodološim osnovama te teorije zasnivaju.

EKSKURS O ANIMIZMU I NATURALIZMU

Držim, naime, da su oba učenja, bez obzira na njihove gotovo suprotne istraživačke interese, zasnovana na trima zajedničkim postulatima. Te postulate uvjetno ću nazvati: univerzalistički, pozitivistički i evolucionistički postulat.

Pokušajmo, dakle, uspoređujući ih, preko njihovih zajedničkih postulata, utvrditi njihove sadržajne razlike i sličnosti.

I.

I animisti i naturalisti svoja istraživanja o religiji temelje na univerzalističkom postulatu kojim se tvrdi da ne postoji kultura ili civilizacija bez religije. Religija je postojala u svim minulim epohama čovječanstva i postoji u svim kulturama suvremenog svijeta. Čovjek je bio, jest i bit će religiozno biće. Dakle, religija je činjenica *par excellence*.

Tom se tvrdnjom implicitno potvrđuje da je religija, kao složen dio sveopćeg ljudskog iskustva, sastavljena od niza različitih elemenata, to jest pojava, koje će znanost(i) o religiji moći istražiti; a time je i pitanje o metodi – kako proučavati religijske predmete – implicitno postavljeno. Osim tih pitanja, i pitanje o vrstama, to jest oblicima i načinima izražavanja – kojim se religijske predodžbe i religijska vjerovanja čuvaju i održavaju, odnosno prenose s naraštaja na naraštaj – također je implicitno postavljeno.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

a/ Animisti svoju metodu zasnivaju na promatranju ("gledanju") i uspoređivanju, a predmeti njihova istraživačkog interesa jesu: obredi, kultovi i obredne ceremonije;

b/ Naturalisti svoju metodu zasnivaju na "čitanju", tumačenju i uspoređivanju. Predmeti² njihova istraživačkog interesa jesu: drevni tekstovi (mitovi, legende, pripovijesti).

II.

I animisti i naturalisti, pod utjecajem pozitivizma, prihvaćaju zahtjev o analitičnosti kao temeljnom uvjetu znanstvenosti. Uz ostale, jedan od zahtjeva analitičnosti traži da se činjenice ili predmeti ispitivanja moraju klasificirati, to jest tipizirati. I animisti i naturalisti klasificirat će svoje predmete istraživanja. Paralelno s tim, ovaj postulat omogućuje im da predmete istraživanja zahvaćaju i tumače dijakronijski ili genetički: kao segmente razvojnih ciklusa unutar sveopćeg evulucijskog kretanja. Oba će učenja stoga prihvatiti povijesne metode kao nezaobilazne u istraživanju religijsko-kulturnih fenomena. Po uzoru na prirodne znanosti, obje teorije primijenit će povijesne metode na kulturne (duhovne) fenomene. Objе teorije žele pronaći nužne zakone po kojima se odvijaju društveno razvojni ciklusi i njima pripadajuće kulturno-religijske mijene.

III.

I animisti i naturalisti temelje sva svoja istraživanja na evolucionističko-biologističkoj ideji o nužnom razvojno-kumulativnom kontinuitetu koji vlada svim oblicima životnih formi – uključujući, prije svega, ljudske zajednice ili kulture u cjelini – određujući njihov smjer (napredak/opadanje), oblik (jednostavni/složeni) i trajanje (dugoročno/kratkoročno). Svi živi organizmi, a društvo je organizam *par excellence*, u svojem razvoju nužno prelaze od nižih – jednostavnih i primitivnih – ka višim, složenijim i savršenijim oblicima.

a/ Za animiste, evolucija je mehanički unilinearni proces koji teži nužnom napretku.³

b/ Po mišljenju naturalista evolucija je ciklično kretanje u kojem najviša i najrazvijenija faza nužno dolazi u stanje propadanja ili dekadencije. Isto kao i živi organizmi, kulture se rađaju, rastu, stare, oboljevaju i umiru.⁴

Primijenivši, dakle, evolucionističku ideju na religiju, i animisti i naturalisti tragaju za prvom evolutivnom formom ili početlom religijske svijesti:

a/ animisti, pra-formu religijske svijesti nazivaju 'klicom' ili prežitkom (survival), a

b/ naturalisti je nazivaju 'korijenom' ili praimenom (numina-nomina).⁵

Možemo nazrijeti da su i animisti i naturalisti, vođeni identičnim postulatima, pokušali razviti jednu globalnu sistema-

tiku paralelograma razvojnih kontinuiteta pomoću koje se, s jedne strane, u paralelnu vezu dovode razvojne etape društvenih formacija i razvojne etape religijskih ideja, a s druge, pak, strane, tom se binarnom razvojnom paru priključuju razvojne etape kroz koje prolaze oblici, to jest načini izražavanja – usmena tradicija, pisani spomenici, mitovi, kultovi i obredi – pomoću kojih se, zapravo, religijska vjerovanja jedino i mogu obnavljati i održavati unutar jedne kulture.

Tu sistematiku uvjetno možemo nazvati četverodimenzionalnim kontinuumom. Naime, unutar tog kontinuumu sve duhovne oblike jedne epohe (religija, moral, pravo, filozofija, umjetnost, političke institucije, itd.) možemo dovesti u sinkronu – smisleno strukturalnu – vezu, a pojedinačne sadržaje svakog razvojnog oblika, klasificirane i usklađene s razvojnom etapom i stupnjem razvojnog ciklusa svake pojedine epohe, možemo povezati u dijakronijsku – vremensko kauzalnu – vezu.

