

Smisel, ideologija in mit v Durkheimovi teoriji religije

POVZETEK: Durkheimovi sociologiji religije manjka določena epistemološka kontinuiteta. Tako se vsaj kaže na prvi pogled, saj je Durkheim v različnih fazah svoje kariere poudarjal različne razsežnosti svetega simbolizma. Pričujoči članek pa prikaže kontinuiteto v Durkheimovi sociologiji religije, saj se avtor v njem ukvarja prav z analizo premikov Durkheimovih spoznavnih gledišč. Tako postopno razkrije tri kanale, po katerih sveti simboli vplivajo na družbeno strukturo in konstrukcijo realnosti. V zgodnjih delih se Durkheim osredotoči na dva - 'smisel' (ki uokvirja posameznika preko vedenjskih norm) in 'ideologijo' (ki priskrbi prikaz odnosov med družbenimi skupinami). V poznih delih pa razkrije Durkheim še tretji kanal vpliva svetih simbolov - 'mitologijo', ki na imaginarni ravni uokvirja odnos med posameznikom in družbo.

KLJUČNE BESEDE: Durkheim Emile, sociologija religije, ideologija, mit, smisel, sveti simbolizem, konstrukcija realnosti, družbena struktura

1. Uvod

Med mnogimi daljnosežnimi spoznavnimi vidiki Webrove sociologije, ki mu včasih pripisujemo skoraj preroško, zanesljivo pa pogosto naravnost standardno vlogo kriterija analitične raziskave v sociologiji religije, si ne moremo kaj, da ne bi občudovali njegove izredne doslednosti in intelektualne vneme. Weber ni nikoli takoj zavrnil novega empiričnega podatka, pač pa se je, ravno nasprotno, nenehno trudil razširiti epistemološko polje svojega raziskovanja in ga poskušati pripraviti do tega, da bi bilo uporabno tudi za manj znane in pičlo raziskane religiozne strukture in prakse. Zdi se, da ni pretirano trditi, da je v svojih socioloških analizah ohranjal čvrsto notranjo skladnost pristopa, kar mu je omogočilo, da je izvorno osredotočenost na načine religioznega povezovanja vzdrževal kot nekakšen okvir, znotraj katerega so druge razsežnosti šele lahko prišle do polnega izraza. Povedano drugače: prizadeval si je razkriti smisel različnih religij in njihov motivacijski vpliv, da bi lahko glede na to vsak verski sistem primerjal s puritanstvom, ki ga je reflektirano vzel za analitično izhodišče.

Durkheimovemu študijskemu projektu sociologije religije tak jasno oblikovan okvir, s tem pa tudi metodološka osredotočenost, pravzaprav manjka. V različnih etapah svoje bogate kariere je namreč poudarjal različne razsežnosti svetega simbolizma. Zadošča na primer opozoriti že na dejstvo, da je v svojih zgodnjih delih opazoval "religiozno imaginacijo" predvsem kot prostor produkcije specifičnega smisla, ki ga posamezniki

lahko delijo med seboj, s tem pa razkrival nekatere pomembne vidike njene vloge pri konstituciji posameznikovega predstavnega sveta. S te posebne, konceptualno nujno omejene perspektive Durkheimov pristop pravzaprav ni bistveno drugačen od Webrovega. V kasnejših fazah njegovega raziskovalnega dela pa stopita v središče njegove pozornosti dve drugi razsežnosti svetega: verovanja in simboli, ki uokvirijo skupine v družbi ter jim podelijo relativno avtonomijo glede na tekmovalne vzorce konstrukcije sveta. S tem se, na abstraktnejši stopnji analitičnega premisleka, posveti tudi ključni razsežnosti posameznikove eksistence, tj. njegovemu razmerju do družbenih skupin, ki jim pripada.

Odločilnega pomena za kolikor toliko sistematično razumevanje Durkheimove sociologije religije je torej tisto vozlišče, katerega "razrešitev" bi za te prezentacijske potrebe bilo mogoče poiskati ravno v odgovoru na vprašanje, kako interpretirati prav te epistemološko značilne premike v njegovi teoriji. Kar nekaj dosedanjih kritičnih bralcev Durkheimovega opusa se na primer nagiba k stališču, da bi v njegovih premikih gorišča in interesa raziskovanja videli že tudi navzočnost prvin radikalne diskontinuitete. Stephen Lukes gre kot eden vodilnih predstavnikov iz tabora "teorije diskontinuitete" celo tako daleč, da naravnost zanika obstoj sleherne oblike specifične in konsistentne razlage religioznih struktur v Durkheimovih zgodnjih delih (Lukes, 1985: 238-239)¹. Tovrstne trditve, ki se morda zdijo nenavadne glede na uveljavljene "modrosti" sociološkega mišljenja, pa vendarle niso že v celoti brez osnove in jih kot takih ne bi bilo pametno kar enostavno zavreči. Dejstvo namreč je, da religija vsaj za mladega Durkheima ni v samem središču zanimanja. Vseeno pa bom tukaj predlagal nekoliko drugačno pot, ki jo kaže ubrati, če želimo doseči boljše pogoje za smotno pojasnitev Durkheimove teorije verskih simbolov. V pretežni meri bom sledil kritični interpretaciji Ernesta Wallworka (1985) in v procesu tukajšnje ekspozicije skušal dokazati, da je v Durkheimovih pogledih na religijo več kontinuitete, kot se mu je ponavadi pripisuje. Za začetek bom predstavil Durkheimovo zgodnjo teorijo religije. To bo morda še najlažje storiti, če se najprej predstavi točka gledišča, s katere je mogoče smiselno, v sebi skladno in inteligibilno opazovati njegova kasnejša dela. V tej luči kasnejši razvojni vzorci teoretske predelave empiričnega gradiva v bistvu predstavljajo nekakšne "nove prispevke", ki širijo prvotni vpogled in dodajo - upati je - nove razsežnosti Durkheimovemu zgodnjemu razumevanju religije.

2. Protislovja v razumevanju Durkheimove zgodnje interpretacije religije

Wallwork (1985: 201) se je pritoževal, da so sodobni komentatorji "zanemarili Durkheimovo zgodnjo sociologijo religije". Zdi se, da je tako stališče res najbolj pogosto. Lukes (1985: 238-239) je na primer mnenja, da Durkheim razvije razumevanje religije šele kasneje, potem ko se seznanil z delom Robertsona Smitha. Smithova teorija religije naj bi tako služila kot katalizator, kot nekakšna začetna iskra, ki je pospešila Durkheimovo ukvarjanje s to tematiko. Wallwork tovrstno interpretacijo izpodbija; v nasprotju z Lukesom in ostalimi komentatorji trdi, da je mogoče Durkheimovo teoretično perspe-

ktivno o religioznih fenomenih odkriti že v njegovi zgodnji sociologiji. Polemika med Wallworkom in ostalimi interpreti odraža določeno dvoumnost, ki jo je zaslediti v Durkheimovih zgodnjih spisih; gre za dva, po analitičnem statusu različna, četudi med seboj povezana, pristopa k razlagi učinka kolektivnih verovanj na undividualni "jaz". Ta dualizem je še posebej dobro viden v *Družbeni delitvi dela*. Durkheim v tem svojem magistralnem delu večinoma obravnava verovanja na način mehanične solidarnosti. Tako dokazuje, da ponotranjena verovanja omogočajo vznik občutka pripadnosti med enako mislečimi; ljudje potemtakem čutijo, da jih nekaj ne nujno razločljivega, gotovo pa pragmatično delujočega, priteguje k tistim posameznikom, ki imajo enaka verovanja kot oni sami. V skladu z logiko tovrstne razlage o načinih delovanja zdaj že klasično znamenite mehanične solidarnosti, pa Durkheim mehanične solidarnosti ne opre na vsebino verovanj, ampak na njihov formalni status. Edino, na kar ne pozabi pogosto opozoriti, pa je stališče, da ljudi ta verovanja zanimajo in obsedajo na nekritičen način, se pravi, da gre za take mentalne oblike, o katerih ljudje niso bodisi vajeni bodisi pripravljeni kritično in dvomeče razmišljati. Niso jih torej pripravljeni postaviti pod vprašaj, pa četudi le zato, da bi zavrnitev negativnega odgovora še bolj okrepila verodostojnost teh mentalnih oblik. Gre torej za obliko zavesti, ki se intergeneracijsko spreminja v neizpodbitne aksiome.

V zgodnjih tradicionalnih plemenskih družbah je tovrstna kolektivna zavest velikanška, v nekem smislu celo povsem vseobsegajoča. Obsega namreč kozmološka verovanja o ustroju sveta in naravi vesolja ter moralne maksime in nauke, hkrati pa tudi formalna pravila kaznovanja zaradi neupoštevanja teh načel. Vse te ideje predstavljajo neke vrste eksistencialno vozlišče, saj Durkheim (1964a: 135) izrecno poudarja, da obstaja dobršna mera medsebojnega "prekrivanja" in hkrati tudi medsebojna izposoja med njimi. Preprosteje povedano: religija, morala in pravo niso diferencirani v tri ločene sfere, kakor je to mogoče videti v moderni paradigmi Zahoda. Prav tako se posamezniki v tradicionalnih družbenih formacijah ne morejo enostavno odločiti na temelju individualne volje ali preferenc, katera od teh skupnih oblik verovanja in sprejetih praks ter mentalnih izročil posebej ustvarja solidarnost med ljudmi. Privlačnost do enako mislečih je opazna pri vseh udeležencih družbene menjave. Družbena solidarnost, ki temelji na podobnosti, namreč deluje neodvisno od vsebine skupnih verovanj, pa naj gre za verska, moralna ali kakšna druga; med vsemi obstaja funkcionalna enakost. Durkheim tako rekoč z eno potezo razlaga religijo, moralo in pravo. Na osnovi tega Lukes in večina ostalih komentatorjev sklepajo, da Durkheim v zgodnjih delih (še) ne razvije posebnega razumevanja religije.

