

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
DEPARTAMENT-CATEDRA UNESCO
PENTRU SCHIMBURI INTERCULTURALE ȘI INTERRELIGIOASE

MASTER

Comunicare interculturală în contextul integrării europene

LUCRARE DE DISERTAȚIE

Émile Durkheim-dialogul știință-religie

Profesor coordonator: Prof. Univ. Dr. Ilie Bădescu

Masterand: Elena Nistor

București

- iunie 2004 -

CUPRINS

MOTIVAȚIE / 3

I. APARIȚIA ȘI EVOLUȚIA IDEII DE SOCIETATE / 5

II. PREMISELE SECOLULUI AL XIX-LEA / 13

III. SOCIOLOGIA – APARIȚIE ȘI EVOLUȚIE / 16

IV. ÉMILE DURKHEIM / 20

**V. DURKHEIM ȘI STUDIILE SALE PRIVIND FORMELE
RELIGIOASE PRIMARE / 233**

**VI. PERSPECTIVA LUI DURKHEIM ASUPRA DIALOGULUI
ȘTIINȚĂ – RELIGIE: EȘECUL ACESTUI DIALOG / 333**

VI.1. ANOMIA / 33

VI. 2. DIALOGUL ȘTIINȚĂ – RELIGIE / 36

**VII. POZIȚIA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA DIALOGULUI
ȘTIINȚĂ – RELIGIE / 50**

CONCLUZII / 54

MOTIVAȚIE

Fără doar și poate secolul XXI este un secol al interferențelor în toate formele de manifestare ale spiritului uman. Avem de-a face cu o nouă reprezentare a lumii ce tinde să-și impună autonomia în mentalitatea culturală actuală. Sub astfel de auspicii pare să fi apărut și curajosul dialog dintre religie și știință¹, un dialog considerat până nu de mult un demers eșuat din start. Structurile gnoseologice contemporane par, așadar, să susțină un alt mod de a privi lumea, la un nivel mai degrabă integrator decât unitarist², să elimine clișeele unei lumi muribunde și să impună hermeneutica înțelegătoare a confluențelor. Într-un astfel de peisaj nu mai avem de-a face cu perspectiva reducăționistă a preeminențelor, ci cu o atitudine, pe cât este posibil, onestă, eliberată de stratul grosier al ideilor preconcepute, al prejudecăților. Astăzi lumea academică nu va mai aborda subiecte de tipul *creație – evoluție* de pe poziții radical opuse, structurate dialectic dar străine de tot ce înseamnă adevăratul spirit al dialecticii, ci din perspectiva dialogului deschis, liber, fundamentată pe criterii comune, practice.

Să fie această viziune un produs al secolului în care trăim? Cu siguranță, nu. Există o bogată literatură pe marginea acestui subiect, astfel încât să ne dăm seama de vechimea lui. De

¹ Dintre numeroasele documente în domeniu trebuie să amintim încercarea, spunem noi, reușită a editurii Eonul Dogmatic, care în colaborarea cu Academia Română și fundația John Tempelton a inițiat un interesant dialog pe această temă. Acțiunea s-a concretizat prin publicarea unor materiale interdisciplinare de mare interes științific și teologic. Merită, astfel reținută cartea *Știință și Religie – antagonism sau complementaritate*, coordonată de către profesorii Magda Stavinschi și Basarab Nicolescu, Ed. Eonul Dogmatic, București 2002, 311 pagini.