Ako se vratimo, dakle, našoj prvobitnoj ideji o paralelizmu razvojnih kontinuiteta, možemo – supstituirajući i uspo-ređujući sinkrone i dijakrone elemente tih teorija – izvesti sljedeće zaključke:

A/ Kod animista je paralelizam razvojnih kontinuiteta uvjetovan i moguć:

1. racionalnom,⁶ po prirodi nepromjenjivom, logičko-pojmovnom strukturom zajedničkoj vrsti zvanoj Homo-sapiens sapiens;

2. kao paralelizam razvojnog kontinuiteta zahvaljujući prežicima;⁷

3. kao paralelizam razvojnog kontinuiteta koji se održava i prenosi s naraštaja na naraštaj običajima i navikama, a njihova prvobitna forma sačuvana je u obredima i kultovima predaka;⁸

4. kao prva religijsko-evolutivna forma koja nastaje iz 'iskustva sna', to jest ideje duše ili dvojnika.⁹

Jednim tabelarnim prikazom možemo na najjednostavniji i krajnje shematiziran način pokazati u kakvom evolutivno/kumulativnom suodnosu – unutar opće evolucije čovječanstva, vođene logičko-pojmovnim "medijem" – stoje društvene formacije (religijske predodžbe i vjerovanja), oblici i načini izražavanja, održavanja i njihovo prenošenje, te njihove unutarne pojedinačne klasifikacije.

Socio-razvojni kontinuitet	Religijske predodžbe i vjerovanja	Oblik izražavanja i prenošenja
Divljaštvo	Animizam	Kult predaka
Barbarizam	Politeizam	Kult prirode
Civilizacija	Monoteizam	Kalendarski obredi

Zajednička logičko-pojmovna struktura

B/ Kod naturalista je paralelizam razvojnih kontinuiteta uvjetovan i moguć:

1. zajedničkom jezično-gramatičkom strukturom identičnom indo-europskim kulturama i narodima. Ova struktura prethodi logičko-pojmovnom mišljenju;¹⁰

2. zahvaljujući jezičnim korijenima. Jezični korijeni su odjeci pra-jezika kojim su govorili drevni Arijevci. Korijeni su tipski, što znači da ne izražavaju karakteristike ili atribute stvari već samo njihove tipove. Prvi korijeni bili su 'glagolski' i označavali su samo zbivanja (izlazak i zalazak Sunca, oluje, tok rijeka, talasanje mora). Prirodne pojave i njihova zbivanja kasnije će, pomoću metaforičkog govora, biti izjednačene s ljudskim postupcima, a govor metafore dobit će antropomorfno značenje;¹¹

3. prenašanjem preko pripovijedaka, legenda i mitova. U njima se ogleda evolutivni niz kroz koji su prošli jezici indo-europskih kultura: korijenski jezici, afiksalni jezici i flektivni jezici;¹²

4. u prvobitnoj evolutivnoj formi religijskog iskustva koja nastaje iz osjećaja čuđenja, zadivljenosti ili nelagode koju u duši prvih pjesnika (onomaturga) stvara prikaz prirodnog beskraja.¹³

I ovdje, primjenivši ideju o paralelizmu razvojnih kontinuitata na naturalističku teoriju, tabelarnim prikazom možemo na najslikovitiji način pokazati u kakvom kumulativno-razvojnom suodnosu stoje religijski oblici svijesti s ostalim evolutivnim oblicima ljudskog iskustva.

Socio-razvojni kontinuitet	Religijske predodžbe i vjerovanja	Oblik izražavanja i prenošenja
Arijska porodica	Bogovi prirode	Mitovi
Nomadska plemena	Politeizam	Legende
Politički narodi	Monoteizam	Pripovijesti

Zajednička jezično-gramatička struktura

Nakon ovog ekskursa pogledajmo Durkheimovu kritiku tih učenja.

DURKHEIMOVA KRITIKA IZNESENIH UČENJA

Kritika animizma

Iz vrlo opširnih izlaganja koja je Durkheim iznio u *Elementarnim oblicima* možemo zaključiti da se svi relevantni problemi u svezi s animizmom mogu reducirati na tri načelna pitanja:

1. Kako animisti tumače nastanak i genezu ideje duše?
2. Kako animisti tumače nastanak i genezu ideje duha?
3. Kako animisti objašnjavaju nastanak kulta predaka i njegov prijelaz na kult prirode?

Stoga, Durkheimovu kritiku animizma možemo shvatiti kao kritičke odgovore na Tylorova promišljanja o duši, duhu, kultu predaka i kultu prirode.

1. Ideja duše, po mišljenju animista, ključni je pojam religije. Kao što znamo, Tylor je ideju duše svodio na ideju 'dvojnika', a njezin izvor nalazi u 'iskustvu sna'.

Po mišljenju Durkheima, međutim, čak i da pristanemo na pretpostavku da se ideja duše može svesti na ideju 'dvojnika', ne možemo još uvijek razjasniti kako primitivac pomoću 'iskustva sna' može doći do ideje 'duše'. Stoga, kao prvo, moramo pokazati kako je ideja 'duše' uopće mogla nastati.

Ideja 'dvojnika', koja je nastala iz iskustva sna, mogla je, po Durkheimovu mišljenju, nastati jedino pod uvjetom da primitivna svijest već ima predodžbu ili ideju o duši, duhovima i zagrobnom životu. Jer, samo su društva u kojih je evolucija religije dostigla svoj razvijeniji oblik mogla razviti te predodžbe.

Dakle, ideja o duši kao 'dvojniku', koju primitivac zadobiva iskustvom sna, može nastati samo i isključivo u svijesti pojedinaca čija je zajednica već u potpunosti razvila i uspostavila cjelovit religijski sustav.

Osim toga, ideja 'dvojnika' mogla je nastati i uz pomoć čulnog iskustva. Postoji, naime, nekoliko načina ili oblika udvajanja kojima je primitivac mogao zadobiti predodžbu o svojem 'dvojniku'. Prvo iskustvo o 'dvojniku' moglo je nastati iz nexusa tijela i sjene koja ga nerazdvojno prati. Odras ili slika vlastitog lika na površini vode ili leda mogla je također kod primitivca stvoriti ideju 'dvojnika'; ali, isto tako, i pojava eha ili jeke mogla je uzrokovati nastanak te predodžbe.

2. Po Tylorovu mišljenju, primitivac ne razlikuje san od smrti. U trenutku smrti na konačan i potpun način događaju se dva prijelaza: tijelo se konačno odvaja od svoje duše, a duša, posredovanjem pogrebnog obreda, prelazi u duh pretka.

