

Emile Durkheim

Elementarne formy życia religijnego

System totemiczny w Australii

Dane o oryginale

Émile Durkheim
Les formes élémentaires de la vie religieuse
Le système totémique en Australie
Paris 1912

Redaktor inicjujący
SYLWIA BRE CZKO

Redaktor pierwszego wydania
ALINA KAPCIAK

Redaktor naukowy pierwszego wydania
ELŻBIETA TARKOWSKA

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © for the Polish edition by
Wydawnictwo Naukowe PWN SA
Warszawa 2010

ISBN 978-83-01-16421-8

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
02-676 Warszawa, ul. Postępu 18
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 288
e-mail: pwn@pwn.com.pl; www.pwn.pl

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
Wydanie drugie
Arkuszy wydawniczych 40,0
Arkuszy drukarskich 28,0
Nakład 1000 egzemplarzy
Łamanie: Egraf, Warszawa
Druk ukończono w listopadzie 2010 r.
Druk i oprawa: Grafmar Sp. z o.o.
36-100 Kolbuszowa Dolna, ul. Wiejska 43

Spis treści

Wstęp do wydania polskiego (<i>Elżbieta Tarkowska</i>)	XIII
Od tłumaczki (<i>Anna Zadrożyńska</i>)	XLI

WPROWADZENIE

Przedmiot badań. Socjologia religii i teoria poznania	1
1. Główny cel książki: analiza religii najprostszej ze znanych w celu określenia elementarnych form życia religijnego. Dlaczego dzięki religii elementarnej łatwiej je uchwycić i wyjaśnić	1
2. Drugi cel badań: geneza podstawowych pojęć myślenia, czyli kategorii. Racje sądu, że wywodzą się one z religii, a zatem mają pochodzenie społeczne. Jak z tego punktu widzenia można przewidywać sposób odnowy teorii poznania	7

Księga pierwsza

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

I. Definicja zjawiska religijnego i religii	19
Przydatność wstępnej definicji religii; metoda postępowania prowadząca do tej definicji; dlaczego najpierw należy rozpatrzeć definicje potoczne	19
1. Religia definiowana przez nadprzyrodzoność i tajemniczość. Krytyka: pojęcie tajemnicy nie jest pojęciem pierwotnym	20
2. Definicja religii jako funkcji idei Boga, czyli bytu nadprzyrodzonego. Religie bez bogów. Obrzędy religii deistycznych niezawierających w ogóle idei bóstwa	24
3. Poszukiwanie definicji pozytywnej. Rozróżnienie wierzeń i obrzędów. Definicja wierzeń. Pierwsza charakterystyka: dwudzielny	

podział rzeczy na sacrum i profanum. Cechy dystynktywne tego podziału. Definicja obrzędów jako funkcji wierzeń. Definicja religii . . .	29
4. Konieczność innej charakterystyki w celu oddzielenia magii od religii. Idea kościoła. Czy religie indywidualne wykluczają ideę kościoła . . .	34
II. Podstawowe koncepcje religii elementarnej	41
A. Animizm	41
Podział na animizm i naturalizm	41
1. Trzy tezy animizmu: (1) geneza idei duszy; (2) kształtowanie się idei ducha; (3) przekształcenie kultu duchów w kult natury	42
2. Krytyka pierwszej tezy. Rozróżnienie idei duszy i idei sobowtóra. Sny nie uzasadniają idei duszy	47
3. Krytyka drugiej tezy. Śmierć nie wyjaśnia przekształcenia duszy w ducha. Kult dusz zmarłych nie jest pierwotny	51
4. Krytyka trzeciej tezy. Instynkt antropomorficzny. Krytyka dokonana przez Spencera; wyjątki od reguły. Badanie faktów, które się uważa za dowody istnienia owego instynktu. Różnica między duszą i duchami natury. Antropomorfizm w religii nie jest pierwotny	54
5. Zakończenie: animizm sprowadza religię wyłącznie do pewnego systemu złudzeń	57
III. Podstawowe koncepcje religii elementarnej (ciąg dalszy)	61
B. Naturalizm	61
Historia teorii	61
1. Wykład naturalizmu Maxa Müllera	62
2. Jeżeli religia ma wyrażać siły natury, to skoro wyraża je w sposób błędny, nie wiadomo, dlaczego mogła się utrzymać. Rzekome rozróżnienie między religią i mitologią	67
3. Naturalizm nie wyjaśnia podziału rzeczy na sacrum i profanum	71
IV. Totemizm jako religia elementarna. Historyczny zarys problemu. Metoda rozważań	75
1. Krótka historia problemu totemizmu	76
2. Metodologiczne powody oparcia studium szczególnie na totemizmie australijskim. O miejscu faktów z terenu Ameryki	80

Księga druga

WIERZENIA PIERWOTNE

I. Właściwe wierzenia totemiczne	87
A. Totem jako nazwa i emblemat	87

1. Definicja klanu. Totem jako nazwa klanu. Czym jest to, co służy za totem. Sposoby zdobywania totemu. Totemy fratrii; totemy klas matrymonialnych	87
2. Totem jako emblemat. Wizerunki totემów wyryte lub wycięte na przedmiotach; tatuaże lub rysunki na ciele	97
3. Sakralny charakter emblematu totemicznego. Czuringa. Nurtunja. Waninga. Konwencjonalny charakter emblematów totemicznych ..	102
II. Właściwe wierzenia totemiczne (ciąg dalszy)	111
B. Zwierzę totemiczne i człowiek	111
1. Sakralny charakter zwierząt totemicznych. Zakaz ich jedzenia i zabijania. Zakaz zbierania roślin totemicznych. Różne kompromisy w stosunku do tych zakazów. Zakazy kontaktu. Charakter sakralny zwierząt jest mniej wyraźny niż emblematu	111
2. Człowiek. Jego pokrewieństwo ze zwierzęciem totemicznym lub rośliną totemiczną. Różne mity wyjaśniające to pokrewieństwo. Różne części organizmu człowieka: krew, włosy itd. mają różny charakter sakralny. W jaki sposób ten charakter się zmienia zależnie od płci i wieku. Totemizm to nie kult zwierząt lub roślin	116
III. Właściwe wierzenia totemiczne (ciąg dalszy)	123
Kosmologiczny system totemizmu i pojęcie rodzaju	123
1. Klany, fratrie, klasy jako klasyfikacja rzeczy	123
2. Geneza pojęcia rodzaju: pierwsze klasyfikacje rzeczy zapożyczyły ramy od społeczeństwa. Różnice między odczuciem podobieństwa a ideą rodzaju. Dlaczego ma ona społeczny rodowód	126
3. Religijne znaczenie tych klasyfikacji: wszystko, co się zalicza do klanu, ma coś z sakralnej natury totemu. Kosmologiczny system totemizmu. Totemizm jako religia plemienna	129
IV. Właściwe wierzenia totemiczne (zakończenie)	137
Totem indywidualny i totem płci	137
1. Totem indywidualny jako nazwa; jego sakralny charakter. Totem indywidualny jako osobisty emblemat. Związek człowieka z totemem indywidualnym. Związek z totemem zbiorowym	137
2. Totemy grup płci. Podobieństwa i różnice totემów zbiorowych i totემów indywidualnych. Ich plemienny charakter	143
V. Początki wierzeń totemicznych	147
Krytyczny przegląd teorii	147
1. Teorie wywodzące totemizm z religii wcześniejszej: z kultu przodków (Wilken i Tylor); z kultu natury (Jevons). Krytyka tych teorii ..	148