Wallwork pa je - nasprotno - po mojem mnenju prepričljivo pokazal, da gre pri Durkheimovi zgodnji sociologiji vendarle za več kot le za teorijo "zbrkljanosti", ki meče v isti koš religijo, moralo in pravo, njihov vpliv pa stlači v splošno kategorijo kolektivne zavesti. Zamisel, da bi opisovali delovanje "primitivnega duha" kot nediferencirano mrežo prepričanj, je sicer res prisotna v Durkheimovih zgodnjih delih, saj je nikjer povsem nedvoumno in izrecno ne zavrača.² Hkrati pa prav tako že od začetka svoje kariere želi doseči še nek drug spoznavni cilj. Kolektivno zavest skuša razbiti na različna področja in nato razložiti, kako vsako od teh področij kolektivne

zavesti vpliva na posameznikov "jaz" in družbo. Kolikor ga vodi zasledovanje tega cilja, Durkheim še posebej razloži, kakšen vpliv ima versko prepričanje na posameznikov "jaz", to pa pač v nasprotju s tistimi verodostojnimi posledicami, ki jih ustvarjajo moralna praksa ali etični nauki. Skuša torej ločevati med različnimi elementi, ki oblikujejo kolektivno zavest, in pri tem postopku ločevanja doseči specifikacijo in normativni opis določenih učinkov in posledic.³ V svojih zgodnjih delih Durkheim namenoma relativno malo pozornosti posveča razlagi omenjenih posebnih funkcij, ki jih imajo različna področja kolektivne zavesti. V *Družbeni delitvi dela* se tako še posebej izrazito usmerja na refleksijo mehanizmov vpliva skupnih verovanj, ki veljajo za družbeno celoto. S tega vidika tudi izpostavi specifične predpostavke, glede na katere ima lahko religija za konstitucijo posameznikovega "jaza" osrednji pomen.

3. Razsežnost "smisla" religije pri mladem Durkheimu

Durkheimova zgodnje ugotovitve o religiji, ki jih najdemo v prvih kritikah in člankih in ki jih Durkheim kasneje ponovi v *Družbeni delitvi dela*, tako rekoč vsa poudarjajo ravno izkustvo transcendence. Durkheim namreč pravi, da religiozni ljudje izkusijo "občutek povezanosti z 'neskončno večjo in mogočnejšo zavestjo'." (citirano po Wallwork 1985: 203) To spoznanje predstavlja tudi epistemološko vodilo in izhodišče za Durkheimove zgodnje razprave o religiji. Verovanja dajejo ljudem občutek povezanosti in intimnega odnosa z drugim bitjem. Če smo natančnejši, je to drugo bitje pravzaprav nekaj posebnega; njegova prisotnost je mogočna in neustavljiva in tudi izkusi se jo temu primerno, se pravi, mnogo bolj silovito kot se izkusi stik z navadnim človeškim bitjem. Verniki morajo biti podložni temu bitju, ki predstavlja drugi pol njihovega "jaza". Durkheim tako poudarja občutek prisile in sočasne omejenosti, torej nezgrešljivi občutek, da nad njimi gospoduje zunanja, mogočnejša sila: "spoštovanje do sile, ki je mogočnejša od posameznika, moči, ki je na nek način transcendentna...je...osnova vse religioznosti" (Durkheim, 1964a: 141).

Podoba boga kot figure gospostva zveni kot silno obrabljen kliše, še posebej tistim, ki so odraščali v tradiciji družb, katerih predpostavke izhajajo iz biblične tradicije oziroma judovsko-krščanske paradigme. Vendar je tu Durkheimova analiza bolj kritično pretanjena. Obstaja namreč zastrta logika razumevanja, ki presega tisto, kar se na prvi pogled zdi preprosta zdrava pamet: religiozne avtoritete ne gospodujejo nad svetom kot celoto kar tako, pač pa je njihova moč usmerjena bolj natančno. Zdi se, da želi Durkheim že vse od začetka svoje kariere naprej pravzaprav ugotoviti, kolikšen je obseg področja, ki je dejansko uokvirjeno s svetim simbolizmom. To iskanje ga je v zgodnji raziskovalni fazi odpeljalo v dve smeri: najprej pa je spoznal, da religija preskrbi živi okvir tako za posameznikov "jaz" kakor tudi za skupine, ki sestavljajo družbo *tout court*. Iz te perspektive postane tudi jasno, zakaj v *Družbeni delitvi dela*, pa tudi v nekaterih zgodnjih člankih (Durkheim, 1885: 92; 1888: 42; 1964a: 100), poudarja razsežnost "smisla" in "ideologije" v religiozni organizaciji življenja.

Wallwork je lepo pokazal, kako Durkheim razume vlogo religije pri procesih graditve sprejemljivega mentalnega in praktičnega okvira za delovanje in samorazumevanje

posameznika: "Najbolj splošna moralna funkcija, ki jo izvaja religija, je legitimizacija normativnih predpisov" (Wallwork, 1985: 206). Od povsem zgodnjih začetkov kariere so Durkheima zanimala izrecno vedenjske norme, tj. tista vprašanja, ki dajejo odgovore o načinih, kako moralni nauki vplivajo na obnašanje posameznikov. Ni torej presenetljivo, da se to odraža tudi v njegovi razlagi o tem, kako verski simbolizem uokvirja posameznika. Sveti simboli stojijo v ozadju vedenjskih norm kot nekakšna "transcendentalna avtoriteta" (Wallwork, 1985: 212). Ljudje si religiozne avtoritete predstavljajo kot tiste entitete, ki jamčijo in potrjujejo verodostojnost normativnih naukov obnašanja. Na ta način na primer Durkheim pojmovno zapopade učinkovitost starodavne judovske vere: "V bistvu je šlo za problem reproduciranja in stabiliziranja razširjenih verovanj o izvoru teh naukov, o zgodovinskih okoliščinah, v katerih naj bi se bili širili, o izvoru njihove avtoritete." (Durkheim, 1964a: 76)

Religija priskrbi torej legitimizacijsko osnovo za vedenjske nauke. Namesto, da bi ljudje te norme dojemali kot nekaj, kar izhaja iz posameznika, kar jih tedaj oblikuje na osnovi svobodne odločitve ali volje, pa pod vplivom religije razumejo svoje vedenje v soglasju - ali nasprotju - z avtoriteto svetega. V tej luči sveti simboli predstavljajo svojevrsten kontekst, v katerega je umeščeno obnašanje posameznika. Prilagajanje normam ali odstopanje od njih ima potemtakem poseben "smisel". Pri prilagajanju ali odstopanju od vedenjskih naukov ljudje sledijo ali kljubujejo božjemu diktatu.

Podobnost Durkheimove razlage z Webrovo analizo je očitna, prav tako pa tudi razlike v njunih stališčih. Oba pisca vidita religijo kot osnovni vir "smisla". Vendar za Webra osnovni sveti "smisel" leži v odrešitvi. Ideja tega cilja daje šele tisti avtentični kontekst, v katerega religije umestijo določene tipe obnašanja, ki jih tako spodbujajo. S tega stališča ustvarja religija dodaten sprožilec motivacije za vsakdanje delovanje posameznikov. Verovanja, ki jih identificira in opisuje Durkheim, pa precej bolj kot Webrova nastopajo v obliki mehanizmov prisile. Poslušajte:

Religija je v bistvu družbeni pojav. Daleč od tega, da bi zasledovala samo osebne cilje, izvaja pritisk na posameznika. Sili ga v dejanja, ki ga izpostavljajo majhnim ali velikim žrtvovanjem, le-ta pa so zanj boleča. Od svojega premoženja mora žrtvovati, kar je prisiljen dajati božanstvu; odtrgati si mora čas od dela ali igre, da izvaja obrede; izpostaviti se mora slehernem pomanjkanju, ki se od njega zahteva, celo, odreči se življenju, če bogovi tako ukažejo. (Durkheim, 1964a: 92).

Božanstvo nadzoruje človekovo vedenje in zahteva, da se človek podredi njegovim diktatom. V luči tega je kontekst, v katerega religija umešča vedenje, koncept avtoritete svetega; torej gre za kontekst nadnaravnega predpisovalca norm. Kljub nasprotjem med Durkheimom in Webrom si njuni razlagi ne nasprotujeta. Prej se zdi, da govorita o dveh različnih poteh, po katerih lahko sveti simboli uokvirjajo posameznika. Durkheim poudarja, da je božja zahteva po podrejanju moralnim normam nastala prvenstveno zaradi ubogljivosti. Tudi Weber priznava obstoj takega prepričanja. Vendar je treba poudariti, da tako kot v zadostni meri kažejo njegove reference na katolicizem, Weber izraža dvom v zvezi z njihovim pomenom in jih obravnava kot svarila z minimalnim vplivom na človeško obnašanje (Weber, 1956: 116-117). Zato se v svojih lastnih analizah osredotoča na obljube odrešitve v religijah (glej Debeljak 1995). Ta verovanja predstav-

Ijajo poseben primer svetega smisla - da bi uveljavila zahteve po določenem obnašanju, ponujajo motiv: obljubo odrešitve. Po Webrovem mnenju daje to posebno verovanje, izraženo v 'religijah odrešitve', vedenju sveti 'smisel'.