Duša umrlog postaje duh, to jest objekt religijskog vjerovanja i obrednog štovanja.

U ovoj točki, po Durkheimovu mišljenju, Tylor nije odgovorio na dva ključna pitanje:

1. Odakle potječe moć koja se pririče smrti?

2. Ako je duša za života bila samo profana stvar, lutajuće životno načelo, kako je odjednom – posredovanjem pogrebnog obreda – postala sveta stvar i predmet religijskog osjećaja?

Sukladno ovome, ni u pojmu 'dvojnika' ne nalazi se ništa čime bi se mogao objasniti prijelaz iz profanog u sveto.

a) Iz same činjenice smrti mi ne možemo, tvrdi Durkheim, objasniti kako duše prelaze u duhove. Čak kad bi sličnost smrti i sna bila dostatna da čovjeka uvjeri da duša nadživljava tijelo, nije jasno zašto bi duša, samo time što se odvojila od tijela, u potpunosti promijenila svoju prirodu?

Suprotno Tyloru, Durkheim smatra da smrt, kao granični slučaj i negacija individualnog života, nema imanentnu moć kojom bi – profane – duše umrlih pretvarala u – svete – duhove predaka. Samo duše rijetkih pojedinaca kojima je javno mnijenje već za njihova života pripisalo posebne moći (manu¹⁴ ili tindalo) mogu nakon smrti biti predmetom obožavanja. Vjerske dužnosti odaju se jedino prema onim tindalo koji su, još za života svojih vlasnika, sami po sebi već bili sveti. A profane duše – ni prije ni poslije smrti – nisu bile, niti će biti, predmetom religijskog štovanja. Iako na konačan i potpun način smrt dovršava razdvajanje duše od tijela, ona (smrt) dušu umrlog može "posvetiti" samo ako je obilježje svetosti već postojalo. Dakle, sama po sebi i za sebe smrt nema nikakvu divinizirajuću moć!

b) Tylor i njegovi sljedbenici drže da je kult umrlih (predaka) prvobitan oblik religijskog iskustva.

Suprotno Tyloru, Durkheim tvrdi da taj kult nije prvobitan, jer uopće nije jasno kako su duše umrlih (predaka) mogle postati predmetom kultnog obožavanja, a poglavito nije jasno kako su duše mogle postati duhovi. Ni smrt, kao zbiljska činjenica, ni ideja 'dvojnika', ma otkud potjecala, nisu dostatne za objašnjenje nastanka tog kulta. Da bi 'dvojnika' postao predmetom kulta, morao je prije toga prestati biti obična replika pojedinca te poprimiti obilježja koja ga svrstavaju u rang svetih bića.

Osim toga, naglašava Durkheim, ako su duše umrlih zaista bile prva sveta bića, a prvi kult – kult predaka – ova bi vjerovanja i ovi obredi morali biti sačuvani u najnerazvijenijim "primitivnim" društvima kao što su ona na australskom kontinentu. No, upravo suprotno: kult pretka počinje se javljati tek u izrazito razvijenim društvima Kine i Egipta te u grčkim gradovima i Rimu, dok ih u australskim društvima uopće nema. Doduše, u ovim se društvima susreću pogrebni obredi i obredi oplakivanja, ali ti običaji, iako se vrlo često nazivaju kultovima, nisu i ne čine kult. Kult, naime, nije skup obrednih mjera opreza koje čovjek poduzima u određenim prilikama, već sustav raznih obreda, svečanosti i ceremonija čije je zajedničko obilježje periodično obavljanje. Kult odgovara potrebi i osjećajima koji vjernike prisiljavaju da u pravilnim vremenskim razmacima zbiju i učvrste veze koje ih sjedinjuju sa svetim bićima o kojima ovise.

Ovom kritikom, smatra Durkheim, dokazano je da animizam u potpunosti gubi svoju osnovu, jer kult predaka nije osnovan i prvobitni religijski obred.

3. Tylor, kao i većina istraživača religije (Brinton, Lang, Reville, Robertson-Smith) drži da se prelaz s kulta mrtvih na kult prirode u potpunosti može tumačiti nagonском željom čov-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

jeka da sve stvari predočava na vlastitu sliku i priliku. Odnosno, željom da sve stvari (žive ili nežive) prikaže kao živa i mišaona bića.

Po mišljenju Durkheima, međutim, religijski antropomorfizam nije prvobitan oblik religije, jer ljudi su svoja sveta bića ili bogove prikazivali i u životinjskom obliku. Susret s bogom "izgrađenim" u potpunosti od ljudskih elemenata mogao se dogoditi samo u visoko razvijenim monoteističkim religijama u kojima Bog nije Čovjek samo po fizičkom izgledu, u kojem se privremeno objavio (Isus), nego je duševno i duhovno biće koje se izražava i osjeća. Kao potkrepu svojoj tvrdnji, Durkheim navodi primjere Rima i Grčke u kojima su bogove prikazivali u ljudskom obličju, a mnoge mitske ličnosti još uvijek nose tragove svojeg životinjskog podrijetla: Dioniz se prikazuje u obličju bika; Demetra se prikazuje s konjskom grivom; Minerva u obliku sove; a Pan, Sileni i Fauni prikazuju se u obličjima ovna ili jarca.

Teško je, stoga, povjerovati kako je čovjek od početka bio sklon nametati svoj oblik stvarima i prirodnim bićima; tim prije se može tvrditi da je čovjek sebe doživljavao, a potom i shvaćao, kao biće koje je neposredno sjedinjeno s životinjama i biljkama. Dakle, sveta bića na početku su zamišljena u životinjskom i biljnom obličju. A upravo će u australskom totemizmu biti pokazano kako su životinje i biljke na prvom mjestu među svetim stvarima. Naime, u Australiji, a ponegdje i u Sjevernoj Americi, postoji sveopće vjerovanje po kojem su ljudi potekli od životinja ili biljaka, to jest da su ljudski preci – bilo djelomično, bilo u cijelosti – imali obilježja određenih životinja ili biljnih vrsta.