2. Teorie wywodzące totemizm zbiorowy z totemizmu indywidualnego. Pochodzenie, jakie teorie te przypisują totemowi indywidualnemu (Frazer, Boas, Tout). Nieprawdopodobieństwo tych hipotez. Racje dowodu pierwotności totemu zbiorowego	151
3. Ostatnia teoria Frazera: totemizm koncepcyjny i związany z miejscem. Błąd <i>petitio principii</i> , na którym się opiera. Zanegowany zostaje sakralny charakter totemu. Totemizm związany z miejscem nie jest pierwotny	158
4. Teoria Langa: totem byłby tylko nazwą. Ten punkt widzenia utrudnia wyjaśnienie religijnego charakteru praktyk totemicznych	161
5. Wszystkie te teorie wyjaśniają totemizm, opierając się wyłącznie na wcześniejszym pojęciu religii	163
VI. Początki wierzeń totemicznych (ciąg dalszy)	165
Pojęcie pierwiastka totemicznego lub many i idea siły	165
1. Pojęcie siły lub pierwiastka totemicznego. Jego wszechobecność. Jego charakter jednocześnie fizyczny i duchowy	165
2. Analogiczne koncepcje innych społeczności niższych. Bogowie z Samoa. Wakan Sjuksów, orenda Irokezów, mana Melanezyjczyków. Związek tych pojęć z totemizmem. Arunkulta Aruntów	167
3. Pojęcie siły bezosobowej jest logicznym poprzednikiem różnych postaci mitycznych. Niedawne teorie mające wyjaśniać tę uprzedniość	173
4. Pojęcie siły sakralnej to pierwowzór pojęcia siły w ogóle	177
VII. Początki wierzeń totemicznych (zakończenie)	179
Geneza pojęcia pierwiastka totemicznego lub many	179
1. Klan, lecz pojmowany jako twór realny, zasada totemizmu	179
2. Przyczyny ogólne wzniesienia przez społeczeństwo doznań świętości i nadprzyrodzoności. Społeczeństwo jako imperatywna siła moralna: pojęcie autorytetu moralnego. Społeczeństwo jako siła wynosząca jednostkę ponad nią samą. Fakty świadczące, że społeczeństwo kreuje sakralność	180
3. Przyczyny konkretne właściwe społecznościom australijskim. Dwie przemienne fazy życia społeczności: rozproszenie i koncentracja. Ogromna zbiorowa ekscytacja podczas okresów koncentracji. Przykłady. W jaki sposób z owej ekscytacji zrodziła się idea religii. Dlaczego zbiorową siłę wyrażono w postaci totemu: dlatego, że totem jest emblematem klanu. Wyjaśnienie podstawowych wierzeń totemicznych	187
4. Religia nie wynika z bojaźni. Religia wyraża pewną rzeczywistość. Istota jej idealizmu. Ów idealizm jest ogólną cechą mentalności zbiorowej	187

rowej. Wyjaśnienie zewnętrzności sił sakralnych w stosunku do sub- stratów. O zasadzie <i>część zastępuje całość</i>	194
5. Pochodzenie pojęcia emblematu: symbolizm koniecznym warunkiem wyobrażeń zbiorowych. Dlaczego klan czerpie emblematy ze świata zwierząt lub roślin	199
6. Skłonność człowieka pierwotnego do łączenia dziedzin i klas, któ- re my rozdzielamy. Źródła tych połączeń. Dlaczego utworowały one drogę wyjaśnieniom nauki. Nie wykluczają one tendencji do roz- różnień i przeciwstawień	203
VIII. Pojęcie duszy	209
1. Analiza idei duszy w społecznościach australijskich	209
2. Geneza tego pojęcia. Doktryna reinkarnacji według Spencera i Gil- lana: implikuje ona, że dusza jest częstką pierwiastka totemicznego. Przegląd faktów dostarczonych przez Strehlowa; potwierdzają one totemiczny charakter duszy	214
3. Powszechność doktryny reinkarnacji. Różne fakty potwierdzają za- proponowaną genezę	223
4. Antyteza duszy i ciała: to, co w niej obiektywne. Związki duszy in- dywidualnej i zbiorowej. Idea duszy nie jest chronologicznie póź- niejsza od idei many	227
5. Hipoteza wyjaśniająca wierzenia w życie wieczne	231
6. Idea duszy i idea osoby: bezosobowe składniki osobowości	234
IX. Pojęcie duchów i bogów	237
1. Różnica między duszą i duchem. Dusze mitycznych przodków są du- chami o określonych funkcjach. Związki między duchem przodka, duszą jednostkową i totemem indywidualnym. Wyjaśnienie i socjo- logiczne znaczenie totemu indywidualnego	237
2. Duchy w magii	243
3. Herosi kulturowi	245
4. Wielcy bogowie. Ich pochodzenie i związki z całością systemu tote- micznego. Ich plemienny i ponadplemienny charakter	247
5. Jedność systemu totemicznego	254

Księga trzecia

GŁÓWNE POSTAWY OBRZĘDOWE

I. Kult negatywny i jego funkcje. Obrzędy ascetyczne	259
1. System zakazów. Zakazy w magii i religii. Zakazy odnoszące się do różnego rodzaju rzeczy świętych. Zakazy dotyczące sacrum i profa-	

