

ГЛАВА III

ДИРКЕМОВА ДЕФИНИЦИЈА РЕЛИГИЈЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

² Les Formes, 31.

³ Ibid, 593.

⁴ Ibid, 6.

⁵ Ibid, 66.

⁶ Ibid, 32.

⁷ Ibid, 33.

⁸ Ibid, 3.

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

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

⁹ Ibid, 4.

¹⁰ Ibid, 6.

¹¹ Ibid, 49.

¹² Ibid, 34.

¹³ Ibid, 39—40. Cf. A. S. II, 6.

¹⁴ Ibid, 34.

¹⁵ A. S. II, 5.

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

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

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

¹⁶ A. S. II, 7. Cf. *Les Formes*, 35.

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

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

¹⁹ *Ibid*, 34.

²⁰ A. S. II, 7.

²¹ *Ibid*, 13.

²² *Ibid*, 15.

²³ *Ibid*, 16.

²⁴ *Ibid*, 16.

²⁵ *Les Formes*, 41.

²⁶ *Ibid*, 47.

²⁷ *Ibid*, 49.

²⁸ *Les Formes*, 49.

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

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

Шта су, дакле, заједничке билне карактеристике религијских веровања?

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

²⁹ A. S. II, 1.

³⁰ Les Formes, 50.

³¹ A. S. II, 22.

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

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

³² Les Formes, 50—51.

³³ Ibid, 51.286.

³⁴ Ibid, 51.

³⁵ Ibid, 57.

³⁶ Ibid, 53; Cf. A. S. II, 19.

³⁷ Ibid, 53.

³⁸ Ibid, 58.

³⁹ Ibid, 53.

⁴⁰ Ibid, 426.

⁴¹ Ibid, 54.

⁴² Ibid, 455.

⁴³ Ibid, 56.

⁴⁴ Ibid, 182. 456.

⁴⁵ Ibid, 455.

⁴⁶ Ibid, 457.

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

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

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

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

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

⁴⁸ Ibid, 266.

⁴⁹ Soc. et phil., 126.

⁵⁰ Les Formes, 55.

⁵¹ Ibid, 55—56; Ibid, 457.

⁵² Ibid, 454.

⁵³ Ibid, 427—453.

⁵⁴ Ibid, 271.

⁵⁵ Vide supra, гл. III.

⁵⁶ Ibid.

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

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

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

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

⁵⁸ A. S. II, 21.

⁵⁹ 59 A. S., 21.

⁶⁰ A. S. II, 22.

⁶¹ Les Formes, 56.

⁶² A. S. II, 22.

⁶³ Ibid, 23; Cf. Les Formes, 58

⁶⁴ A. S. II, 22.

⁶⁵ Les Formes, 58.

⁶⁶ Ibid, 283.

⁶⁷ Ibid, 516.

⁶⁸ Ibid, 517.

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

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

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

⁶⁹ Ibid, 58.

⁷⁰ Ibid, 59—60.

⁷¹ Ibid, 60.

⁷² Ibid, 61.

⁷³ Ibid, 62.

⁷⁴ Ibid, 65.

⁷⁵ Vide supra, гл. III.

⁷⁶ Les Formes, 63.

⁷⁷ Ibid, 65.

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

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

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

⁷⁸ Ibid, 63.

⁷⁹ Ibid, 257.

⁸⁰ Ibid, 223.

⁸¹ Ibid, 606—7.

⁸² Vide supra, gl. III.

⁸³ Ibid.

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