² Diferența dintre *integrator și unitarist*, cu acceptarea ofertei culturale a primului element este rezultatul unei foarte vechi modalități de a relaționa realitățile cu care venim în contact, postulată în Evul Mediu Târziu și dusă până la ultimele ei consecințe de către Renaștere și Umanism. Unitarismul este reprezentat de intenția credinței instituționalizate de a se impune ca singură realitate valabilă și viabilă într-o lume a neliniștii și a fricii. De la unitatea conștientă de credință se trece la diferite forme de unitarism, forțat, steril de cele mai multe ori și chiar dramatic. Sunt cunoscute episoadele nereușite ale încercărilor de unire dintre Răsăritul Bizantin și Apusul Roman în sinoade precum Lyon sau Ferrara – Florența sau, cazurile uniației din Transilvania sau Ucraina. Deși prezentate ca evenimente istorice, toate aceste momente reprezintă tot atâtea etape de maximă încordare spirituală, de căutare a identității acordate *sine qua non* prin aderarea la o formă de religiozitate (în cazul nostru la catolicism, protestantism sau ortodoxie). Sensul *integrator* al epocii actuale nu este decât mutarea perspectivelor și echilibrarea polarităților. Omul secolului XXI nu mai poate fi de acord cu o hermeneutică medievală sau renașcentistă. El vrea o gândire eliberată și eliberatoare, deschisă, chiar dacă uneori deschiderea este fără perspective, înclinată mai mult spre opțiuni și mai puțin spre soluții. O astfel de manifestare a spiritului nu poate fi decât benefică atâta vreme cât bunul simț și onestitatea domnesc într-un dialog de tipul știință – religie.

cele mai multe ori abordarea este realizată din prisma raportului *științelor reale* (matematică, fizică, biologie, chimie etc.), atitudine ce implică pericolul aceluiasi unitarism îngust de care vorbeam mai sus. Teme de tipul creării lumii, despre energie, distribuirea și manifestarea ei par să-l situeze pe cercetătorul actual al religiei pe un teren în care exprimarea devine deficitară. Este foarte grea realizarea unui limbaj comun religiei și științei, fără priorități, pur și simplu natural. În chip logic subiectul capătă un caracter disociant: pe de o parte avem credinciosul rigid, uneori ignorant, pe cel ce trăiește anacronic, cu două secole în urmă, iar pe de altă parte putem privi savantul, cercetătorul sigur pe adevărul său demonstrat, demonstrabil și demonstrator. Astfel petrecându-se lucrurile, un dialog real nu este posibil. Vor fi mereu voci care să critice pe una sau pe cealaltă dintre părți. De aceea discuția a trecut pe tărâmul interdisciplinarității. Savantul și teologul învață în primul rând să se înțeleagă apoi să acționeze în modul cel mai just cu putință.

Abordarea sociologică și antropologică a problemei este una cât se poate de binevenită mai ales că vorbim despre unul dintre pionierii sociologiei, Émile Durkheim. Savantul francez nu putea trece cu vederea în expunerea sa un astfel de subiect. Elementele exacte își găsesc aplicabilitatea în ceea ce omul, ca ființă socială, simte, acționează și produce. Într-un fel soluționarea acestui dialog poate oferi cheia pentru aflarea celor mai profunde mecanisme ale societății, ale naturii ei intime.

Pentru că civilizația actuală tinde spre o societate unită, ni se pare necesară cunoașterea și cercetarea structurilor sale fundamentale așa cum le-a intuit Durkheim. Printre acestea dialogul știință – religie poate juca un rol hotărâtor în perceperea, crearea și aderarea la o structură socială comună, neartificială, firească.

I. APARIȚIA ȘI EVOLUȚIA IDEII DE SOCIETATE

Pentru a discuta relația dintre știință și religie din punct de vedere sociologic trebuie să abordăm într-o primă etapă problema societății, a comunității. Societate presupune anumite caracteristici bine stabilite. Cu alte cuvinte, pentru a analiza raportul știință-religie din perspectivă sociologică trebuie să trecem de la stadiul de *individ* la cel de *societate*. Durkheim consideră că în om există 1. o conștiință personală (stările, fenomenele care-l privesc doar pe el ca individ) și 2. o conștiință colectivă (conține elementele comune societății în mijlocul căreia trăiește). Termenul de *sociologie* provine din cuvântul latinesc *socius* care înseamnă *social* sau *societate* și cuvântul grecesc *logos* care semnifică *știința*. Scopul acesteia este de a explica și de a înțelege structura și funcționarea realității sociale.