num. Te ostatnie leżą u podstaw kultu negatywnego. Zasadnicze typy zakazów; sprowadzenie ich do dwóch zasadniczych typów	259
2. Przestrzeganie zakazów określa religijny stan jednostek. Przypadki, gdy ten efekt jest szczególnie widoczny: praktyki ascetyczne. Religijny efekt cierpienia. Społeczna funkcja ascetyzmu	267
3. Wyjaśnienie systemu zakazów: antagonizm <i>sacrum</i> i <i>profanum</i> , różliwość <i>sacrum</i>	273
4. Przyczyny tej zaraźliwości. Nie można jej wyjaśnić prawami asocjacji idei. Jest ona wynikiem zewnętrzności sił sakralnych w stosunku do ich substratów. Logiczny sens tej właściwości sił sakralnych . . .	277
II. Kult pozytywny	281
A. Składniki ofiary	281
Ceremonia <i>Intichiuma</i> u plemion środkowej Australii. Różne jej formy	281
1. Forma <i>Aruntów</i> . Dwie fazy. Analiza pierwszej: odwiedzanie miejsc świętych, rozsiewanie świętego pyłu, rozlanie krwi itd. w celu zapewnienia reprodukcji gatunku totemicznego	282
2. Druga faza: rytualne spożywanie rośliny totemicznej albo zwierzęcia totemicznego	287
3. Interpretacja całej ceremonii. Istotą drugiego obrzędu jest wspólnota pokarmu. Podstawa tej wspólnoty	289
4. Obrzędy pierwszej fazy to obłacje. Analogie z obłacjami ofiarnymi. A więc <i>Intichiuma</i> zawiera dwa elementy ofiary. Znaczenie tych faktów dla teorii ofiary	293
5. O rzekomym absurdzie obłacji ofiarnych. Jak je tłumaczyć: zależność bytów sakralnych od wyznawców. Wyjaśnienie kręgu, w którym, jak się zdaje, dokonuje się ofiara. Źródła periodyczności obrzędów pozytywnych	296
III. Kult pozytywny (ciąg dalszy)	303
B. Obrzędy mimetyczne i zasada przyczynowości	303
1. Charakter obrzędów mimetycznych. Przykłady ceremonii, w których wykorzystuje się je w celu zapewnienia płodności gatunku	303
2. Opierają się one na zasadzie: <i>podobne tworzy podobne</i> . Rozważenie wyjaśnienia szkoły antropologicznej. Przyczyny naśladowania zwierząt lub roślin. Przyczyny przypisania tym gestom skutków fizycznych. Wiara. W jakim sensie jej podstawą jest doświadczenie. Zasady magii wywodzą się z religii	307
3. Powyższą zasadę uznaje się za jeden z pierwszych przejawów zasady przyczynowości. Jej społeczne uwarunkowania. Idea siły, czyli	

mocy bezosobowej, ma rodowód społeczny. Konieczność osądu przyczynowego wyjaśnia się autorytetem tkwiącym w nakazach społecznych	312
IV. Kult pozytywny (ciąg dalszy)	319
C. Obrzędy przedstawieniowe lub komemoratywne	319
1. Obrzędy przedstawieniowe o skutkach fizycznych. Ich związki z ceremoniami poprzednio opisanymi. Ich oddziaływanie ma sens moralny	320
2. Obrzędy przedstawieniowe pozbawione skutków fizycznych. Umacniają poprzednie rezultaty. Rekreacyjny składnik religii, jego znaczenie i powody istnienia. Pojęcie święta	324
3. Funkcjonalna ambiwalencja różnych rozważanych tu ceremonii, wzajemnie wymiennych. W jaki sposób ta ambiwalencja potwierdza zaproponowaną teorię	330
V. Obrzędy piakularne i ambiwalencja pojęcia sacrum	335
Definicja obrzędu piakularnego	335
1. Żałobne obrzędy pozytywne. Ich opis	335
2. Jak się je tłumaczy. Nie jest to manifestacja prywatnych uczuć. Przypisywanie niegodziwości duszy zmarłego nie może już być ich uzasadnieniem. Wiążą się one z aktualnym stanem umysłu grupy. Analiza tego stanu. W jaki sposób żałoba go kończy. Równoczesne przemiany sposobu pojmowania duszy zmarłego	340
3. Inne obrzędy piakularne: po publicznej żałobie, po niewystarczających zbiorach, w przypadku suszy, zorzy polarnej. Rzadkość tych obrzędów w Australii. Jak można je wyjaśnić	346
4. Dwie postacie sacrum: czyste i nieczyste. Ich przeciwstawienie. Ich pokrewieństwo. Ambiwalencja pojęcia sacrum. Wyjaśnienie tej ambiwalencji. Wszystkie obrzędy wykazują ten sam charakter	350
ZAKOŃCZENIE	
W jakim stopniu można uogólniać uzyskane wyniki	357
1. Religia opiera się na doświadczeniu dobrze uzasadnionym, które jednak nie ma praw szczególnych. Konieczność nauki, by ujęła rzeczywistość leżącą u podstaw tego doświadczenia. Czym jest ta rzeczywistość: to zgromadzenie ludzi. Ludzki sens religii. O wątpliwości, która przeciwstawia sobie społeczeństwo idealne i rzeczywiste. Jak w tej teorii można wyjaśnić indywidualizm i kosmopolityzm religijny	358

2. O tym, co wieczne w religii. O konflikcie między religią i nauką, który tkwi wyłącznie w spekulatywnej funkcji religii. Ponieważ, jak się wydaje, owa funkcja wyznacza powstawanie	366
3. Dlaczego społeczeństwo może być źródłem myślenia logicznego, a więc pojęciowego. Definicja pojęcia: nie mylić z ideą ogólną; charakteryzuje je bezosobowość i przekazywalność. Wywodzi się ze zbiorowości. Tego samego dowodzi analiza jego treści. Wyobrażenia zbiorowe jako pojęcia-typy, w których mają udział jednostki. O zarzucie, według którego wyobrażenia zbiorowe byłyby bezosobowe tylko pod warunkiem, że byłyby prawdziwe. Myślenie pojęciowe jest jednocześnie z ludzkością	370
4. W jaki sposób kategorie wyrażają rzeczy społeczne. Kategoria <i>par excellence</i> jest pojęciem całości, które może podsunąć tylko społeczeństwo. Dlatego związki wyrażane przez kategorie mogą być uświadamiane jedynie w społeczeństwie. Społeczeństwo nie jest bytem alogicznym. W jaki sposób kategorie zmierzają do oderwania się od określonych grup terytorialnych. Z jednej strony jedność nauki, z drugiej – jedność tego, co moralne i religijne. W jaki sposób społeczeństwo oddaje tę jedność. Wyjaśnienie roli przypisanej społeczeństwu: jego potęga kreacyjna. Oddźwięk socjologii w naukach o człowieku	376
Bibliografia	383
Indeks nazwisk	397