Na kraju se može zaključiti, tvrdi Durkheim, da su animisti čitavu religijsku sferu sveli na sistem halucinacija.

Kritika naturalizma

I kritiku naturalističke teorije možemo izložiti u tri koraka:

Kao prvo, Durkheim kritički analizira naturalističko učenje po kojem prve religijske predodžbe nastaju iz osjećaja čuđenja, zadivljenosti, smrvljenosti ili nelagode koje u svijesti primitivnog čovjeka izaziva prizor prirodne beskonačnosti.

Kao drugo, Durkheim negira naturalističku tezu po kojoj prvobitna religijska svijest nastaje iz potrebe da se fizičkim pojavama i prirodnim silama odredi uzrok.

I treće, Durkheim kritički analizira učenje Maxa Müllera o 'bolesti jezika' po kojem prvobitna religijska svijest stvara mitove koji predstavljaju iskrivljenu ili lažnu sliku o prvim bogovima.

1. Naturalisti će, za razliku od animista koji počelo i uzrok religijskih ideja izvode iz nejasnih i zbrkanih predodžaba

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

o snu i smrti, svoja učenja zasnivati na empirijskim osnovama. Primijenivši Lockeovo senzualističko načelo na religijsku svijest, naturalisti tvrde da ničeg nema u vjeri čega prije nije bilo u čulima. Dakle, po mišljenju naturalista, počelo i uzrok religijskog iskustva valja tražiti i izvoditi iz osjećanja koja u čovjeku nastaju kako posljedica prirodnih pojava koje inficiraju ljudska čula.

No, smatra Durkheim, kako, po mišljenju naturalista, prvi religijski osjećaj ili doživljaj jest stvaran tek ako je oprimgeren u jeziku, to jest izgovoren u imenu boga, pod utjecajem metaforičkog govora svi se religijski osjećaji pretvaraju u nesuvisla shvaćanja. A stvarnost iz koje osjećaji dobivaju svoj kvalitativni sadržaj biva zamijenjena nekom drugom – jezičnom – stvarnošću. Ta druga stvarnost, tvrdi Durkheim, satkana je od nevjerojatnih vjerovanja koja je isplela mitologija. Stoga vjernik, kao i delirant, živi u okružju nastanjenom bićima i stvarima koje postoje samo u riječima, odnosno zvukovima.

Uz to, kako bi se otkrilo ono čudesno u jednoličnom kretanju prirode, potrebno je već razmišljati o... (prirodi). Nije dostatno da se nekom predmetu divimo kako bi on za nas postao svet; jer zamijeniti religijska osjećanja sa svakim dojmom zadivljenog iznenađenja znači ne razumjeti ono što je u njima posebno.

2. Ako je, prema mišljenju naturalista, početni i osnovni cilj religije nastao iz potrebe da se fizičkim pojavama i prirodnim silama odrede uzroci, nije jasno kako se religija mogla održati, jer ona, kao što tvrdi Müller, zbog 'bolesti jezika' čini to na pogrešan način.

Religijski osjećaji, tvrdi Durkheim, nisu nastali iz potrebe za proučavanjem prirodnih sila, jer religija, za razliku od magije, nema nikakvih utilitarnih ciljeva. Tek će magija, a kasnije i znanost, pokušati u – tehničkom smislu – dati korisne i svrsishodne odgovore o prirodnim pojavama. Da je religija doista rođena iz potrebe da se fizičkim pojavama odrede uzroci, sile koje bi na taj način bile smišljene ne bi bile svetije od fizikalnih sila kojima suvremeni znanstvenici pokušavaju istražiti iste prirodne činjenice. A to znači da svetih bića, pa prema tome i religije, ne bi bilo.

Isto tako, religija nije mogla nastati iz osjećaja smrvljenosti, jer primitivac nije znanstvenik koji proučava i traži nužne prirodne zakone. Naprotiv, on je uvjeren da ima moć nad prirodnim silama i da upravlja njima (zaustavlja Sunce, izaziva kišu i vjetrove). Religija kao i vjera, a poglavito obredni ceremonijali, ne izazivaju kod svojih vjernika nikakav osjećaj pokornosti i nemoći, već, naprotiv, potiču, održavaju i obnavljaju osjećaj moći i sigurnosti.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

3. Po mišljenju Maxa Müllera, koji na osnovi svoje teorije o 'bolesti jezika' poistovjećuje mitove s filološkim krivotvorinama ili lažnim pričama, nužno je razlikovati mitove (mitologiju) od religije. On drži da se naziv religija može upotrebljavati samo za ona vjerovanja koja su utemeljena na zdravom moralu i učenjima racionalne teologije.¹⁵ Po mišljenju Müllera, dakle, mitovi predstavljaju parazitske izdanke koji su, zbog propadljivosti jezika, izobličili prve religijske predodžbe, pa stoga nemaju ništa zajedničko s religijom.

Za Durkheima, međutim, Müllerovo razlikovanje između religije i mitologije u potpunosti je pogrešno.

EKSKURS O MITU (MITOLOGIJI)

Iako se proučavanjem mitova, smatra Durkheim, poglavito bave filolozi, estetičari i povjesničari umjetnosti, njih, isto tako, moraju proučavati i religiozolozi, jer mit je bitan sastojak svake religije. Svi mitovi, pa čak i oni za koje držimo da su potpuno nerazumljivi, bili su predmetom vjere. Međutim, važno je naglasiti da su, u svim društvima, uz mitove, u pravom smislu te riječi uvijek postojale i bajke u koje se nije vjerovalo – ili se nije vjerovalo na isti način i u istom stupnju kao što se vjerovalo u mitove. Stoga bajke nemaju religijsko obilježje. No, na temelju toga mi nemamo nikakvog valjanog razloga da sve mitove tumačimo kao priče ili da sve priče proglasimo mitovima. Iako je distinktivna granica između pripovijesti i mita kolebljiva i teško ju je odrediti, ipak postoji jedno obilježje koje u brojnim slučajevima može biti siguran znak raspoznavnja između pripovijesti i religijskog mita. Religijski mit uvijek je povezan s kultom, jer čovjek u mitove vjeruje na isti način kao što vjeruje u svoje osjećaje te se u svojim ponašanjima njima rukovodi. Kult se obraća upravo božanstvu čije su svete karakteristike definirane mitom i njime fiksirane. Zapravo, obred i nije ništa drugo no mit pretočen u djelo; i bez obzira na privid koji stvara, nemoguće je da mit nije utemeljen na stvarnosti, jer tada bi ostalo nejasno kako su ljudi vjekovima mogli obavljati besmislene radnje. Osim toga, kad bi svaki mit bio plod verbalnog delirija, činjenica postojanja kulta ne bi se mogla ničim objasniti. Stoga, kad bismo iz religije uklonili mit, proglasivši ga falsifikatom ili lažnom pričom, isto tako bismo iz religije mogli ukloniti obred, kao besmislen sustav radnji ili ponašanja.¹⁶