Din diferitele definiții date *societății* putem contura caracteristicile definiției ale acesteia. În *Dicționarul de sociologie* definiția va evidenția ideea unui fond comun, unei culturi împărtășite de către toți membrii unei societăți, subliniind existența unor elemente ce îi unesc și a unor elemente ce îi separă: „în general, un grup de oameni care împărtășesc o cultură comună, ocupă o anumită suprafață teritorială și simt că alcătuiesc o entitate unită și distinctă”³.

Dincolo de multitudinea definițiilor date societății, nu putem susține că această problemă este rezolvată. Termenul de *societate* cunoaște mai multe interpretări: „în viața cotidiană, termenul de societate este folosit ca și cum s-ar referi într-o manieră neproblematică la ceva ce există *undeva* și dincolo de subiectul individual: vorbim de *societate franceză*, *societate capitalistă* și de *societate* ca fiind ceva ce trimite la un anumit fenomen social observat”⁴.

De asemeni, *Dicționarul de Filozofie* accentuează legătura ce se creează între membrii unei comunități pe baza existenței unor norme ce reglementează viața unei comunități: „Un grup de persoane unite printr-un set distinct și sistematic de relații normative, prin care

³ A- Z, *Dicționar de sociologie*, trad. Sergiu Bălătescu, Florin Iacob, Liviu Șerbănescu, Cristian Toader, Ed. Univers Enciclopedic, București 2003, p. 280.

⁴ *Ibidem* p. 1.

acțiunile unora sunt percepute ca implicând anumite reacții caracteristice din partea celorlalți”⁵.

Ideea de societate își are punctul de plecare în Grecia antică. Filozofii timpului își expun părerile vizavi de societate, aduc diverse critici societății contemporane lor și chiar își imaginează o societate *ideală* (Platon în *Republica*).⁶ Ideile, teoriile anticilor greci în legătură cu realitățile sociale vor constitui baza a ceea ce numim astăzi *sociologie*. În elaborarea unei teorii, în analiza unui fapt trebuie să se țină seama de contextul social. Problema societății nu s-a pus, nu a apărut în secolul XIX, odată cu A. Comte, ci ea a existat, sub diverse forme, din cele mai vechi timpuri. „Grecii vechi, cel mai cult popor din antichitate, nu au cunoscut și situat natura în sens de totalitate de fenomene legate ele prin raporturi de cauzalitate necesară, ci s-au preocupat mult de ordinea și sensul ei în toate fenomenele.”⁷

În operele marilor filozofi ai lumii antice găsim nu lucrări sociologice, ci o filozofie socială. **Platon** imaginează o societate ideală în *Republica*, iar în *Legile* stabilește noi criterii în guvernarea unui stat. „Dacă în Statul ideal nu-i nevoie de lege, ci legea e scrisă în sufletul fiecăruia, va fi, însă, nevoie de o normă în acest al doilea Stat, unde nu mai sunt filozofii desăvârșiți la cârmă, va fi nevoie de o frână impersonală, egală pentru toți, ca să stăvilească și să împiedice abuzul, necumpătarea, violența și nedreptatea la care, prin firea lor, cei chemați să conducă un întreg social sunt, din păcate, așa de adesea înclinați.”⁸ Deși Platon înlocuiește filozofii, locul pe care-l dețineau aceștia în *Republica* prin legi, el păstrează rolul rațiunii; ea rămâne suverană în cetate. Legile, normele constituie, de fapt, aplicarea dreptei rațiuni.

⁵ Simon Blackburn, *Dicționar de filozofie*, trad. Cătălina Iricinschi, Laurian Sabin Kertesz, Liliana Torres, Mihaela Czobor, Ed. Univers Enciclopedic, București 1999, p. 371.