Wstęp do wydania polskiego

I

Przed dwudziestu laty, gdy przekład *Elementarnych form życia religijnego* ukazał się w Polsce po raz pierwszy, czytelnik polski niewiele miał okazji bezpośredniego zetknięcia się z twórczością Émile’a Durkheima (1858–1917). W roku 1903 ukazał się polski przekład artykułu z „L’Année sociologique” *De la définition des phénomènes religieux* (1899) pod tytułem *Próba określenia zjawisk religijnych*, dokonany przez Stanisława Brzozowskiego. Na tłumaczenia następnych tekstów trzeba było czekać aż sześćdziesiąt lat: w roku 1965 opublikowano artykuł *La sociologie et son domaine scientifique* (1900) pod tytułem *Socjologia i jej dziedzina badań* w przekładzie Jerzego Szackiego i Janusza Trybusiewicza. Równoległe Jerzy Szacki udostępnił polskiemu czytelnikowi wybór tekstów Durkheima, zawierający fragmenty *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1894), *Le suicide* (1897) oraz *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). W 1968 roku w ramach Biblioteki Socjologicznej PWN ukazały się *Zasady metody socjologicznej* w tłumaczeniu Jerzego Szackiego. Do wydanej pięć lat później w ramach tejże Biblioteki Socjologicznej *Socjologii i antropologii* Marcela Maussa dołączono ważne i ciekawe studium Durkheima i Maussa *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*, również w tłumaczeniu Jerzego Szackiego. Fragmenty *Les formes élémentaires de la vie religieuse* w przekładzie Sławomira Jędrzejewskiego ukazały się w zbiorze *Problemy socjologii wiedzy* pod redakcją Andrzeja Chmieleckiego (1985), a w przekładzie Jolanty Swolkień w antologii *Socjologia religii* zredagowanej przez Franciszka Adamskiego (1984). Całość tej obszernej książki ukazała się w przekładzie Anny Zadrożyńskiej w 1990 roku również jako pozycja Biblioteki Socjologicznej. W ciągu minionych dwudziestu lat wydano polskie przekłady pozostałych dwu najważniejszych dzieł Émile’a Durkheima: w 1999 roku w Bibliotece Socjologicznej Wydawnictwa Naukowego PWN ukazało się *O podziale pracy społecznej* w przekładzie Krzysztofa Wakara, a w 2006 roku w ramach Biblioteki Myśli Socjologicznej Oficyna Naukowa opublikowała *Samobójstwo. Studium z socjologii*, również w przekładzie Krzysztofa Wakara. Można ubolewać, że obserwowany od kilkunastu lat prawdziwy boom udostępniania przekładów literatury socjologicznej,

antropologicznej i kulturologicznej, intensywne nadrabianie wieloletnich zaległości w przekładach dzieł klasycznej i współczesnej myśli socjologicznej w tak niewielkim stopniu dotyczy bogatego dorobku Durkheima i jego szkoły. Patrząc jednak od innej strony, trzeba docenić fakt, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat przybyły nam przekłady aż trzech jego najważniejszych dzieł.

Bardzo skromnie przedstawiają się także polskie przekłady prac przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej: w ramach Biblioteki Socjologicznej PWN ukazały się w 1969 roku *Społeczne ramy pamięci* Maurice'a Halbwachsa w przekładzie Marcina Króla, a w 1973 roku wspomniany tom prac Maussa w przekładzie Marcina Króla, Krzysztofa Pomiana i Jerzego Szackiego. W 1992 roku w ramach Biblioteki Klasyków Psychologii Wydawnictwa Naukowego PWN ukazały się *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* Lucien Lévy-Bruhla w przekładzie Belli Szwarzman-Czarnoty, a w 2005 roku Zakład Wydawniczy „Nomos” opublikował w serii *Classica Religiológica* *Esej o naturze i funkcji ofiary* Henri Huberta i Marcela Maussa w tłumaczeniu Lecha Trzcionkowskiego. O bardzo dawnych i dawnych przekładach prac durkheimistów, na przykład Célestina Bouglé czy Lucien Lévy-Bruhla, już się zapewne nie pamięta. Znacznie częściej, począwszy od *Smutku tropików* (wydanie polskie w 1960 roku), czytelnik polski mógł sięgać po przekłady prac „niestałego ucznia” Durkheima – Claude'a Lévi-Straussa. Wobec słabej w kręgu polskiej socjologii znajomości języka francuskiego, brak polskich przekładów staje się barierą i sprawia, że polscy badacze zdani są bądź na angielskie przekłady dzieł Durkheima i jego współpracowników, bądź na wiedzę „z drugiej ręki”¹.

W światowej literaturze socjologicznej – przede wszystkim francuskiej, amerykańskiej, angielskiej, lecz także na przykład japońskiej – od dłuższego już czasu obserwujemy renesans zainteresowań Durkheimem, durkheimizmem, dorobkiem i dziejami francuskiej szkoły socjologicznej. Trend ten wydaje się mieć znamiona trwałości. Wypada zgodzić się z autorem monumentalnej pracy na temat twórczości Durkheima, że po zachwianiu pozycji durkheimizmu w okresie międzywojennym możemy dziś mówić o ostatecznym triumfie Durkheima (Pickering 1984, s. 523). Dzieło jego postrzegane jest powszechnie jako podstawowe dla powstania i rozwoju socjologii, a jego pozycja jako klasyka tej dyscypliny o wpływie trwałym i szerokim – jest bezdyskusyjna. Rozmiary oddziaływania Durkheima są ogromne i nie ograniczają się do ram socjologii. Dzieło Durkheima dziś czytane okazuje się nadal, choć w inny sposób niż dawniej, płodne i interesujące.

Zainteresowanie Durkheimem i durkheimistami wyraża się tam nader różnicami. Przede wszystkim pojawiają się reedycje ich prac, bibliografie ich twórczości, liczne monografie im poświęcone. Wyrazem tego zainteresowania są również edycje poszczególnych numerów czasopism socjologicznych w części lub w całości podejmujących problematykę durkheimowską. I tak jeden z numerów „Archives eu-

¹ Przykładem analizy twórczości Durkheima opartej na angielskich przekładach jego dzieł może być książka Piotra Fabisia *Émile Durkheim jako teoretyk kultury* (2008).

ropéennes de sociologie” z 1971 roku zatytułowano *Reflections on Durkheim* (t. 12, nr 2), jeden z numerów „Revue française de sociologie” z 1976 roku w całości był poświęcony Durkheimowi (nr 2), a kolejny numer tego czasopisma z roku 1979 – jego uczniom i współpracownikom (nr 1). Tom „L’Année sociologique” z 1977 roku zatytułowano *Durkheim et les durkeimiens: religions, connaissances, droit*. Również jeden z numerów kwartalnika „Social Forces” z 1981 roku zawierał zbiór artykułów na tematy durkheimowskie (t. 59, nr 4). Na uwagę zasługują ponadto takie inicjatywy, jak powstanie w 1975 roku Groupe d’études durkheimiennes pod kierunkiem Philippe’a Besnarda i działalność skupiających się wokół niej badaczy².