Na kraju, zaključuje Durkheim, i naturalizam, kao i animizam, religiju svodi na sistem halucinatornih slika, to jest na golemu metaforu lišenu objektivne vrijednosti.¹⁷

No, glavni nedostatak ili propust tih teorija ogleda se u tome što ni naturalisti, ni animisti nisu objasnili razliku između svetog i profanog. Nužno je, stoga, smatra Durkheim, po-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

novno postaviti pitanje: Kako je čovjek mogao doći na misao o postojanju svetog i profanog?

Naime, bez obzira na svoje metodološko-teorijske razlike, i naturalisti i animisti bezuspješno su pokušavali naći diferenciju između svetog i profanog. Oba su učenja pokušala tu razliku zasnovati na ideji prirode. Po mišljenju animista, 'priroda' je identična 'prirodi čovjeka'; a 'priroda čovjeka' ili 'čovječja priroda' identična je individualnim osjetilno-razumskim stanjima i vjerovanjima koja su, pak, određena logičko-pojmovnom strukturom imanentnoj vrsti zvanog *Homosapiens*. Po mišljenju naturalista, pak, 'priroda' je zamišljena kao univerzalni osjetilno-osjećajno-jezični sklop unutar kojeg i pomoću kojeg čovjek samog sebe jedino može iskustveno oprimjeriti i izraziti; to jest, čovjek kao "jezično prirodno biće" može svoju prirodu predočiti, izraziti i spoznati jedino kao 'jezik ili govor prirode'.

Međutim, ni prizor prirodne beskonačnosti oprimjeren u jeziku, ni individualna prirodna svijest oprimjereni u ideji duše ili dvojnika nisu mogle podariti ljudima ideju o dvojnosti svetog i profanog, jer obje "prirode" već pripadaju svijetu profanih stvari: ni 'čovjek po sebi', ni 'priroda po sebi' nemaju sveto obilježje. To znači da sveto dolazi iz nekog drugog izvora, ili neke druge primitivnije stvarnosti iz koje religija crpi sve svoje sadržaje i vrijednosti; a ta stvarnost, pak, transcendirira i ljudski individuuum i fizički univerzum.

Možemo, stoga, zaključiti da osim onoga što znanstvenici nazivaju 'naturalizmom' i 'animizmom' mora postojati neka druga stvarnost, to jest drugi izvor religije čiji razvijeniji i pozniji oblik 'animizam' i 'naturalizam' samo predstavljaju. I doista, tvrdi Durkheim, taj drugi izvor postoji, a etnografi ga nazivaju totemizam.

BILJEŠKE

¹ Valja naglasiti da termine kultura i civilizacija Tylor upotrebljava istoznačno. "Riječ kultura ili civilizacija, uzete u etnografskom smislu, označavaju onaj kompleks koji obuhvaća znanost, umjetnost, moral, običaje i ostale sposobnosti ili navike koje je čovjek stekao u svojem društvenom stanju." (Cocchiara, 1985:II., 132).

² Analizom tekstova i njihovim uspoređivanjem Müller je došao do zaključka da se religijske predodžbe odnose na tri vrste religijskih predmeta: 1. opipljive, kao što su kamenje i školjke; 2. poluopipljive, kao što su drveće, rijeke i planine i 3. neopipljive, kao što su nebo, Sunce i zvijezde. Posljednjim dvjema vrstama religijskih predmeta drevni pjesnici posvećivali su svoje himne (Cocchiara, 1985:II., 18).

³ Tylor stoji pod neposrednim utjecajem Spencerova biologizma i Comteova pozitivizma. Naime, Tylorova klasifikacija razvojnih etapa (animistička – politeistička – monoteistička) kojom prolazi religijska svijest čovječanstva naslanja se izravno na Comteovu klasifikaciju;

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

jedina razlika ogleda se u tome što će Tylor prvu Comteovu evolutivnu formu – fetišizam – zamijeniti teorijom animizma. Po mišljenju Comtea, naime, fetišizam je prva pripremna i privremena faza u razvoju religijske svijesti – kao prvog općeg socio/evolutivnog ciklusa – unutar njegove trokaktne podjele socijalne evolucije čovječanstva (religiozni – metafizički – pozitivni), dok su faze politeizma i mono-teizma viši i razvijeniji oblici religijske svijesti.

⁴ Čini se da je na naturalističko razumijevanje evolucije, kao jezično-kulturne mijene kroz koju prolaze čitavi narodi, najizraavniji utjecaj imala jezično-morfološka klasifikacija koju su utemeljili braća Schlegel. Po njihovu mišljenju, kultura jednog naroda i njezini razvojni stupnjevi stoje u uskoj vezi s morfološkom strukturom jezika kojim taj narod govori: korijenska – afiksalna ili aglutinativna – flektivna (Bugarski, 1984:64-65).

⁵ Po mišljenju naturalista tek imenovanjem predmeti mogućeg religijskog iskustva postaju neko "što jest" i "da jest".