4. Religija in družbena struktura pri mladem Durkheimu

Mladi Durkheim se še z nekega drugega vidika približa Webbru. Tako kot Weber je tudi on spoznal, da religiozni 'smisel', čeprav je usmerjen na posameznika, vpliva tudi na odnose v širši družbi. Weber je to misel izrazil, ko je dokazoval, da so vzorci asketskega obnašanja zgodnjih protestantov prispevali k nastanku kapitalizma med njegovo formativno fazo. Vedenjske norme, ki jih podpira sveta avtoriteta, vplivajo na vedenje posameznikov, ki nato oblikujejo širšo družbo. Učinek svetega 'smisla' je kumulativen: s tem, ko oblikuje obnašanje posameznih ljudi, vpliva na odnose v družbi kot celoti. Durkheim je priznal ta kumulativni učinek na religijo s tem ko je opozoril, da je ta "v bistvu družben pojav". (Durkheim 1964a: 92).

Vendar se Durkheim že od začetka zaveda, da 'smisel' ni edina vez med posameznikom in družbo. Obstajajo tudi drugi načini, v skladu s katerimi sveti simboli posredujejo med skupino in posamezniki. Njegova razlaga, kako točno ta drugi kanal vpliva religije deluje v družbi, je zelo preiskujoča in neodločna. Bolj natančen odgovor pride šele kasneje. Preden se lotim kasnejše faze Durkheimove misli, si bom ogledal nekatere njene bisere v zgodnjih delih.

Wallwork (1985) poudarja kontinuiteto med Durkheimovim zgodnjim in zrelim razumevanjem religije in osvetli ključne razsežnosti, kjer to kontinuiteto lahko zasledimo. Durkheim je že kmalu spoznal, da obstaja povezava med družbeno strukturo in religijo. Verski simboli, poleg svoje vloge kot 'smisla', 'uokvirjajo' tudi odnose v širši družbi. Durkheim se je fenomena lotil znotraj revolucionarnega okvira, o katerem je govoril Wallwork (1984). V svojih glavnih zgodnjih delih - *Družbena delitev dela* in *Pravila sociološke metode* - Durkheim zasleduje evolucijo v kontekstu verskega simbolizma vzporedno z razvojem družbene strukture. Ta analiza razkriva presenetljivo sorodnost med verskim simbolizmom in odnosi v širši družbi.

Na dnu Durkheimove evoliucijske lestvice je horda. Gre bolj za idealnotipski konstrukt prve, tj. "primitivne" človeške družbe, kot pa za dejansko obstoječo empirično družbo (Wallwork, 1984: 46-47). Taki hordi manjka notranja struktura; predstavlja amorfno skupino, nekaj takega kot družino enakih, ki jo vežejo tesne skupinske vezi. Religija, ki ustreza taki družbi, je tudi sama amorfna. "Vsebuje vse, razteza se čez vse. V amorfni množici vsebuje primerna religiozna verovanja, moralo, pravo, načela politične organiziranosti in celo znanost oziroma tisto, kar se izdaja zanjo" (Durkheim, 1964a: 135). Na nekoliko pretiran način, ki spominja na teorijo Lévi-Bruhla o predhistorični mentaliteti,⁴ Durkheim tu izenači celotno vsebino "primitivne" zavesti z religijo. Ta nejasen opis je dopolnjen z bolj analitičnimi pripombami, izrečenimi z večjo natančnostjo. Kot je pripomnil Wallwork: "Za Durkheima je najzgodnejša religija pač oblika animizma." (Wallwork, 1984: 47). Durkheim o tem pove naslednje:

Na začetku se bogovi ne razlikujejo od vesolja oziroma bogov sploh ni, so samo sveta bitja, ne da bi bil njihov sveti značaj v zvezi s kakšno zunanjo entiteto, ki bi bila njihov vir. Živali ali rastline tistih vrst, ki služijo za toteme, so objekti čaščenja, vendar ne zato, ker bi princip *sui generis* od zunaj določal njihovo božansko naravo. Ta narava jim je notranja; božanske so v in same po sebi. (Durkheim, 1964a: 288)

Za pripadnike horde je objekt čaščenja ravno narava. Narava je tudi ključni referent verskega simbolizma. V odsotnosti boga ali drugih transcendentnih bitij prevzame divinizacija sveta neposredno, dobesedno obliko. Živali, rastline ali drugi naravni objekti se obravnavajo kot sveta bitja in so na ta način tudi opisani v religioznem simbolizmu. Vendar sta animizem in koncept horde samo 'idealna tipa' v *Družbeni delitvi dela*, "izključno hipotetičen konstrukt, predpostavljen ob zori zgodovine z ekstrapolacijo do preprostega rodu." (Wallwork, 1984: 46) Podobno kot Marx in Engels v svojem stališču do primitivnega komunizma, je tudi Durkheim v svoji teoriji predlagal eleganten revolucionaren vzorec. Od tu izhaja ideja o popolnoma amorfni, egalitarni družbi kot začetni točki človeštva. Dejansko izhodišče, kjer Durkheimova analiza temelji na empiričnem znanju faktičnih podatkov, zbranih v obstoječih družbah, je razprava o plemenu, ki temelji na rodu - 'preprosta polisegmentna družba', kot jo imenuje v *Pravilih sociološke metode* (1964b: 84). Te družbe zaznamuje prepoznavna družbena struktura, čeprav po svoji obliki rudimentarna. Vsako pleme sestavlja več rodov, tj. samozadostnih skupin, ki neodvisno skrbijo za zadovoljevanje svojih potreb. Pleme je nekakšna federacija avtonomnih rodov, njegova družbena struktura pa spominja - vzemimo znani primer - na severnoameriške Irokeze. Hkrati z opisom plemenske strukture Durkheim zasleduje ustrezna verovanja. Religija plemena je totemizem, čaščenje določene živali ali rastline. Tako je narava in ne družba tista, ki ostaja osnovni referent svetega simbolizma. Povezava med totemizmom in družbeno strukturo, ki je tako pomembna v *Elementarnih oblikah religioznega življenja*, pa v *Družbeni delitvi dela* še ni izpeljana. Vendar Durkheim opozarja, da je plemenska organizacija družbe včasih povezana z mnogo bolj antropomorfno religiozno obliko.

Izhajajoče iz animizma horde, povezanega s totemizmom, je verovanje, da rod izvira iz skupnega plemenskega prednika. Ker so si rodovi med seboj v sorodu prek prvotnega ustanovitelja ali očeta, so totemskim podobam dodani še antropomorfni pojmi: Ne le, da je krvno sorodstvo osnova rodu, različni rodovi istega ljudstva so pogosto v sorodstvu... Judje, pri katerih zasledimo najbolj značilne poteze iste družbene organizacije, verjamejo, da prednik vsakega rodu, ki sestavlja pleme, izhaja iz istega plemenskega ustanovitelja, ki je veljal za enega od sinov 'očeta rase'." (Durkheim, 1964a: 176) (primerjaj Wallwork, 1984: 49)

S pojavom figure boga se pretrga intimno razmerje med svetim simbolizmom in naravo. Sveti prednik ne prebiva več v naravi, niti ne moremo v naravi iskati njegove dobesedne podobe. Predvsem je zaščitnik plemena. Iz tega razloga povezava med religijo in družbeno strukturo privzame neposredno obliko, bogovi so torej kot emblemi rodu in plemena. Enako povezavo, čeprav v nekoliko spremenjeni obliki, Durkheim zasledi v antičnih religijah. Tudi v Grčiji in Rimu so imeli svete osebnosti za zaščitnike družbenih skupin. To vlogo so igrali liki prednikov, iz katerih so grški *phatries* in rimski *gens* verjeli, da izhajajo. Poleg teh prepričanj je Durkheim v antiki opazil še en trend. Poleg

očetovskih bogov, tesno povezanih s partikularističnimi skupinami v družbi, je v Grčiji in Rimu obstajala usmeritev k bolj univerzalnim religijam. Ob kultih prednikov, verovanjih, ki so jih v teh družbah včasih obravnavali za zgolj drugotne, za nekakšne ostanke starih praks (Weber, 1966: 98; Durkheim, 1964b: 156-157; Wallwork, 1984: 51), je v Grčiji in starem Rimu delovala še drugačna vrsta verskih simbolov. Ustrezno jih imenujemo *antična mitologija*. V teh verovanjih je povezava med družbeno strukturo manj očitna kot v kultih prednikov. Mitski bogovi in boginje širijo svoj nadzor na vse antično človeštvo, ne da bi pri tem podpirali samo neke določene skupine. Hermes, Atena in Zeus so univerzalna božanstva, vsakemu od njih je pripisana določena sfera dejavnosti, njihov vpliv pa sega preko meja različnih rodov, bratstev ali kakšne druge partikularistične skupine.⁵ Ta tendenca, opažena v Atenah in Rimu, se s pojavom krščanstva samo poglubi. Pomete namreč z ostanki zasebnih kultov in širi svoj lasten univerzalizem, ki obsega vse tiste, ki sprejmejo krščanskega boga. Odsotnost povezave med svetimi figurami in družbeno strukturo postane s tega vidika še bolj očitna (Ganowitz 1991: 45-47).

Na ta način Durkheim razume evolucijo religije v *Družbeni delitvi dela*. V zgodnjih verovanjih, animizmu in totemizmu, sveti simboli opisujejo predvsem naravne predmete. Kasneje, v skladu z evolutivnim vzorcem, v razvitem totemizmu ali staremu judaizmu, se ustvari neposredna vez med svetimi osebnostmi in družbenimi skupinami. Potem pa nastopi proces naraščajoče abstraktnosti, ki se razkriva v antični mitologiji in v krščanstvu:

Religiozne sile (se postopoma) ločujejo od stvari, katerim so se sprva pripisovale, in postanejo hipostatizirane. Tako se oblikuje zamisel o duhovih ali bogovih, ki prebivajo tu ali tam, kakor je pač primerneje, vseeno pa obstajajo zunaj predmetov, s katerimi so bili specifično povezani. Zaradi tega dejstva so manj konkretni. Ne glede na to, ali se množijo ali združujejo, še vedno so imanentni v svetu. Tudi če so delno ločeni od stvari, so vedno v veselju. Ostajajo zelo blizu nas, vraščeni so v naša življenja. Grško-rimski politeizem, ki je višja in bolj organizirana oblika animizma, označuje nov razvoj v smeri transcendence. Prebivališče bogov postane bolj izrazito drugačno od prebivališča ljudi. S skrivnostnih višav Olimpa ali globin zemlje se osebno vmešavajo v človeške zadeve v neenakomernih presledkih. Vendar šele pri krščanstvu Bog zapusti vesolje. Njegovo kraljestvo ni zemeljsko...pojem božanstva postane bolj splošen in bolj abstrakten, ker ni, kot nekoč, narejen iz občutij temveč iz idej. Bog človeštva je manj konkreten kot bogovi mestnih držav ali rodov. (Durkheim, 1964a: 288-289).