Pojawiające się w ostatnich latach prace na temat Durkheima i durkheimizmu mają różny charakter: wypełniają białe plamy w wiedzy na temat francuskiej szkoły socjologicznej³, analizują jej dzieje i działalność z nowych punktów widzenia⁴, podejmują na nowo, z perspektywy współczesnego stanu wiedzy socjologicznej, analizę i ocenę dorobku Durkheima⁵ i jego współpracowników. Warto wspomnieć również o mnogości prac, w najprzeróżniejszy sposób uwspółcześniających Durkheima, odczytujących go zupełnie na nowo, interpretujących jego koncepcje z perspektywy nowych kierunków w socjologii, współcześnie dominujących tendencji teoretycznych i metodologicznych. Potwierdzają one znany fakt wielości kierunków i szkół, nurtów refleksji i stanowisk, niekiedy przeciwstawnych, które powołują się na Durkheima i w jego dziele widzą źródło inspiracji. Kolejni monografowie Durkheima chętnie przytaczają przykłady najrozmaitszych interpretacji jego dzieła i identyfikacji z jakimś jego fragmentem. Lata ostatnie przyniosły, po Durkheimie prestrukturaliście, kolejną perspektywę jego interpretacji. W przedmowie do angielskiej reedycji *Les formes élémentaires* Robert Nisbet (1976) pisze o podejściu fenomenologicznym, zastosowanym przez Durkheima w tej pracy (por. również Tiryakian 1989). Możemy dziś czytać o przemianach w odbiorze twórczości Durkheima przez socjologów o orientacji fenomenologicznej (Coenen 1981), śledzić przemiany koncepcji „od Durkheima do Schütza” czy też czytać o „Durkheimie jako symbolicznym interakcjonistą”⁶. Do koncepcji Durkheima i jego szkoły nawiązują

² Polega ona między innymi na gromadzeniu i aktualizacji prac dotyczących Durkheima i francuskiej szkoły socjologicznej. Bibliografię tych prac zawierały dwa numery „Revue française de sociologie”: nr 2 z 1976 roku oraz nr 1 z 1979 roku.

³ Dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku ukazała się pierwsza obszerna bibliografia prac szkoły durkheimowskiej, pióra Yasha Nandana (1977), nie wolna od błędów, co poniekąd można tłumaczyć jej pionierskim charakterem.

⁴ Taką pracą była książka Terry N. Clarka, *Prophets and Patrons* (1973), w której dokonano analizy działalności Durkheima i jego szkoły z punktu widzenia socjologii nauki, w perspektywie procesów instytucjonalizacji socjologii.

⁵ Por. znakomitą monografię Stevena Lukesa, *Émile Durkheim* (1977). Autor pisze, iż pora wreszcie spojrzeć na dzieło Durkheima jako na całość i globalnie ocenić jego znaczenie; zadanie to udaje mu się w pełni. Warto dodać, że przygotowuje się obecnie polski przekład tej książki.

⁶ Artykuły o tak znamienitych tytułach, pióra Angelo Scivoletto i Noela T. Byrne’a, zamieszczono w bibliografii durkheimowskiej na łamach „Revue française de sociologie”.

przedstawiciele nowych kierunków badań w ramach socjologii, takich jak socjologia czasu, socjologia pamięci, emocji czy ciała.

Różne te interesujące inicjatywy z rzadka znajdują odbicie w socjologii polskiej. Opinia Philippe'a Besnarda (1983), że „durkheimiści ciągle jeszcze mogą nas nauczyć wielu rzeczy”, czy przekonanie Lewisa Cosera (1983), że Durkheim i jego współpracownicy „są nam współcześni pod wieloma względami”, bardzo wolno torują sobie drogę we współczesnej socjologii polskiej. Choć temat: Durkheim w socjologii polskiej czeka dopiero na opracowanie, choć jedynie od czasu do czasu pojawia się u nas książka lub artykuł podejmujący tematy durkheimowskie, choć niewielu socjologów w Polsce można by dziś określić jako specjalistów od twórczości Durkheima i jego szkoły, pewne fakty nastrajają optymistycznie. Po pierwsze, istniejący zrąb wiedzy. Trzeba przede wszystkim podkreślić ogromny wkład Jerzego Szackiego w pokazanie i przybliżenie osoby i dzieła Durkheima, i to zarówno jego pionierską monografię z 1964 roku, jak i znakomity rozdział o Durkheimie i jego szkole w nowym wydaniu *Historii myśli socjologicznej* (2005). Trzeba wspomnieć o książkach zmarłego przedwcześnie Tadeusza Banaszczyka, sumiennego badacza myśli Durkheima i jego szkoły: *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej* (1989) oraz *Durkheim i protagoniści* (1996). Warto odnotować opublikowaną w 2008 roku pracę zbiorową o życiu i twórczości Stefana Czarnowskiego, trochę dziś zapomnianego wybitnego przedstawiciela szkoły Durkheima (Jabłonowski 2008), a także szereg artykułów oraz hasła w *Encyklopedii socjologii*, przybliżające twórczość Durkheima i przedstawicieli jego szkoły. Odrębnej uwagi wymagają prace młodego pokolenia socjologów, którzy – jak Radosław Sojak (2004), Piotr Fabiś (2008) czy Łukasz M. Dominiak (2009) – z perspektywy założeń nowej socjologii wiedzy czy nowej historii socjologii ujmują i interpretują dzieło, rolę i miejsce Durkheima w rozwoju socjologii. Są to niewątpliwie wyjątki, niemniej bardzo interesujące i obiecujące. Dlatego moja opinia na temat obecności myśli Émile'a Durkheima oraz jego współpracowników we współczesnej polskiej socjologii jest znacznie bardziej optymistyczna, niż przed dwudziestu laty, gdy pisałam wstęp do pierwszego polskiego wydania *Elementarnych form życia religijnego*. Udostępnienie czytelnikowi polskiemu tego dzieła z pewnością miało udział w powstaniu dzisiejszych śladów obecności myśli Durkheima w Polsce.

II

Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii jest z wielu powodów dziełem szczególnym i wyjątkowym w twórczości Durkheima, a jednocześnie jest dziełem dla tej twórczości typowym.

Jak już wspomniałam, spuścizna naukowa Durkheima ujmowana z perspektywy współczesnego rozwoju humanistyki okazała się początkiem wielu kierunków badań, bogatym źródłem inspiracji, dziełem podlegającym ciągłej reinterpretacji.

Nic przeto dziwnego, iż poszczególni komentatorzy twórczości Durkheima różne jego prace skłonni są uważać za „główne” czy „szczególnie ważne”. Określa się tak i *O podziale pracy społecznej*, i *Zasady metody socjologicznej*, i *Samobójstwo*. Najczęściej bodaj to właśnie *Elementarne formy życia religijnego* uważane są za pracę najważniejszą, najgłębszą, najbardziej oryginalną spośród prac Durkheima, a w pewnych dziedzinach prowadzonych przezeń badań (na przykład w zakresie socjologii religii) za osiągnięcie szczytowe (Pickering 1984). Ten szczególnie charakter omawianej książki związany jest z tym, iż jest to ostatnia spośród wielkich prac Durkheima, można ją zatem traktować jako swego rodzaju podsumowanie czy też syntezę jego wieloletniej działalności naukowej. Analiza *Elementarnych form* pozwala zobaczyć dzieło Durkheima jako rozwijającą się całość. Studium australijskiego totemizmu zdaje niejako sprawę z ewolucji myśli autora, a jest to ewolucja bez dramatycznych przełomów, jak wskazują badacze śledzący rozwój myśli Durkheima na przykład w zakresie socjologii religii (Pickering 1984) czy socjologii wiedzy (Namer 1977; Tiryakian 1989). Wskazuje się więc, jak wiele idei obecnych w omawianym dziele pojawiało się we wcześniejszych pracach Durkheima – *O podziale pracy społecznej* czy *Zasadach metody socjologicznej* – oraz że idee podstawowe jego twórczości nie zostały nigdy odrzucone ani w drastyczny sposób zmienione, lecz co najwyżej wzbogacone i rozwinięte bądź skonkretyzowane i uszczegółowione.