⁶ Sukladno toj pretpostavci Tylor će definirati animizam kao: "Principijelan dio sveopćeg sistema filozofije religije koji u jednoj neprekidnoj (evolutivnoj) liniji povezuje mentalne (duhovne) sadržaje divljeg obožavatelja fetiša i civiliziranog kršćanina." (*The Encyclopedia of Religion*, 1987:I., 298, moj prijevod).

⁷ Svoju poznatu teoriju o prežicima Tylor je formulirao na sljedeći način: Religija jednog naraštaja nužno postaje praznovjerjem drugog – progresivnog – naraštaja. Praznovjerje je prežitak ili ostatak (survival) koji naraštaj više razvojne razine nužno sadrži (Cocchiara, 1985:II., 136). Zahvaljujući prežicima, smatra Tylor, mi možemo tvrditi da civilizacija jednog naroda, u kojem se ti prežici promatraju, mora potjecati iz jednog starijeg stanja u kojem su ti prežici (praznovjerja) nastali i unutar kojih su imali svoje pravo značenje ili značaj. Prežici nas nepogrešivo vode neprekidnom crtom razvoja koja je ista i za primitivne i za suvremene civilizacije. Prežici su živi fosili čije se značenje i značaj na višim stupnjevima razvoja promijenio, degenerirao ili u potpunosti nestao, no njihovo postojanje je evidentno i oni su zapravo jedini tragovi po kojima se povjesničar religije, u prividno zbrkanom etnološkom materijalu, može sa sigurnošću kretati prema izvornim počecima religijskih vjerovanja (Cocchiara, 1985: II., 138-140).

⁸ Obrede ili kultove, prema evolutivnim etapama, Tylor klasificira na kultove predaka, kultove prirode i kalendarske kultove (Cocchiara, 1985: II., 155).

⁹ Kako, po mišljenju Tylora, svi kasniji i razvijeniji povijesni oblici religijskih vjerovanja proizlaze iz osnovnog, primitivnog vjerovanja u spiritualna bića, ključna će zadaća za Tylora biti i ostati: pokazati na koji način primitivna svijest dolazi do ideje duše. Kao empirist-senzualist Tylor odbacuje svaku pomisao o počelima iskustva iz ideja a priori. Sve ideje, osim ideje "duše" i ideje "ja", imaju svoj izvor i počelo u subjektivnom iskustvu. Kako nam ideja duše i ideja "ja" nisu dane a priori, niti ih možemo izvesti a posteriori, njihov izvor mora ležati u nekom "dručkijem iskustvu", različitom od empirijskog. Taj treći izvor Tylor pronalazi u "iskustvu sna". U snu primitivno "ja" bi-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

va rascijepljeno na dvoje: na slobodnog i amorfnog noćnog šetača koji luta svijetom sna djelujući poput stvarnog (dnevnog) "ja" koje sanjajući "čini" i "doživljava" sve ono što i njegov dvojnik. Taj dvojnik je duša. Prestankom sna, to jest buđenjem, dvojnik, tj. duša, vraća se u, sebi pripadajuće, tijelo. To učestalo i ponavljajuće združivanje i razdruživanje duše, koje primitivnom čovjeku pridolazi jedino 'iskustvom sna', stvara kod njega naviku i vjerovanje u postojanje dvojnika ili dušu. No, duša kao opće životno načelo još uvijek nije individualiziran ili opredmećen objekt vjerovanja ili obožavanja. Tek preobrazbom duša može postati 'predmetom' vjerovanja. Kako primitivna svijest ne pravi razliku između sna i smrti, preobrazba duše javlja se tek u trenutku "stvarne" smrti. Smrt je san iz kojeg se sanjačevo "ja" neće nikad probuditi; a time stanište duše – tijelo, iz kojeg se, i u koje se uvijek vraćala, prestaje živjeti. Raspadanje mrtvog tijela znak je da duša ne obitava više u njemu. Iz navike sklanjanja mrtvog tijela nastat će pogrebni obred, a završetak obreda označit će i konačno odvajanje duše i tijela. Duša postaje duh mrtvog pretka. Duhovi predaka slobodno lutaju prostorom živih ljudi, a njihov broj sukladan je broju umrlih predak. Zajednica duhova postoji uz zajednicu živih ljudi. Duhovi su individualna i moćna bića. Svaki duh ozbiljuje svoju moć u nekom čulnom predmetu, stanju ili zbivanju. Duhovi su dobri ili zli, lukavi ili mudri; oni su "krivci" za sve što se pojavljuje izvan reda i izvan običaja u životu zajednice. Oni imaju potrebe i strasti. Oni utječu i na život pojedinca (iznenadna smrt ili bolest) i na zajednicu u cijelosti (uspjeh ili neuspjeh u lovu ili ratu). Oni određuju i sve "prirodne" pojave. Suočen s tim moćima, primitivac proizvodi cijeli niz religioznih vjerovanja i pravila, pa čak i varka, kojima se udvorava moćnim duhovima. No, kako je smrt bila prvi oblik suočavanja s dušom i duhovima, tako će iz kulta mrtvih nastajati i svi drugi oblici religioznog vjerovanja; a kako su prvi obredi bili pogrebni obredi, svi će budući obredi nastati iz njih. Grobovi stoga predstavljaju prve oltare, a hrana položena na grobove prve žrtvene darove.

¹⁰ Pod neposrednim utjecajem F. Schlegela i A. Schleichera, Müller će razvojne faze jezično-gramatičkih oblika dovoditi u paralelizam sa socio-kulturnim i političkim razvojnim etapama jedne epohe.

Evolucija:

Jezično-gramatička

Korijenski jezici

Afiksalni jezici

Flektivni jezici

(Cocchiara, 1985: II., 11-14)

Socio-kulturna

Arijska porodica

Nomadaska plemena

Politički narodi

¹¹ Po mišljenju Müllera, prve religije su bile materijalne ili prirodne religije, a kasnije su religije, pod utjecajem društvenih odnosa, vodile k antropološkim religijama, to jest do politeizma. Ove su, pak, vodile ka obožavanju jednog Boga ili monoteizmu (Cocchiara, 1985: II., 18).