Kot končno izpeljavo v tem razvojnem procesu na področju verovanj Durkheim vidi pojav modernega individualizma. 'Kult posameznika' zagotavlja človeški osebi najprej spoštovanje in suverenost, posameznik postane glavni referent svetega simbolizma (Durkheim, 1964a: 172).

Durkheim v *Družbeni delitvi dela* zasledi (isto) povezavo med družbo in svetim simbolizmom. Na zgodnji stopnji so simboli svetih zaščitnikov usmerjeni neposredno na določeno družbeno skupino. Ta vez je vedno manj trdna, na naslednjih stopnjah religioznega razvoja postaja celo vedno bolj krhka. Tendence v religijah po tem, da bi blagoslovila celotno človeštvo in ne le posameznih družbenih skupin, ki se je začela že v antiki in se je nadaljevala skozi srednji vek, je dosegla svoj vrh v moderni dobi.⁶ Med

tem procesom je povezava med družbeno strukturo in svetimi verovanji vedno bolj bledela in postajala manj izrazita. Z naraščajočo abstraktnostjo verskega simbolizma dobiva svoje lastno življenje, ločeno od skupin v družbi. Intimna vez med verovanji in družbeno strukturo se izkaže za precej začasno, minljivo epizodo v zgodnjih fazah zgodovine. Korelacija med svetim simbolizmom in družbeno strukturo pa je v *Družbeni delitvi dela* enodimenzionalna. Ujemanje prvenstveno meri na svete figure in partikularistične skupine, katerih zaščitniki so te figure. Ta enodimenzionalni model odnosa med religijo in družbenimi značilnostmi, pa, kot kaže, neizogibno vodi v zgoraj omenjeno dilemo. Ko figura določenega zaščitnika skupine iz religije izgine, postane povezava med religijo in družbeno strukturo nejasna in neoprijemljiva. Durkheim je potreboval nekaj let, da je revidiral ta zaključek. V tem času se je seznanil z delom Robertsona Smitha. To je pri njem spodbudilo razumevanje, da je religija povezana z družbeno strukturo z dvema dimenzijama in ne le z eno.⁷ Ta trditev je podrobno prikazana v Durkheimovem glavnem delu o religiji, se pravi v *Elementarnih oblikah religioznega življenja*. Tu njegova analiza kaže, da odnos med svetim simbolizmom in družbeno strukturo vključuje razsežnosti 'ideologije' in 'mita' (Ganowitz 1991: 66 *et passim*).

5. Totemistična 'ideologija'

Knjiga *Elementarne oblike religioznega življenja* je predvsem poglobljena študija totemizma. Na osnovi opisov iz prve roke in podatkov s terena se je Durkheim osredotočil na tisto religijo, ki se je je dotaknil že v *Družbeni delitvi dela*. V pripombah o totemizmu v tej kasnejši knjigi je čutil nejasnost in notranjo napetost. Po drugi strani pa tam zapiše: "živali in rastline so objekt čaščenja...so božanske v in same po sebi" (1964a: 288). Narava je opisana kot glavni referent totemističnega simbolizma. Po drugi strani pa Durkheim v *Družbeni delitvi dela* priznava, da so "živali ali rastline tistih vrst, ki služijo kot rodovni totem, predmet čaščenja" (1964a: 288). Totemski simbolizem je povezan z organizacijo totemske družbe. V času, ko je pisal *Družbeno delitev dela*, Durkheimu še ni bilo jasno, da je vzpostavljena vez med verovanji in družbeno strukturo. Razlog za to se skriva v dejstvu, da je totemski simbolizem sestavljen iz znakov, ki opisujejo naravne predmete, rastline ali živali. V taki naravni religiji, vsaj v njeni najbolj elementarni obliki, ni svetih osebnosti ali božanskih figur. Vendar se je šele s pomočjo posredovanja takih svetih figur, simbolov božanskih zaščitnikov, Durkheim zavedel, kako naj razume odnos med verskimi simboli in družbeno strukturo, ko je pisal *Družbeno delitev dela*. Zato njegove pripombe o totemizmu in družbi v tem delu ostajajo zelo previdne in neodločne. Rešitev tega problema se pojavi v *Elementarnih oblikah religioznega življenja*. Tu Durkheim objavi razlago o tem, kako se simboli naravnih predmetov nanašajo na družbo.

V primerjavi z Durkheimovimi zgodnjimi delih je ena najbolj prelomnih točk v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* prav razumevanje, da je totemizem v bistvu kozmologija, 'primitivna klasifikacija', ki pokriva celotno človeštvo. Najbolj očiten referent totemističnega simbolizma je totemski predmet, rastlina ali žival, ki jo časti

rod. Vendar ima isti totemski znak tudi druge referente. Totem pelikana, na primer, ne predstavlja samo te ptičje vrste. Enak znak predstavlja tudi pse, ogenj, zmrzal itd. (Durkheim, 1965: 167). Še več: isti pelikanov totem predstavlja tudi skupino ljudi, namreč člane 'pelikanovega' rodu. Tako totemski znak prikazuje celo zbirko naravnih predmetov in ljudi; dejanski predmet totema, neka vrsta živali ali rastlin, pa je - tako kot človeški člani rodu - povezan z istim totemom.

Durkheim poudarja tudi, da totemska religija obsega več kot en sam totemski znak. Takih znakov je vsaj toliko, kot je rodov, ki sestavljajo pleme. Vsak totem simbolizira člane določenega rodu, pa tudi naravne predmete, ki so povezani s to skupino.

Določeno drevo, na primer, bo pripisano rodu kengurujev in samo njemu; prav tako kot človeški člani rodu, bo imelo kenguruja za svoj totem. Drugo drevo bo pripadalo rodu kač; pod en totem bodo položili oblake, pod drugega sonce, itd. Vse znane stvari bodo na ta način razporejene v neke vrste *tableau* ali sistematično klasifikacijo, ki bo zaobjela vso naravo. (Durkheim, 1965: 166)

Kot 'primitivna klasifikacija' totemizem deluje kot tipologija vesolja. Vse predmete deli na določene razrede in vsak razred je pripisan enemu totemskemu znaku. S pomočjo tega simbolnega vzorca torej totemizem razlaga ustroj sveta tistim, ki živijo pod njegovim obokom; predstavlja kozmologijo. V tej luči se zdi, da je svet organiziran v skladu z različnimi totemskimi rodovi. Glavne ločnice v totemskem vesolju potekajo med predmeti, zajetimi pod različnimi totemi. Ti predmeti vključujejo naravne pojave in ljudi; manjka ostra pojmovna razlika med družbo in naravo (Giddens, 1978: 88-89). Ljudi kenguruja in kenguruje predstavlja isti totemski znak; so člani istega rodu. Svet je razdeljen na različne rodove, v vsakem od njih se mešajo ljudje, živali in rastline.

Problem, ki je 'izpridil' Durkheimove pripombe o totemizmu v *Družbeni delitevi dela*, kot lepo pravi Ganowitz (1991: 121), je s tem rešen. Totemski znaki ne predstavljajo samo naravnih predmetov; pelikanovo ali kengurujevo ime se nanaša tudi na ljudi. Tako razumevanje odpira pot do teorije totemizma kot 'ideologije'. S tem pogledom naredi Durkheim potezo, ki je - mimogrede rečeno - nekaj antropologov ne odobrava (cf. Radcliffe-Brown, 1968: 125 ff.; Lévi-Strauss, 1965: 91).

Pojem totalitete je samo abstraktna oblika pojma družbe: je celota, ki vključuje vse stvari, najvišji razred, ki vključuje vse ostale razrede. Tako je poslednje načelo, na katerem počivajo vse te primitivne klasifikacije, ki bitja iz vseh sfer umeščajo in klasificirajo v družbene oblike, prav tako kot ljudi. Vendar, če je svet znotraj družbe, potem prostor, ki ga družba zavzema, postane zamenjan s prostorom na splošno. (Durkheim, 1965: 490)

Čeprav totemi označujejo naravne predmete in družbo, razlaga Durkheim to pomanjkanje razlik med naravo in družbo. Naravni predmeti so bili uvrščeni pod klasifikacijo totemizma samo pomotoma, med zmedo, ki je značilna za začetke misli. Dejanski referent primitivne klasifikacije totemizma je isti kot pri vseh ostalih religijah: človeška družba. Avtor pravi takole: "Prvenstveni cilj religije ni predstaviti fizični svet človeku. Predvsem je to sistem idej, s katerimi posamezniki predstavljajo sebi družbo, katere člani so" (Durkheim, 1965: 257).

Primarni pomen totema je v tem, da "simbol določa družbo, ki se imenuje rod. Je njena zastava, je znak, s katerim se vsak rod razlikuje od drugih" (Durkheim 1965:

236). Totemi predstavljajo skupine, ki sestavljajo totemistično družbo, vsak znak predstavlja različen rod. Tudi plemena so sestavljena iz bratstev - posredovalnih družbenih entitet, skupin, ki jih sestavlja več rodov. Tudi vsako bratstvo ima svoj totem. Tako se izkaže, da so totemi rodov pod-totemi, torej totemi nižjega ranga. Totemizem je kot simbolični dogovor, simboličen niz znakov, ki odražajo odnose med skupinami v totemistični družbi. Hierarhija totemov ustreza hierarhiji bratstev in rodov.