Elementarne formy życia religijnego powstały w dziewiętnaście lat po *O podziale pracy społecznej*, w osiemnaście lat po *Zasadach metody socjologicznej*, w piętnaście lat po *Samobójstwie*. W studium tym znajdują wyraz wszystkie podstawowe założenia teoretyczne i metodologiczne przedstawione we wcześniejszych pracach, pojawiają się wszystkie podstawowe problemy, idee przewodnie i kluczowe kategorie, tak charakterystyczne dla socjologicznego programu Durkheima i dla jego myśli. Są to więc kategorie takie, jak świadomość zbiorowa czy wyobrażenia zbiorowe, oraz takie typowe dla myśli Durkheima przeciwstawienia, jak społeczeństwo i jednostka, sacrum i profanum. W pracy tej znajduje również wyraz stałe dążenie Durkheima do nadania socjologii statusu nauki przez ukazywanie społecznego charakteru zjawisk badanych dotąd przez inne dyscypliny (na przykład psychologię), wykorzystanie wiedzy konkretnej, dążenie do odkrycia prawidłowości ogólnych życia społecznego. *Elementarne formy* są zatem kontynuacją, rozwinięciem lub konsekwentnym zastosowaniem wcześniejszych koncepcji i pomysłów Durkheima. Ich warstwa metodologiczna jest świadomą kontynuacją i praktycznym zastosowaniem metody przedstawionej w *Zasadach metody socjologicznej*. Badając system totemiczny w Australii, Durkheim wielokrotnie odwołuje się do swoich ustaleń ze studium o podziale pracy społecznej i wspiera się na wynikach przeprowadzonej wspólnie z Maussem analizy pierwotnych systemów klasyfikacji.

Elementarne formy życia religijnego opierają się na ogromnym materiale faktograficznym. Publikacja tego dzieła została poprzedzona długim okresem intensywnej działalności intelektualnej, w którym nie pojawiło się żadne inne dzieło Durkheima w postaci książki. Był to okres wykładów (na przykład w latach 1906–1907

prowadził on wykład na temat początków religii), a przede wszystkim był to okres „L'Année sociologique”, wychodzącego w latach 1898–1913, na którego łamach Durkheim i jego współpracownicy zamieszczali liczne recenzje, przeglądy, omówienia literatury etnograficznej, wykorzystanej zresztą później w *Elementarnych formach*. Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, bazującą w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych, jak na przykład *La prohibition de l'inceste et ses origines* (1898), *Sur le totémisme* (1902), *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (1905) czy też bardzo ważne, wielokrotnie w *Elementarnych formach* przywoływane, napisane wraz z Maussem studium *De quelques formes primitives de classification* (1903). Pojawienie się *Elementarnych form* nie było niczym zaskakującym, skoro wyrażone w nich idee pojawiły się wcześniej na łamach „L'Année sociologique”.

Warto podkreślić jeszcze jedną sprawę. W omawianej pracy Durkheim odwoływał się nie tylko do swoich ustaleń, do wcześniej formułowanych koncepcji własnych, ale również wykorzystywał pomysły i wyniki badań współpracowników. Tak więc przywoływał studium Henri Huberta i Marcela Maussa (1904) na temat magii, w którym przeprowadzono analizę takich kategorii myśli pierwotnej, jak: *mana*, *wakan*, *orenda*, wspominał ustalenia Huberta (1905) na temat wyobrażeń czasu, prace Roberta Hertza i innych. Można więc uznać, że *Elementarne formy życia religijnego* są nie tylko syntezą i swoistym uwieńczeniem dzieła samego Durkheima, ale również szczególnym świadectwem i efektem współpracy, tak charakterystycznej dla francuskiej szkoły socjologicznej. Jak najślusniejsze przeto wydaje się stwierdzenie jednego ze współczesnych badaczy, iż książka ta jest wielką syntezą durkheimizmu⁷.

Z innego jeszcze względu *Elementarne formy życia religijnego* wydają się typowym wyrazem twórczości Durkheima. Bogactwo i wielowątkowość ostatniej książki są znakomitym świadectwem bogactwa i wielowątkowości całego jego dzieła. Charakterystyczną cechą programu socjologicznego Durkheima jest jego ramowość, otwartość, rozmach – cechy niejako „z natury rzeczy” skłaniające do rozmaitych kontynuacji, stanowiące źródło różnorodnych inspiracji. Całą jego twórczość można rozpatrywać jako pewien zespół możliwości i propozycji, które następnie na wiele sposobów zostały rozwinięte. To zaś sprawia, że interpretacje durkheimizmu są zadaniem trudnym, że nie poddaje się on prostemu klasyfikowaniu, próbującemu za pomocą jednej formuły objąć całość dzieła. Współcześni badacze Durkheima coraz bardziej są świadomi uproszczeń i jednostronności przejawiających się w kategoriowym klasyfikowaniu Durkheima a to jako pozytywisty, a to jako idealisty, jako

⁷ Gérard Namer (1977) opinię tę odnosi do jednego tylko aspektu książki, mianowicie do programu socjologii wiedzy. Myślę, iż twierdzenie to można rozszerzyć również na inne warstwy omawianej pracy Durkheima.

przede wszystkim socjologa religii czy też przede wszystkim socjologa moralności itd. Zestawy przeciwstawnych etykietek nadawanych Durkheimowi, pojawiających się w pracach kolejnych monografów jego twórczości, wykazują dowodnie nietrafność wszelkich skrótowych formuł, które nie są w stanie adekwatnie ująć „paradoksalnej myśli” i twórczości Durkheima (Pickering 1984). Dotyczy to również *Elementarnych form życia religijnego*. Dzieło to trudno poddaje się jednoznacznej interpretacji, a jego ocena – sprawiedliwa i wyczerpująca – wymaga uwzględnienia również prac późniejszych, odwołujących się i nawiązujących do niego w sposób pozytywny lub krytyczny. A te kontynuacje, nawiązania i krytyka były i są liczne.