¹² U razdoblju prve arijske porodice koje prethodi stvaranju odvojenih nacija, svaka je riječ bila mit; a svako ime predstavljalo je neku pojavu; svaka rečenica bila je mala drama. Zbog evolucijskog propadanja, izraženog promjenama jezično-gramatičkih oblika, ime-

nice gube svoja glagolska obilježja te postaju vlastita osobna imena; a osobe koje su nazivane tim imenima postaju subjekti onih radnji (zbivanja) u kojima je bila prikazivana prirodna drama: rađanje i smrt (zora i sumrak). Stoga, tvrdi Müller, gotovo svi poganski, indijski i grčki bogovi imaju poetska imena koja su poprimila božanske attribute, a njihovi tvorci (pjesnici) toga nisu bili svjesni. Važno je napomenuti da Müller, za razliku od Vica i njemačkih romantičara i filozofa, poglavito Schellinga, drži da mit nije moćan i neposredan izraz osjećanja, kao realnog i konačnog oblika u kojem je postignuto jedinstvo beskonačnog (božanskog) i konačnog (ljudskog), nego obična filološka prevara ili lažna priča. Religija će, zbog ove 'bolesti jezika', i sama postati dvosmislenom, te će svojim pogreškama dovesti do kulta predmeta u kojima se obožavaju osobe (Cocchiara, 1985: II., 15-16).

¹³ U jednom od odjeljaka *Predavanja o znanosti o jeziku (Lectures on the Science of Language)* Müller piše: "Mislim da je i sama ideja o božanskim silama potekla iz čuđenja, jer su se preci arijevske naroda divili svjetlosnim silama (deva) za koje nitko nije mogao reći odakle dolaze i kamo idu, jer one nisu ni venule ni umirale, pa su stoga i nazivane besmrtnima, to jest neprolaznima; a sve to da bi ih razlikovali od nekog i smrtnog ljudskog roda. Ta njihova besmrtnost ima svojeg prethodnika u redovitom ponavljanju prirodnih pojava koje su zapravo i davale poticaj magičnoj mitološkoj psihologiji." (Cocchiara, 1985: II., 17). Iako ne priznaje izvornu vanjsku objavu, Müller vjeruje u neodređenu unutarnju (mističnu) objavu, ili, bolje, u utjecaj beskrajnog na dušu. Prema njegovu mišljenju, sama percepcija beskrajne daje u početku impuls "misli", to jest "govoru religije". U početku ljudi nisu bili zadivljeni predmetima iz vlastite sredine već prizorima prirode uzete u cjelini (Cocchiara, 1985: II., 17).

¹⁴ Općenito, riječ 'mana' predstavlja približnu transliteraciju jezičnog izraza kojim domoroci otočkih skupina Polinezije i Melanezije označavaju mističnu i nadnaravnu moć. Izraz je, prvi put, 1777. godine upotrijebio kapetan James Cook u jednom izvješću u kojem opisuje plemena Maori s Novog Zelanda. Prvi etnografski opis 'mane' dao je F. G. Maning 1863. godine u svojem djelu *Stari Novi Zeland (Old New Zealand)*. U domorodačkom životu, tvrdi Maning, riječ 'mana' može značiti mnoge stvari: svetost, autoritet, sudbinu, utjecaj, vrlinu, prestiž, sreću. Maningove studije o 'mani' neposredno će utjecati na Codringtona; a preko R. Maretta izraz će preuzeti europski etnografi, antropolozi i sociolozi. Ideju o vjerovanju u nadnaravnu moć, ili manu, Durkheim je preuzeo od Roberta H. Codringtona (1830. – 1922.). Opisnu definiciju tog pojma Codrington daje u svojem poznatom djelu *Melanežani (The Melanesians)* (1891.) Codringtonova definicija 'mane' glasi: "Melanežani vjeruju u postojanje jedne sile apsolutno različite od svake materijalne sile koja djeluje na svakojake načine, bilo na dobro bilo na zlo, a čovjeku je najveća korist da je sebi podredi i njome ovlada. To je mana. Mislim da razumijem smisao koji ova riječ ima za urođenike... Mana je sila, utjecaj nematerijalnog i, u određenom smislu, natprirodnog reda; ali ona se objavljuje fizičkom silom ili pak bilo kojom moći i nadmoći koju čovjek posjeduje. Mana nije nipošto fiksirana na jednom određenom predmetu već može

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

biti dovedena u bilo koju stvar... Svekolika religija Melanežanina sastoji se u tome da pribavi manu, bilo da bi se njome samo okoristio, bilo da bi drugome pomogao." (Durkheimu, 1982:181).

Uz to, ovdje je važno upozoriti na jedan mogući teorijsko-terminološki problem koji se u literaturi jednostavno prešućuje. Naime, da bismo izbjegli nesporazume koji, zbog homonimnosti, često nastaju, posebnu pozornost valja obratiti na izraze: 'vjerovanje u manu' i 'manizam'. Iako riječ 'manizam', kojom označavamo opće učenje o 'vjerovanju u manu' nije – ni pojmovno ni gramatički – pogrešno upotrebljavati, ipak, taj -izam je bolje izbjegavati i koristiti inačicu: 'vjerovanje u manu'; to zato što manizam konotira istodobno i na teoriju koju su, u potpunoj opreci prema Durkheimovoj teoriji totemizma, krajem XIX. stoljeća zagovarali Herbert Spencer (1820. – 1904.) i Grant Allen (1848. – 1899.). Njihova teorija temelji se na ideji da izvore religije valja tražiti u kultu predaka; a upravo se toj tezi Durkheim oštro suprotstavlja. Naime, ime njihove teorije dolazi od latinske riječi *manes*. Riječ ima više značenja: pokojnikov duh, duh pretka, roditeljski duh. U pretkršćanskom Rimu, za vrijeme kulturnih ceremonija *manesa* ili *parentuma*, građani su prinostili žrtve svojim umrlim precima darivajući ih hranom i vijećem.

¹⁵ Po mišljenju Müllera, vjerovanje u Zeusa bila bi religija samo u onoj mjeri u kojoj su Grci u njemu vidjeli vrhovnog boga, oca ljudskog roda, zaštitnika zakona, a priče koje nam govore o Zeusovim brakovima, njegovim avanturama i zločinima su mitologija (Cocchiara, 1985:II., 18).