To povezavo med religioznim simbolizmom in družbeno strukturo je Durkheim nekoliko previdno nakazal že v *Družbeni delitvi dela*. Vendar je v luči kasnejše analize to ujemanje med vsebino verovanj in organizacijo družbe dobilo poteze lokalnega pojava; veljalo je le za božanske figure zaščitnikov skupin. V *Elementarnih oblikah religioznega življenja* je Durkheim pokazal, da se simboli naravnih predmetov lahko nanašajo tudi na skupine v družbi. Ta uvid pa nikakor ne zavrača predhodnje analize. Tudi v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* Durkheim priznava vlogo svetih osebnosti pri reprezentaciji družbe. Njihove figure se pojavijo že v totemizmu. Religiozni simbolizem prikazuje tudi celotno totemsko pleme. V tej vlogi so utelešeni prvi bogovi: "...kadarkoli pleme potrebuje bolj živo čustvo o sebi, se to čustvo seveda inkarnira v kakšni osebi, ki postane njegov simbol." (Durkheim, 1965: 331) Prve mitološke osebe, predhodniki božanstev, se pojavijo v totemskih religijah kot predstavniki plemen. Povezava med družbenimi skupinami in religijo pa je bolj razumljivo opisana v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* kot v *Družbeni delitvi dela*. Velja za svete figure prav tako kot za simbole naravnih predmetov; Durkheim oboje razume kot reprezentacije skupin v družbi in odnosov med njimi.

Pri izbiri totemizma za podporo svoji teoriji je Durkheim izbral primer, ki se močno razlikuje od družb, kakršne je preučeval Marx. Totemistične družbe, razdeljene predvsem na rodove, se zdijo kot asociacije ali razširjene družine, ki so si med seboj enakovredne. Ta egalitarna struktura se ostro razlikuje od hierarhičnega ustroja srednjeveškega fevdalizma ali od razredne razslojenosti moderne družbene strukture. Marxova in Durkheimova teorija religije imata seveda zelo različne referenčne točke in stvarna središča. Vendar je mehanizem, ki ga oba avtorja zasledita v religiji, vseeno precej podoben. Glede na obe teoriji, priskrbi religija simbolični prikaz družbenih odnosov na širši stopnji. Srednjeveško krščanstvo, Marxov najljubši primer, predstavlja hierarhične razrede; aristokracija, kleriki in kmetje so skupine, ki sestavljajo širšo družbo, ki ustreza božjim zahtevam. V totemizmu, če se vrnemo k Durkheimovemu primeru, je ključni simbol totem: je znak, ki predstavlja egalitarne rodove. Vendar totemski simbolizem sestoji tudi iz drugih znakov; prav tako kot v totemistični družbi poleg rodov obstajajo tudi druge skupine. Rodovi se združujejo in formirajo bratstva, te posredovalne družbene entitete, nekakšne konfederacije egalitarnih rodov. Bratstva se združujejo v plemena, najbolj trdne skupine v totemski družbi. Ta posebna družbena struktura, dvovrstna konfederacija egalitarnih družin, se odraža v totemskem simbolizmu. Totemi rodov so si enakovredni, vendar so zajeti pod totem, ki predstavlja bratstvo. Nad slednjega pa se vzpenjajo bogovi, predstavniki plemena. Totemizem, prav tako kot srednjeveško krščanstvo v Marxovi interpretaciji, prikazuje odnose med skupinami, ki sestavljajo širšo družbo.

Vendar obstaja pomembna razlika med Marxovim opisom religije in Durkheimovo teorijo totemizma. V svojem poudarku na srednjeveških krščanskih verovanjih je Marx pravzaprav izpeljal dva zaključka o religiji in ideologiji. Prvič: krščanstvo, gledano s tega stališča, prikazuje empirične odnose v srednjeveški družbi, priskrbi dejanski vzrok *statusa quo*, recimo, zakaj so kralj in plemstvo na vrhu družbe. To lahko ocenimo kot opisni vidik religiozne ideologije.⁸ Obstaja tudi drugi vidik ali razsežnost ideologije, ki je vsebovana v Marxovih (in tudi Webrovih) razpravah. Izpostavi namreč, da religija opravičuje *status quo*, se pravi da priskrbi metafizične kazni, da bi ga legitimizirala. Važno je povedati, da takih metafizičnih kazni v totemizmu ni.

Kot prikaz odnosov med skupinami v družbi je totemizem bolj deskriptiven kot na primer krščanstvo. Ker ne pozna metafizičnih kazni, predstavlja neke vrste formalen dogovor znakov, ki predstavljajo empirične predmete, referente totemskih simbolov. S tega stališča totemizem nekako spominja na makro teorije družbene znanosti, četudi na priznано rudimentarni stopnji. Postavljene za zgled v strukturalnem funkcionalizmu, imajo te makro teorije isti ključni objekt kot totemizem. Prikazujejo skupine, ki sestavljajo širšo družbo, njene politične institucije, izobraževalni sistem in različne sektorje ekonomije. Tudi drugotni referenti makro teorij spominjajo na totemizem: tako kot slednji prikazuje simbolizem, tudi družbene teorije prikazujejo odnose med skupinami, ki sestavljajo širšo družbo. Taka močna podobnost med totemizmom v Durkheimovi interpretaciji in družbeno znanostjo ni ušla pozornosti komentatorjev. Lukes celo govori o totemizmu, kot ga je predstavil Durkheim, kot o 'vrsti mitološke sociologije' (Lukes, 1985: 467). Spomnimo se lahko dolgih odlomkov v Durkheimu, ki celo podpirajo to interpretacijo. Totemizem je namreč predstavljen kot 'reprezentacija družbe', ki kljub temu, da je 'metaforična in simbolična', še vedno ni 'nezvesta' (Durkheim, 1965: 257). Brez svojega magičnega pomena, razgaljenega v Durkheimovi analizi, se totemizem izkaže za empirični prikaz odnosov med skupinami v družbi.

Te simbolične reprezentacije ne legitimizira noben metafizični argument ali načelo, značilno za kasnejše monoteistične religije. Hierarhiji totemskih rodov in bratstev manjkajo kazni božjega posredovanja. Ustroj totemske družbe je večno dejstvo narave, samoumeven in samozadosten. Privlačnost totemske ideologije torej izhaja prvenstveno iz dejanske skladnosti med totemskimi znaki in dejansko razporeditev rodov v družbi, iz zaznane skladnosti med tema dvema sferama. Kaže, da ta specifični empirizem označuje glavno razliko med ideološkimi vidiki totemizma in recimo krščanstvom. V primerjavi s slednjim totemizem, tako kot druga zgodnja verovanja, vzbuja "relativno nizko stopnjo ... neodvisne moči doktrinalnih propozicij" (Gellner, 1979: 131). Če totemizem legitimizira *status quo* v družbi, ta sposobnost izhaja predvsem iz omejitev, ki jih vsiljuje človeški domišljiji, sposobnosti ljudi, da vidijo družbeno strukturo kot proizvod nekega delovanja, pa naj bo to Bog ali preprosto človeška dejavnost.

6. Razsežnost 'mita' v totemizmu

Nekaj komentatorjev je očitalo Durkheimu, da je totemizem predstavil preveč poenostavljeno. Evans-Pritchard je bil med najbolj ostrimi kritiki. Ne povsem neusmiljen do Durkheimu, ki je pravzaprav navdihnil njegove teorije, je ta britanski socialni

antropolog predlagal vrsto sprememb v Durkheimovem opisu zgodnjega človeštva, sprememb namreč, ki so jih povzročile sodobne raziskave. Eden od zelo pomembnih ugovorov Evans-Pritcharda je, da Durkheim ne uvidi, kako imajo totemski znaki veliko različnih rab. V lastnem opisu totemizma Evans-Pritchard (1965: 65) izpostavi, da ima isti totemski znak v svoji vlogi simbola lahko več različnih rab; njegov pomen, tako kot pomen drugih znakov, se spreminja s kontekstom, v katerem je uporabljen, in glede na namene tistih, ki ga uporabijo. Predmet čaščenja med ritualnim obredom, totem, se lahko uporabi tudi kot opora za kopja, ali morda za pomoč pri njihovem ravnanju s svetom na drugačen način. Durkheim s tega vidika ne uspe upoštevati tovrstne raznolikosti znakov.⁹

Nedvomno je, da Durkheim predstavi totemsko veselje pogosto preveč togo in shematično (Douglas, 1966: 22). Še posebej je opazno pomanjkanje prostora za simbolizem v zvezi s posameznikovo osebnostjo. Vendar v nasprotju s tem, kar trdi Evans-Pritchard, teorija totemskega simbolizma ni enostranska. V nasprotju s svojimi zgodnjimi deli Durkheim v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* jasnovidno spozna, da ima lahko posamezen sveti simbol več kot enega referenta. Poleg tega, da predstavljajo rodove in bratstva, imajo totemi še eno vlogo. V zvezi s totemskim simbolizmom pravi Durkheim naslednje: "Ta organizacija, ki se nam je sprva morda zdela samo logična, je istočasno tudi moralna. Navdihuje jo eno samo načelo, ki jo tudi dela enotno: to je totem" (Durkheim, 1965:175).

Kot je opozoril Robert Bellah (1973: 1 ff.), je vloga totemov v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* predstavljena kot bolj aktivna in ustvarjalna. To drugo rabo totemskega simbolizma bom imenoval 'mitološko'.¹⁰ Kako se 'mitološka' raba razlikuje od uporabe totemov kot 'ideologije', najbolje razloži Durkheim v naslednjem odstavku, kjer primerja obe rabi.