III

Wszystkie prace Durkheima wzbudzały szerokie zainteresowanie współczesnych. Dotyczy to również (a może przede wszystkim) *Elementarnych form życia religijnego*, pod których adresem od samego początku skierowano mnóstwo uwag krytycznych, a które jednocześnie powitano entuzjastycznie. Recenzentka książki Durkheima wyraziła na łamach „Przeglądu Filozoficznego” opinię, iż jest to dzieło „przeznaczone niezawodnie do odegrania wybitnej roli w dyskusji o powstaniu życia religijnego” (Kodisowa 1914, s. 266). Co do „wybitnej roli” – nie pomyliła się. Rozprawa Durkheima okazała się trwałym wkładem do refleksji nie tylko socjologicznej. Mimo wszelkich wskazywanych przez krytyków błędów, pomyłek i niejasności przeważa opinia, iż jest to dzieło teoretycznie znakomite. Podobnie jak całość dorobku Durkheima i ta praca stała się ważnym punktem wyjścia przy analizie wielu problemów. Opinia Victora Karady’ego (1976), iż w wielu dziedzinach badań twórczość Durkheima stała się obowiązującym punktem odniesienia, pozytywnego lub negatywnego, stosuje się w pełni do *Elementarnych form życia religijnego*. Dzieło to niewątpliwie należy do klasyki nie tylko socjologii i różnych jej subdyscyplin (zwłaszcza socjologii religii i socjologii wiedzy), ale także etnologii.

Recenzentka książki Durkheima w „Przeglądzie Filozoficznym”, wskazująca na „nadzwyczajne bogactwo pomysłów” zawarte w omawianej pracy, wyodrębniła w niej następujące części: „Wykład totemizmu i przeciwstawienie wpływających z jego rozbioru pojęć naturyzmowi i animizmowi, a także wyjaśnienie powstawania głównych i pochodnych pojęć religijnych z założeń totemizmu. Psychologia i teoria poznania na zasadzie badań człowieka pierwotnego i takiegoż społeczeństwa, i wyjaśnienie z tego punktu widzenia powstawania kategorii myśli, a także rozstrzygnięcie sporu między apriorystami i empirystami. Wreszcie pogląd na kwestię pogodzenia religii z nauką, idea religii socjalnej” (Kodisowa 1914, s. 267).

Przyjęło się dziś postrzegać problematykę *Elementarnych form życia religijnego* w kilku płaszczyznach, po części pokrywających się z tą charakterystyką sprzed blisko wieku. Zwykle wyodrębnia się trzy płaszczyzny, trzy niejako równorzędne grupy problemów rysujące się w omawianej pracy: (1) *studium australijskiego totemizmu* (a także totemizmu plemion Ameryki Północnej), (2) ogólna *socjologiczna*

teoria religii wyprowadzona z totemizmu australijskiego, (3) wprowadzenie do socjologii wiedzy: propozycja socjologicznej interpretacji myśli ludzkiej (Aron 1967, s. 247). Ze względu na wagę polemicznej i krytycznej wobec ówczesnych teorii totemizmu i religii warstwy dzieła Durkheima proponuje się nieraz wydzielenie jej jako odrębnej części (Lukes 1977). Obok tych bezsprzecznie najważniejszych płaszczyzn problemowych można w *Elementarnych formach życia religijnego* wyodrębnić inne jeszcze grupy zagadnień, których wagę ujawnił dalszy rozwój refleksji socjologicznej i antropologicznej. Patrząc więc na ostatnie wielkie dzieło Durkheima z perspektywy dzisiejszego stanu wiedzy, warto wspomnieć również o znaczeniu tego dzieła dla *socjologicznego badania kultury* oraz dla *socjologicznych analiz czasu*, a także pamiętać o analogicznych inspiracjach w zakresie badań *pamięci, emocji czy ciała*.

Prezentację tych zagadnień poprzedźmy skrótowym omówieniem podstawowych elementów programu Durkheimowskiego, który był konsekwentnie urzeczywistniany we wszystkich wyodrębnionych analitycznie płaszczyznach problemowych *Elementarnych form życia religijnego*.

IV

Elementarne formy życia religijnego pod wieloma względami są znakomitym wyrazem programu Durkheima. Są wielorakim świadectwem, podobnie jak wszystkie jego prace, wysiłków autora na rzecz intelektualnego uprawomocnienia socjologii jako autonomicznej dyscypliny naukowej.

Durkheim dowodził autonomii socjologii w sposób szczególny – przez ukazanie swoistości zjawisk społecznych, które jego zdaniem nie są redukowalne do poziomu psychologicznego czy biologicznego i jako takie nie mogą być wyjaśniane przez taką redukcję. Specyfika jego ujęcia, decydująca o sukcesie i rozwoju szkoły, a w dalszej konsekwencji o kontynuacji i trwałości durkheimizmu, polega nie na wyodrębnieniu dziedziny nowej nauki przez jej izolację od przedmiotów zainteresowań innych nauk, lecz na wskazaniu swoistości faktów społecznych i sposobów ich wyjaśniania, czego nie uwzględniały już istniejące, uprawomocnione dyscypliny (jak chociażby filozofia, biologia, psychologia). W programie tym nie chodziło o wyodrębnienie zakresu socjologii z zakresów innych dyscyplin. Przeciwnie, tworząc szeroką koncepcję faktu społecznego (zawierającego fakty prawne, religijne, moralne itd.), podkreślając społeczny (to znaczy zdeterminowany przez życie zbiorowe, a nie jednostkowe) charakter zjawisk interesujących prawo, historię, nauki o religiach czy o języku (a więc nauki mające intelektualnie i instytucjonalnie ugruntowaną pozycję), Durkheim łączył swą dyscyplinę z innymi naukami. Twierdząc, że nie ma wielu nauk o społeczeństwie, jest tylko jedna taka nauka, realizował dążenie do nadania statusu naukowego swej dyscyplinie, wiązał ją z istniejącymi już naukami, które dotychczas „ignorowały łączące je głębokie pokrewieństwo”. Połączyć je miał socjologiczny punkt widzenia.

W ujęciu Durkheima relacja socjologia – inne nauki oznacza ściśle powiązanie całej niemal humanistyki w taki sposób, iż to socjologia dostarcza naukom szczegółowym teorii, idei przewodnich i sposobów analizy zebranych przez nie faktów, one zaś dostarczają tak jej niezbędnych – by „wyszła z fazy filozofii i zajęła należne sobie miejsce wśród nauki” (Durkheim 1898, s. vii) – danych konkretnych, wiedzy o faktach. Drugim elementem programu, atrakcyjnym nie tylko ówczesnie, był postulat powiązania teorii socjologicznej z badaniami, połączenie opisu konkretnych faktów życia społecznego z ich wyjaśnianiem. Są to dwie strony jednego zagadnienia. Związywanie socjologii z innymi naukami humanistycznymi, a refleksji teoretycznej z danymi konkretnymi – to droga przekształcenia socjologii w naukę, a jednocześnie sposób unaukowania dyscyplin szczegółowych, które zaczną wyjaśniać, a nie tylko opisywać i gromadzić fakty.