¹⁶ Na primjer, kršćanska pričest je neodvojiva od uskršnjeg mita, jer iz njega upravo i dobiva svoj smisao.

¹⁷ Važno je napomenuti da Durkheim samokritički primjećuje kako jedan prigovor, doduše upućen naturalistima, pogađa na isti način i njegovu vlastitu teoriju. Iako je njegova kritika naturalizma pokazala kako se religija nužno zasniva na stvarnosti i kako religijska vjerovanja i obredna ponašanja nisu pogrešna i besmislena, moderna znanost je ipak dokazala kako se religija varala u objašnjenju prave prirode stvari. Dakle, uz magiju, koja je u stalnom suparništvu s religijom, postoji znanost koja negira objektivnost religijskog iskustva. Taj prigovor, tvrdi Durkheim, nije utemeljen, jer modaliteti djelovanja koje propisuje religija nisu gotovo nikada utilitarno određeni: bolesti se ne liječe religioznim očišćenjima, niti se rast ljetine pospješuje žrtvama i pjesmama. Neuspjeh religijskih utjelovljenja ne proizlazi iz pogreške religije, jer religijska svijest sve svoje "pogreške" ili "varke" objašnjava uvijek religijskim uzrocima; religiozne "pogreške" ili "varke" nastaju, ili zbog nepravilno obavljenog rituala, ili zbog utjecaja drugih (nečistih) religijskih sila.

LITERATURA

- Bugarski, R., (1984.) *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd.
Cassirer, E., (1985.) *Filozofija simboličkih oblika 3/I*, Theoria, Novi Sad.
Cocchiara, G., (1985.) *Istorija folkloru u Evropi I-II*, Prosveta, Beograd.
Cook, A., (1986.) *Mit i jezik*, Rad, Beograd.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

Durkheim, E., (1982.) *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd.

Durkheim, E., (1963.) *Pravila sociološke metode*, Vuk Karadžić, Beograd.

Durkheim, E., (1972.) *O podeli društvenog rada*, Prosveta, Beograd.

LaCapra, D., (1972.) *Émile Durkheim – Sociologist and Philosopher*, Cornell University Press.

Mauss, M., (1982.) *Sociologija i antropologija I-II*, Prosveta, Beograd.

Miščević, N., (1981.) *Filozofija jezika*, Naprijed, Zagreb.

Novaković, D., (1988.) *Božanstvenost društva*, R.Z.R.K.S.S.O.H., Zagreb.

Zbornik radova, (1987.) *Émile Durkheim i suvremena sociologija*, Biblioteka Revije za sociologiju, Zagreb.

The Encyclopedia of Religion, (1987.), New York, Macmillan Publishing Company.

Émile Durkheim's Critique of Animism and Naturalism

Željko OŠTARIĆ
Faculty of Philosophy, Zadar

In the first part of the article, as a kind of introduction to understanding Durkheim's critique of animism and naturalism, the author has tried to show that animism and naturalism, despite their theoretical and methodological incompatibility, can be comparatively analysed by using three postulations: universalism, positivism and evolutionarism. In the second part the author considers Durkheim's critical rejection of the basic tenets of animism and naturalism. The principal reason for the rejection of both animism and naturalism was identical: both theories either ignored the sacred or reduced it to a groundless illusion. Briefly, on the one hand, naturalism derived religion from the primitive feelings which personified the awesome forces of nature. In the linguistically oriented formulation of Max Müller, this concept of natural processes was attributed to the metaphoric power of language. In this sense, according to Durkheim, religion was "an immense metaphor without objective value". On the other hand, animism, which received its most influential formulation in the works of E.B. Tylor, maintained that the 'minimal definition' of religion rested on a belief in spirits or souls of ancestors. The origin of this belief was the reliance of the primitive mind on the idea of spirits in order to interpret dreams. In that sense, animism "reduced religion to a system of hallucinations".

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 8 (1999),
BR. 5-6 (43-44),
STR. 881-898

OŠTARIĆ, Ž.:
ÉMILE DURKHEIMOVA...

Émile Durkheims Kritik des Animismus und Naturalismus

Željko OŠTARIĆ
Philosophische Fakultät, Zadar

Der erste Teil der Studie ist eine Art Einführung in Durkheims Kritik des Animismus und Naturalismus, worin der Autor zu zeigen versucht, dass Animismus und Naturalismus trotz ihrer theoretischen und methodologischen Unterschiede parallel analysiert werden können, indem man nämlich von den Postulaten des Universalismus, des Positivismus und des Evolutionismus ausgeht. Im zweiten Teil der Arbeit untersucht der Verfasser die Art und Weise, in der Durkheim die Prinzipien des Animismus und des Naturalismus kritisch verwirft. Der Grund dafür ist in beiden Fällen derselbe: beide Theorien ignorieren das Heilige oder reduzieren es auf Illusion. Kurz gesagt: einerseits ist da der Naturalismus, der die Religion aus dem primitiven, die Naturgewalten mit ihren schrecklichen Folgen verkörpernden Gefühl ableitet. In den linguistisch orientierten Formulierungen Max Müllers wird eine solche Auffassung der Naturvorgänge der metaphorischen Kraft der Sprache zugeschrieben. In diesem Sinne wird, so Durkheim, die Religion zu einer "endlosen Metapher ohne objektive Gültigkeit". Andererseits ist da der Animismus, der in den Arbeiten E. B. Tylores seinen wirksamsten Ausdruck findet und von Durkheim mit der These untermauert wird, dass eine "minimale Definition" der Religion auf dem Glauben an Geister oder an die Seelen der Vorfahren beruht. Der Ursprung eines solchen Glaubens liege im Rückgriff des primitiven Bewusstseins auf die Idee von der Existenz von Geistern, welche zur Traumdeutung herangezogen wurde. In diesem Sinne wird im Animismus die Religion "auf ein System von Halluzinationen reduziert".