Ko Avstralec iz plemena Port Mackay pravi, da sonce, kače ... pripadajo bratstvu Yungaroo, ne uporablja skupne, vendar kljub temu povsem konvencionalno nomenklaturu za te različne stvari; beseda ima zanj subjektivni pomen. Verjame, da aligatorji v resnici so Yungaroo in kenguruji res so Wootaroo. Sonce je Yungaroo, mesec je Wootaroo in tako naprej za sozvezdja, drevesa, rastline itd. Notranja vez jih povezuje s skupino, katere člani so. Govori se, da pripadajo skupini, prav tako kot njen del tudi posamezni ljudje... Člani rodu in stvari, ki so klasificirane v skupini, s svojo zvezo tvorijo trden sistem, katerega deli so združeni in delujejo usklajeno. Ta organizacija, ki se nam je sprva morda zdela samo logična, je istočasno tudi moralna. (Durkheim, 1965: 174-175)

Čeprav je sama po sebi precej skopa in večinoma zavita v figurativno besedišče, nam Durkheimova analiza prinaša temelje za razlago 'mitološke' vloge. V zvezi s tem je posebnega pomena razlika med uporabo totemskih znakov z 'objektivno signifikacijo' in uporabo totema kot 'konvencionalne nomenklature'. Ko so v rabi kot konvencionalne klasifikacije, imajo totemi 'ideološko' vlogo: služijo kot označevalci, ki predstavljajo rodove, bratstva ali plemena. Tu je njihov pomen povsem logičen; so simbolične konvencije družbene znanosti, modeli brez vrednosti. Drugače pa je, kadar totemske znake uporabljamo z 'objektivno signifikacijo'. Takrat totem iz vseh članov rodu naredi 'trden sistem', katerega deli so združeni in 'delujejo usklajeno'. To nakazuje bolj ustvarjalno, z vrednotami obremenjeno funkcijo, kot pa jo ima 'ideološka' vloga. Ko

uporabljajo totem z 'objektivno signifikacijo', člani rodu verjamejo, da tudi oni, tako kot aligatorji, kenguruji in drugi ne-človeški člani rodu, dejansko *so* totemska rastlina ali žival. "Vsa bitja v nekem rodu, naj bodo ljudje, živali, rastline ali predmeti, so zgolj oblike totemskega bitja... vsi so iz istega mesa v smislu, da vsi delijo naravo totemske živali." (Durkheim, 1965: 175) Prepričanje, da so vsi člani rodu reinkarnacija totemske živali, je opredeljeno s totemskim znakom. "Član rodu kenguruja samega sebe imenuje kenguru; v nekem smislu je torej žival te vrste. Stvari in ljudje imajo skupno ime in na določen način se naravno razumejo med seboj in harmonizirajo drug z drugim." (Durkheim, 1965: 157...174). Dejstvo, da si delijo isto ime in skupno totemsko žival, ustvari v človeški glavi idejo o odnosu med njimi in totemsko živaljo. To prepričanje ustvarjajo totemi, ko jih uporabljamo z 'objektivno signifikacijo'.

V vlogi konvencionalne klasifikacije totemi predstavljajo družbene skupine in odnose med njimi, imajo referente v empiričnem svetu. Ko jih uporabljamo kot 'objektivno označevanje', totemi takih referentov nimajo. Verovanje v poseben odnos med ljudmi in totemskimi živalmi ni reprezentacija nikakršnega odnosa v empiričnem svetu. Skupna identiteta, ki jo člani rodu delijo s totemsko živaljo, je generičen proizvod totemskega znaka; ljudje so pelikani samo na simbolni ravni. Ko so uporabljeni kot 'objektivno označevanje', imajo totemski simboli ustvarjalno vlogo. O taki zmožnosti religioznih simbolov govori Bellah v svoji teoriji 'simbolnega realizma'.¹¹ Čeprav je 'neresnično' in brez empiričnih referenc, ima verovanje v notranjo podobnost ljudi in totemske živali realne posledice glede na vzpostavljena sociološka načela.¹² Ne predpostavlja samo posebne skrbi, ki je namenjena totemskim živalim, ampak - kar je bolj pomembno za Durkheimovo teorijo - to verovanje tudi tvori povezave med človeškimi člani družbe. Na primer: ljudje, ki pripadajo rodu pelikana, ne verjamejo, da *so* povezani s pelikani; oni so pelikani in torej člani iste družine.

Durkheim v svoji analizi poleg njihove vloge v prikazovanju rodov razkrije še drugega referenta totemskih znakov. Totemi tudi prikazujejo odnose med posamezniki in njihovimi referenčnimi skupinami v družbi. V tej vlogi totemi pri ljudeh ustvarjajo predstavo idealizirane sfere, kot je na primer podoba rodu kot družine pelikanov. Sodelovanje v teh namišljenih sferah je tisto, kar ima posamezni član rodu skupnega z ostalimi v skupini; družina pelikanov obsega mene tako kot tudi ostale v rodu.

Durkheim se ne utruja poudarjati pomena totema za ohranitev rodu:

Rod brez totema ne bi mogel obstajati. Kajti članov posameznega rodu ne združuje skupno bivališče ali skupna kri, ker niso nujno v krvnem sorodstvu in so pogosto razseljeni po različnih predelih plemenskega ozemlja. Njihova enotnost izvira zgolj iz tega, da imajo isto ime in isti emblem, izvira torej iz njihovega prepričanja, da imajo enak odnos z istimi kategorijami stvari...(Durkheim, 1965: 194).¹³

Totem je še posebej odločilen za oblikovanje solidarnosti rodu. Njegovi člani so raztreseni po ozemlju plemena, njihova bivališča povezana z bivališči članov drugih rodov, ki sestavljajo pleme, a niso izključni prebivalci skupnega ozemlja. To onemogoča, da bi imeli koncept družbenega odnosa, ki temelji na skupnem bivališču. Niti ni kak drug, nam tako samoumeven pojem družbenih odnosov, sposoben vzdrževati enotnosti klana. Njegovi člani niso krvni sorodniki, niti se nimajo za kaj takega. Verovanje v

poseben odnos s totemskim objektom, ki je enak za vse, je edini pojem, ki priskrbi skupno usmeritev za vse člane rodu.

7. 'Mitološki' simbolizem

Durkheim si v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* prizadeva, da bi iz verskega simbolizma analitično potegnil 'mitološko' razsežnost. Totemska verovanja v človeškem umu ustvarjajo idejo imaginarne simbolne sfere; poreklo iz kengurujev, na primer. Vsi človeški člani rodu so vključeni v to poreklo, v družino kengurujev. Totem kenguruja torej ustvarja nekakšno sveto mesto, ki obsega določeno skupino ljudi. Imaginarni prostor določa povezavo med posameznikom in družbo; človeku daje občutek, da deli skupno bivališče s skupino in sodeluje v istem pasu realnosti. Durkheim je to razlago postavil za splošni model tega, kako sveti simbolizem opravlja svojo družbeno funkcijo. Očitali so mu, da je v svoji raziskavi izbral zelo poseben, skoraj izmišljen primer (Hamnett, 1984:207). Za rod konstituira totemski simbolizem edino skupno vez. Večina človeških družb priznava vezi glede na skupno ozemlje in hkrati krvno sorodstvo. Rod torej ni tipična družba. Kar pa je še bolj zapleteno, morda poleg totema v mitološki vlogi celo totemska družba pozna druge stebre solidarnosti. Kot je opazil Evans-Pritchard (1965: 65 ff.), je celotno pleme bolj ustrezna enota analize kot pa je to lahko posamezen rod. Slednji je samo pod-skupina plemena: dejanska totemska družba. Člani plemena si, drugače kot člani rodu, delijo skupno ozemlje. Zelo verjetno je tudi, da so na osnovi skupnega bivališča razvili občutek za solidarnost, namreč dojemanje sebe kot prebivalcev določene dežele, s tem pa skupno identito nereligiozne vrste.

Zapleteno je vprašanje, ali je 'mitološki' simbolizem nekaj izjemnega, značilnega za družbo edinstvene vrste, ki tako kot rod nima skupnega ozemlja, katere člani živijo ločeno, raztreseni po plemenskem ozemlju? Durkheim gotovo ni hotel izbrati epistemološke anomalije. Konec koncev ga ni zanimala izjemnost totemskih verovanj, ampak tisto, kar je bilo splošno pomembnega v zvezi z njimi. Razložiti je hotel vlogo, ki jo ima religija v vseh družbah. Pri tem mu je posebnost totemizma lahko služila za nazoren zgled. Religija predstavlja edino skupno vez med člani rodu, zato je vloga verovanj v ustvarjanju občutka solidarnosti naravno izolirana od ostalih vplivov; slike ne kalijo nobene druge vezi.¹⁴

Durkheim ni nikoli resno zašel čez svoj poseben primer v razpravi o 'mitološki' razsežnosti religije. Pri opisih krščanstva ali judaizma, ki jih zasledimo po različnih delih, se osredotoča na druge vidike in ne na verovanja, ki 'uokvirjajo' odnose med posameznikom in skupino. Znaki, da deistične religije in simbolizem boga igrajo 'mitološko' vlogo, so redki. Še več, vsi ostanejo na abstraktni ravni. Manjka jim podkrepitev. Na neki točki v *Elementarnih oblikah religioznega življenja* na primer Durkheim pripomni, da je pri "krepitvi vezi, ki povezujejo vernega z njegovim bogom, dejanska vloga religije v tem, da krepitvi vezi med posameznikom in družbo" (Durkheim, 1965: 258). Za bolj podrobno analizo, kako v bistvu deistični simbolizem 'uokvirja' odnose med posameznikom in družbo, moramo iskati druge vire. Teorija 'civilne religije'

se zdi najbolj neposredno nadaljevanje te usmeritve v durkheimski šoli. Njeni predstavniki, kot je na primer Bellah, skušajo v več primerih pojasniti, kako deistični simbolizem 'uokvirja' odnose med posameznimi ljudmi in nacionalno družbo, katere člani so.¹⁵

8. 'Mitološka' razsežnost modernega individualizma

Durkheim sam priskrbi podkrepitev druge vrste, namreč argument za univerzalizem 'mitološkega' simbolizma, ki se razteza celo preko religije. Tudi v modernih kulturah deluje sveti simbolizem, ki 'uokvirja' odnose med posamezniki in skupino. To vlogo igra 'kult posameznika' - ta moderni naslednik krščanstva, kot pravi avtor.