Elementarne formy życia religijnego są spełnieniem obu punktów tego programu. Nie sposób przecież oddzielić tu socjologii od etnologii – podobnie jak nie da się oddzielić teorii socjologicznej od wiedzy o konkretnych, danych empirycznych. Książka ta jest świetnym przykładem tej właśnie cechy twórczości Durkheima i tej jego niezwykłej umiejętności, która polegała na spójnym łączeniu teorii z badaniami empirycznymi (co zresztą uatrakcyjnia niezmiernie lekturę). Sposób wykorzystania danych etnograficznych w pracy tak ambitnej teoretycznie, jaką jest Durkheimowskie studium totemizmu, niektórzy badacze oceniają jako rzecz bez precedensu. Jak twierdzi Pickering (1984), żadne dzieło z zakresu socjologii religii nie łączy w tak udany sposób danych etnograficznych z koncepcjami teoretycznymi. Do Durkheimowskiego wzoru socjologii z tego właśnie względu niejednokrotnie odwołują się współcześni jej przedstawiciele, świadomi niedostatków tego sposobu jej uprawiania, który doprowadził do generalnego rozdzielenia refleksji teoretycznej od badań empirycznych.

W *Elementarnych formach życia religijnego* bardzo mocno zarysowuje się jeden z centralnych tematów myśli Durkheima: problem stosunku jednostka – społeczeństwo, problem tak charakterystyczny dla „budowniczego nowej nauki, zmuszonego raz po raz podkreślać w sporach o eksplikację faktów, iż n i e j e d n o s t k a , a s p o ł e c z e ń s t w o znajduje się u ich podłoża” (Szacki 1964, s. 68). Widać to mocno w Durkheimowskiej socjologii idei czy socjologii religii, odznaczających się odrzuceniem indywidualistycznych i psychologicznych koncepcji oraz pomijaniem roli jednostki w powstaniu i funkcjonowaniu religii. Nie jest to jednak totalne pomijanie jednostki. Na kartach *Elementarnych form* czytamy takie twierdzenia: „nie ma społeczeństw bez ludzi”, społeczeństwo „może istnieć wyłącznie w świadomości jednostek i tylko dzięki nim”, „społeczeństwo istnieje i żyje jedynie w jednostkach i przez jednostki”. Nie pomijając tej problematyki, socjologia musi „zacząć od społeczeństwa”, jak pisał Durkheim w artykule z 1909 roku o tytule *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* (cyt. za: Lukes 1977, s. 499), którego znaczna część stała się *Wprowadzeniem* do omawianej książki. A przecież cała jego działalność twórcza była *zapoczątkowaniem* refleksji socjologicznej w różnych sferach zjawisk. Stąd waga społeczeństwa, stąd jego prymat nad jednostką.

Charakterystyczną cechą myśli Durkheima, jak wskazuje się w literaturze, jest operowanie przeciwieństwami, „opozycjami binarnymi”. Wszystkie one w różny sposób, odnosząc się do różnych obszarów zjawisk, wyrażają dychotomię będącą „kamieniem węgielnym” systemu socjologicznego Durkheima: przeciwieństwo tego, co społeczne, i tego, co jednostkowe, czynnika społecznego i czynnika indywidualnego. Ta podstawowa dychotomia jest obecna w zarysowanych przez Durkheima propozycjach socjologicznego badania idei: moralności, wiedzy czy religii⁸. W sferze interesujących nas tutaj zjawisk religijnych będzie to dychotomia sacrum i profanum, przy czym sacrum reprezentuje czynnik społeczny, a profanum związane jest z życiem indywidualnym. (Pojęcie sacrum i społeczeństwa to dwie strony tej samej monety – jak obrazowo relację tę określił Nisbet). W sferze poznania będzie to dychotomia pojęć i wrażeń, wyobrażeń zmysłowych, będzie to przeciwieństwo między myślą pojęciową, z natury społeczną, bo wspólną, podzielaną z innymi ludźmi, odznaczającą się pewną powszechnością i stałością, a wrażeniami i spostrzeżeniami, jednostkowymi i ulotnymi, związanymi z biologiczną naturą jednostek. Te paralelne dychotomie charakteryzuje nie tylko odrębność, ale właśnie ostra opozycyjność, której źródłem jest dualizm natury ludzkiej. Problematyka „człowieka rozdwojonego”, określanego niekiedy jako „centralna postać całej myśli Durkheima”, pojawia się niejednokrotnie na stronicach *Elementarnych form życia religijnego*.

Durkheimowska koncepcja religii opiera się na pojęciach świadomości zbiorowej i wyobrażeń zbiorowych, również podstawowych kategoriach myśli Durkheima, i w tych kategoriach znajduje wyraz owa zasadnicza dychotomia: społeczeństwo – jednostka. Świadomość zbiorowa, zespół wierzeń i uczuć zbiorowości jest czymś innym od świadomości jednostek, jest to „synteza *sui generis* poszczególnych świadomości” (s. 364), uzyskująca pewną niezależność, usamodzielniająca się niejako. Podobnie kategoria wyobrażeń zbiorowych, czyli stanów świadomości zbiorowej, zakłada ich zasadniczą odmienność od wyobrażeń indywidualnych: „między tymi dwoma rodzajami wyobrażeń mieści się wszystko, co dzieli to, co indywidualne, od tego, co społeczne” (s. 13). Wyobrażenia są społeczne i z racji genezy („są tworem rozległego współdziałania” pokoleń), i z racji struktury (zbudowane są z elementów społecznych), i z racji funkcji (dzięki nim możliwa jest komunikacja i współdziałanie jednostek). Wyobrażenia „odpowiadają sposobowi, w jaki społeczeństwo, ów byt specyficzny, przetwarza myślowo to, co należy do jego własnego doświadczenia” (s. 373). W wyobrażeniach zbiorowych zawarty jest „pewien rodzaj siły, pewien rodzaj moralnej przewagi upoważniającej do rządzenia umysłami jednostek” (s. 374). Są one bowiem, jak i świadomość zbiorowa, faktami społecznymi.

Obie te kategorie wzbudziły wiele zastrzeżeń. Z pojęciem świadomości zbiorowej wiążą się zarzuty wskazujące na jej hipostazowanie. Spotykamy wszak w *Elementarnych formach życia religijnego* twierdzenia, iż „świadomość zbiorowa, jako

⁸ Różne konkretyzacje tej dychotomii znakomicie przedstawia Steven Lukes (1977, s. 20–21), wskazując co najmniej osiem sposobów jej rozumienia w twórczości Durkheima.