Analiza modernega individualizma je poleg totemizma drugi primer, s katerim Durkheim jasno pokaže tisto, kar omenjam kot 'mitološko' vlogo. Kot je opomnil Wallwork (1985; 212), Durkheim v eseju *Individualizem in intelektualci*, ki je bil napisan nekaj let pred *Elementarnimi oblikami religioznega življenja*, poda delovanje simbolike modernega individualizma v obliki, ki tesno nakazuje, kar bo kasneje rekel o totemizmu. Za začetek: v nasprotju z zgodnjimi deli, podeli Durkheim v *Individualizmu in intelektualcih* individualizmu razpoznavno religiozno obliko (Wallwork, 1972: 81-82; Lukes, 1985: 166-167). Takšno prikazovanje je še posebej očitno v Durkheimovi kritiki utilitarizma. Za utilitariste je individualizem le izpeljanka znanosti. Skrajno povečanje posameznikovih hotenj in potreb je znanstveno vzpostavljeno načelo, po katerem ljudje delujejo: je model človeške narave. Po utilitaristih ta model poudarja potrebo po spoštovanju posameznikovih hotenj in potreb. Durkheim ugovarja tej razlagi individualizma z referencami na Kanta in Rousseauja. Zanj sta to misleca, ki sta ustrezno doumela naravo individualizma. Po njunem mnenju

...smo prišli daleč od povzdigovanja blaginje in zasebnega interesa... egoističnega kulta jaza, zaradi katerega je bil utilitaristični individualizem upravičeno kritiziran. Ravno nasprotno, po mnenju teh moralistov je dolžnost zavračati vse, kar se nas tiče osebno, vse, kar izhaja iz naše empirične zasebnosti, zato da bi poiskali samo tisto, kar zahteva naša človečnost in kar delimo z vsemi soljudmi. Ta ideja v tolikšni meri presega stopnjo utilitarističnih ciljev, da se tistim, ki hrepenijo po njej, zdi popolnoma ožigosana z religioznostjo. Ta človeška oseba, definicija katere je kot preizkusni kamen, ki razločuje dobro od zla, velja za sveto v ritualnem pomenu besede...dojeta je kot vložek v skrivnostno lastnost, ki ustvarja praznino okoli svetih stvari... Spoštovanje, ki ga je deležna, izhaja natanko iz tega vira. Kdor ogroža človekovo življenje, njegovo svobodo, čast, v nas vzbuja občutek groze, ki je v vseh pogledih analogen temu, kar vernik občuti, ko vidi svojega idola oskrunjenega. Taka etika torej ni zgolj očiščevalna disciplina ali preudarna ekonomija eksistence; je religija, v kateri je človek hkrati častilec in bog. (Durkheim, 1973: 45-46)

Moderni individualizem ni utemeljen z utilitarističnimi modeli človekove narave, poudarja Durkheim.¹⁶ Individualizem je izraz prepričanja v svetost človeških bitij, kar je povsem analogno z verovanji tradicionalnih religij. Spoštovanje, ki ga je deležen človeški posameznik, je kot poklon bogovom in ne priznanje veljavnosti znanstvenega modela. Za Durkheima je individualizem bolj stvar vrednot kot znanja (Alexander, 1982: 265). Kot vrednostna sodba ideja individualizma ni ustrezna reprezentacija

empirične realnosti.¹⁷ Simboli individualizma ne predstavljajo nobenih določenih empiričnih ljudi (Seidmann, 1985: 115). Individualizem

...se ne naslavlja na določeno bitje, ki je in katerega ime nosi, ampak na človeško osebo, kjerkoli že je in v kakršnokoli obliki je utelešena. Tak cilj, neoseben in androgen, se dviga nad individualno mišljenje in jim tako lahko služi kot zbira točka. Dejstvo, da nam ni tuj (zaradi preprostega dejstva, da je človeški), ne preprečuje, da ne bi gospodoval nad nami... tako razširjen individualizem ni glorifikacija jaza, ampak posameznika na splošno. (Durkheim, 1973: 48)

Individualizem ima zelo poseben status. Je kot platonska ideja. Predpostavlja realnost stvari kot celote, to pa docela ločeno od njenih specifičnih predstavnikov. Dejanski empirični ljudje vedno imajo neke specifične poteze in značilnosti vseh vrst, naj bo to spol, lasje ali barva kože, višina, desničarstvo ali levičarstvo. Abstraktna, enolična utelešenja človeštva v empiričnem svetu ne obstajajo. Vendar tak 'idealni tip' človeške osebe v sodobnosti velja za svetega, za objekt, ki ga simbolizira individualizem.

Čeprav je individualizem ne-empirično prepričanje, so njegove posledice še kako realne. Za vsako določeno človeško bitje je individualizem: "razpršen med soljudmi in ga zato ne more sprejeti kot cilj svojega obnašanja, ne da bi se čutil dolžnega, da izstopi iz sebe in vstopi v odnose z ostalimi." (Durkheim, 1973: 48) Verovanje v svetost človeštva se nanaša tako na druge kakor tudi nase. Zato se ljudje, ki sprejmejo individualizem, čutijo obvezane, da poskušajo presegati egoistične cilje in da v svojem obnašanju upoštevajo druge. Simbolizem individualizma ustvarja občutek univerzalne skupnosti, soudeležnost človeštva z vsemi drugimi posameznimi ljudmi. Ta Durkheimova razlaga spominja na njegovo analizo 'mitološke' razsežnosti totemizma. V obeh primerih kaže, da sveti simbolizem v človeških glavah ustvarja zamisel idealizirane sfere, ki obsega celotno skupino ljudi. Ideja soudeleževanja v tej izmišljeni sferi 'uokvirja' odnos med posameznikom in skupino; ponuja 'razlago' o tem, kaj ima človek skupnega z drugimi člani skupine. Za člane totemskega rodu ta občutek skupnosti temelji na prepričanju, da so sorodniki živali ali rastlin in da sodelujejo v tej sferi totemskega sorodstva skupaj z drugimi člani rodu. V sodobnosti igra individualizem analogno vlogo: prepričanje v sodelovanje v idealni sferi človeštva skupaj z drugimi ljudmi. Vendar obstaja bistvena razlika med obema primeroma svetega simbolizma, ki ju je obravnaval Durkheim. Vsak od njih drugače postavlja meje skupine. Pri totemizmu skupina vključuje samo vse člane določenega rodu, pri individualizmu je to vse človeštvo. Nekje vmes med tema dvema poloma partikularizma in univerzalizma stojijo 'mitološki' simboli krščanstva in drugih religij, ki so bolj vključujoče kot totemizem in manj vseobsegajoče, kot je 'kult posameznika'.¹⁸

Od zgodnjih začetkov se je Durkheimovo zanimanje za religijo in druga družbena dejstva oblikovalo z istim problemom v mislih. Njegov osrednji namen je bil pokazati, kako religija prispeva k družbeni solidarnosti, kako torej 'drži družbo skupaj'. V odgovoru na to begajoče vprašanje je Durkheim najprej postavil dva referenta za sveti simbolizem. Najprej je izpostavil svete simbole, ki 'uokvirjajo' posameznika, tako da sankcionirajo in podpirajo vedenjske norme. Drugič: zaznal je verovanja, ki imajo vlogo 'ideologije' in priskrbijo perspektivo za širšo družbo, prikazovanje odnosov med

skupinami, ki jo sestavljajo. V Durkheimovih kasnejših delih se pojavi še tretja razsežnost svetega simbolizma. To so verovanja, ki 'uokvirjajo' odnose med posamezniki in njihovimi referenčnimi skupinami ter s tem priskrbijo 'namišljeni' kontekst, v katerega se lahko umestijo vsi člani skupnega izvora.

Razvoj Durkheimovih stališč govori o spoznanju svetega simbolizma, ki vključuje razsežnost, ki je na nek način bolj 'idealna', potemtakem manj resnična, kot tisti dve vrsti verovanj, o katerih je govoril v svojih zgodnjih delih. Za razliko od razsežnosti 'smisla' in 'ideologije' manjkajo 'mitološkemu' verovanju neposredna izkusljivost, empirični referenti v družbenem svetu; ne 'uokvirja' niti posameznih ljudi niti skupin v družbi. S tem v mislih Wallwork (1985: 213) opozarja, da evolucija po Durkheimovem mnenju pripelje do rahljanja vezi med družbo kot "sistemom smisla" in družbo kot empirično strukturo. V toku svoje intelektualne poti je Durkheim spoznal pomen 'mitološkega' simbolizma, imaginarni kontekst, znotraj katerega sta posameznik in skupina postavljena v skupen okvir. Ta 'mitološka' verovanja predstavljajo tretji kanal, po katerem sveti simboli vplivajo na življenje družbe, poleg 'smisla' in 'ideologije', torej verovanj, ki 'uokvirjajo' posameznike in družbe.

Zahvala

Ernestu Wallworku sem kot svojemu nekdanjemu profesorju na Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, New York, dolžan resno sociološko vzpodbudo pri študiju religij, medtem ko njegovemu asistentu Jaceku Ganowiczu dolgujem vso pomoč, oporo in interpretativni model podrobnega branja teoretskih analiz religije, brez katerih pričujočega teksta sploh ne bi bilo. Pomembna zahvala gre tudi Iliji Tomaniću za pomoč pri zbiranju gradiva in finalizaciji pričujočega besedila.

Opombe

1. Po Lukesovem mnenju je Durkheim v zgodnjih delih obravnaval religijo skupaj z moralo in zakonom in še takrat zelo bežno. Navkljub delni veljavnosti Lukesovih trditev bomo kasneje pokazali, da je slika bolj kompleksna.
2. Najbolj očitno podporo dobi teorija kolektivne zavesti v *Samomoru* (1951), kjer je vpliv judaizma in katolicizma razložen na enak način kot vpliv posvetnih moralnih norm, ki urejajo družinske odnose. Skupna verovanja in sekularna etika ustvarjajo občutek povezanosti z družbo in njenimi različnimi skupinami, s tem pa varujejo posameznika pred izolacijo in občutkom ločenosti, tj. dejavnikov, ki potencialno vodita v samomor. Čeprav je sistematična teorija ločenosti od družbe v anomalni in egoistični obliki nova za Durkheima, se ne pojavi pred *Samomorom*. Kljub temu misel, da skupna verovanja in ideje ustvarjajo občutek povezanosti s skupino, ostaja blizu razlagi o mehnični solidarnosti v *Družbeni delitvi dela*, ki jo v *Samomoru* vendarle uporabi v bolj modernem kontekstu.
3. V tem kontekstu se zdi smiselno opomniti na Wallworkovo (1985: 202) ugotovitev, da Durkheim nenehno skuša vzpostaviti razliko med religijo, etiko in pravom kot tremi ločenimi simbolnimi sistemi.
4. Glej Lévy-Bruhl (1922).

5. Verski pluralizem v Grčiji in starem Rimu je deloval na teh načelih, ki spominjajo na ameriško civilno religijo, na kar je opozoril Wallwork (1984: 51). Partikularistične skupine v antičnih družbah so ohranile lojalnost do svojih lastnih verovanj in kultov, hkrati pa so priznavale tudi bogove Grčije in Rima (Durkheim, 1964a: 161).
6. Durkheim (1973: 43-57) razpravlja o tem trendu v eseju *Individualizem in posamezniki*. Glej tudi Debeljak (1999: 20-26).
7. Durkheim (1907: 613) omenja srečanje s Smithom kot prelomno točko, skoraj odločilen moment v svojem razumevanju religije.
8. Martin Seliger (1977: 76-77) predlaga, da bi take deskriptivne funkcije *statusa quo* v družbi označili kot sestavino vseh ideologij.
9. Ta pojav so odkrile in na različne načine analizirale post-razsvetljenske filozofije in teorije človeške družbe, kot so hermenevtika, idealistični marksizem, strukturalizem Lévi-Straussa in v najnovejšem času post-strukturalizem.
10. Durkheim sam nikoli ne uporablja tega termina. V enem primeru, v zgoraj citiranem odlomku, imenuje drugo rabo totema 'moralno'. Izraz 'mitološki' sem izbral zato, da bi poudaril to, kar je splošno razumljeno, da predstavlja moralne maksime ali verovanja. V modernem diskurzu se izraz 'moralno' konsistentno uporablja za označevanje pravil obnašanja in naukov, ki se nanašajo na specifična dejanja, ki bi jih ljudje morali oziroma ne bi smeli početi v družbi. S tem se morala nanaša na pojme in simbole, ki 'uokvirjajo' prvenstveno posameznika, njegove ali njene dolžnosti, odgovornosti, itd. To je v kontrastu z drugo rabo totema, o kateri razpravlja Durkheim, kjer je razmerje med posameznikom in skupino 'uokvirjeno'. Izraz 'mit' se tu nanaša na simbole in koncepte s takimi referenti in idejami, ki predstavljajo odnose med posameznikom in skupino.
11. Bellahova teorija je formulirana na zelo abstrakten način. Njen glavni smisel je, da narava verskega simbolizma ne more biti ustrezno dojeta znotraj kartezijanske enačbe. Religiozni simboli ne predstavljajo niti predmetov sveta niti človekovega notranjega stanja (čustev, motivov...). Kaže jih opazovati kot nekakšen stenogram, ki prikazuje 'celoten kompleks subjekt-objekt' (Bellah, 1970: 252). Razumljeni na ta način, religiozni simboli ustvarjajo v ljudeh občutek, da sodelujejo v svetu, ki jih obkroža.
12. W.I. Thomas: "Če ljudje situacije opredelijo kot resnične, so resnične v svojih posledicah."
13. Podoben opis 'mitološke' vloge najdemo tudi na strani 122 (Durkheim, 1965).
14. Durkheim je bil mojster oblikovanja eksperimentov, ki so bili strateško usmerjeni k izolaciji različnih kontaminirajočih vplivov, kot je zapisal Randall Collins (1985: 121-122) v zvezi s Samomorom.
15. Bellah (in Hammond, 1980) omenja 'mitološki' simbolizem v zvezi z ameriško, italijansko in japonsko družbo. Hammond razpravlja, na podoben način, o verovanjih, ki prevladujejo v mehiški kulturi.
16. O razliki med ekspresivnim in utilitarnim individualizmom glej tudi Debeljak (1991).
17. V eseju *Value Judgements and Judgements of Reality*, ki ga je v tem kontekstu omenil tudi Bellah (1973: li-lij), Durkheim opredeli osnovne značilnosti tega učinka. V nasprotju z dejanskimi izjavami, katerih naloga je, da 'izrazijo realnost, na katero se nanašajo', je vloga vrednostnih sodb, da 'transfigurirajo realnosti, na katere se nanašajo. Vrednostne sodbe ne predstavljajo predmetov v empiričnem svetu, ampak izrazijo tisti nov aspekt predmeta, s katerim ga je obdaril ideal.' (Durkheim, 1953: 95-96). Te pripombe, ki so v izvirem kontekstu zelo ezoterične, dobijo jasen pomen, ko jih beremo v kontekstu Durkheimove analize totemizma ali modernega individualizma.

18. Matthew Schoffeleers (1978) pokaže na razliko v območju delovanja 'mitološkega' simbolizma.

Literatura

- Alexander, J. (1982): *Theoretical Logic in Sociology, vol.2. The Anatomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. Berkley: University of California Press.
- Bellah, R. N. (1970): *Beyond belief*. Evanston: Harper and Row.
- Bellah, R. N. (1973): *An Introduction to: Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bellah, R.N. in Hammond, P.E. (1980): *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper-Row.
- Collins, R. (1985): *Three Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Debeljak, A. (1991): *Temno nebo Amerike*. Maribor: Obzorja.
- Debeljak, A. (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Debeljak, A. (1999): *Na ruševinah modernosti: institucija umetnosti in njene zgodovinske oblike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Douglas, M. (1966): *Purity in Danger*. London: Routledge and Kegan.
- Durkheim, E. (1885): "Schaeffle, H., Bau und Leben des sozialen Koerpers: Erst er band". *Revue Philosophique XIX*: str. 84-101.
- Durkheim, E. (1888): "Cours de la science sociale: Lecon d' 'ouverture'". V: *Revue internationale de l'enseignement XV*: str. 23-48.
- Durkheim, E. (1907): "Lettres au director de la revue neo-Scholastique". V: *Revue neo-Scholastique 14*: str. 606-607, 612-614.
- Durkheim, E. (1951, 1897): *Suicide: A Study in Sociology*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1953, 1924): *Sociology and Philosophy*. Glencoe: The Free Press.
- Durkheim, E. (1964a, 1893): *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1964b, 1895): *The Rules of Social Method*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1965, 1912): *The Elementary Forms of the Religios Life*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. (1973): *On Morality and Society*. R. Bellah, (ur. in uvod). Chicago: The University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1965): *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Ganowitz, J. (1991): *Ideology, Meaning and Myth*, doktorska disertacija, Syracuse-New York, Syracuse University.
- Gellner, E. (1979): *Spectacles and Predicaments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1978): *Durkheim*. London: Fontana.
- Hamnett, I. (1984): "Durkheim and the Study of Religion". V: S. Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 202-218.
- Lévi-Strauss, C. (1965): *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press
- Lévy-Bruhl, L. (1922): *La mentalite primitive*. Paris: Alcan.
- Lukes, S. (1985): *Emile Durkheim. His Life and Work*. Stanford: Stanford University Press.

- Radcliffe-Brown, A.R. (1968): *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press.
- Schoffeleers, M. (1978): "Clan religion and civil religion: on Durkheim's conception of God as a symbol of society". V: M. Schoffers in D. Meijers: *Religion, Nationalism and Economic Action*. Assens: Van Gorcum: str. 13-51.
- Seidmann, S. (1985): "The main aims and thematic structures of Max Weber's sociology". V: *The Canadian Journal of Sociology* 9, št.4, str. 381-404.
- Seliger, M. (1977): *The Marxist Conception of Ideology*. Cambridge: The University Press.
- Wallwork, E. (1972): *Durkheim. Morality and Milieu*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wallwork, E. (1984): "Religion and Social Structure in the Division of Labour". V: *American Anthropologist* 86, str. 43-64.
- Wallwork, E. (1985): "Durkheim's Early Sociology of Religion". V: *Sociological Analysis* 46/93, str. 201-218.
- Weber, M. (1956): *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, prevod T. Parsons. New York: Charles Scribner and Sons.
- Weber, M. (1966): *The City*. New York: The Free Press.

Avtorjev naslov:

Dr. Aleš Debeljak,
Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani,
p.p. 2547, 1000 Ljubljana
e-mail: ales.debeljak@guest.arnes.si

*Rokopis prejet julija 2001, dokončno sprejet novembra 2001.
Po mnenju uredništva je članek uvrščen v kategorijo:
izvirni znanstveni članek (s kvalitativno argumentacijo).*