⁶ Ilie Bădescu, *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, Ed. Porto – Franco, Galați 1994, p. 28 „Atena lui Platon, interesată de restabilirea ordinii distruse de războaie, revoluții etc., a impus căutarea unui model de societate bazată pe comunitate, autoritate, ierarhie, sacru etc. Sistemul în care s-a încorporat acest model a fost sociologia lui Platon și Aristotel.”

⁷ Petre Andei, *Sociologie generală*, Ed. Polirom, Iași 1997.

⁸ Platon, *Legile*, pp. 12 – 13.

Este evident faptul că *societatea* reprezintă un fenomen complex prin problemele pe care le implică. Unul dintre elementele ei definitorii îl constituie *norma, regula*. Ea este cea care reglementează viața dintr-o comunitate.⁹

Aristotel, discipol al lui Platon, enunță că principala caracteristică a omului este aceea de a trăi în societate, de a fi membru al unei societăți; omul este o *ființă socială*. Continuând tradiția filozofilor greci de a reflecta în operele lor la problemele sociale existente, Aristotel neagă posibilitatea existenței unei societăți ideale. Viața socială are un scop al său și posedă un mecanism propriu de autoreglare.

Sfinții Părinți vor prelua o parte dintre conceptele enunțate de către filozofii antici și le vor transpune în spirit creștin: „Sfântul Vasile cel Mare vede ca motivație pentru această manifestare caritabilă a omului în cadrul comunității bisericești și nevoia firească a acestuia, ca persoană, de viață comunitară”¹⁰.

Faza ulterioară în teoretizările despre om și societate o va constitui lucrarea **Fericitului Augustin** (354 – 430) – *De Civitate Dei*. El concepe existența a două cetăți: *cetatea pământească* și *cetatea lui Dumnezeu*. Prima *cetate* cuprinde oamenii care sunt guvernați de rău, de păcat, iar în a doua *cetate* sunt cei care se bucură de dragostea lui Dumnezeu. Autorul acestei opere propune contemporanilor o detașare cât mai mare de *cetatea pământească*. *De Civitate Dei* va avea o influență foarte mare asupra gândirii lui Carol cel Mare în perioada Evului Mediu. Fericitul Augustin oferă un alt model de orânduire a socialului astfel încât să se afle într-un raport permanent cu divinitatea. El este cel care „scrie primul sistem de filozofie a istoriei cu caracter religios creștin, în care încearcă să explice originea statului, valoarea sa și

⁹ Horia Roman Patapievic, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București 2003: „regulile au apărut atunci când membrii comunităților mici au observat că discernământul – facultatea cheie a echilibrului moral – nu este ereditar și nici nu poate fi transmis în mod automat urmașilor (adică uniform, mecanic și în fiecare caz), prin educația nemijlocită a viețuirii împreună. Membrii comunităților mici au făcut reguli pentru a corecta neajunsul originar al oricărei tradiții: acela că, deși este formată de discernământ și deși îl poate *uneori* transmite, nu-l poate întotdeauna (adică în mod uniform, mecanic și în fiecare caz) nici crea, nici măcar forma. De îndată însă ce, prin eficacitatea regulilor de ordonare a conviețuirii, comunitățile au putut deveni *comunități mari*, membrii acestora s-au pătruns de certitudinea comodă că totul trebuie pus în seama regulilor și că nimic nu trebuie să mai scape normativității *decretate*.”, p. 218.

¹⁰ Teodor Nikolau, *Teologie și Cultură*, trad. Ioan Vasile Leb, Ioana Velica, Adina Paraschiv, Vasile Cristescu, Ed. Limes, Cluj 2001, p. 73.

să deducă, în același timp, chiar necesitatea unei organizări religioase a lui [...]. În lucrarea sa, *De Civitate Dei*, Fericitul Augustin formulează clar ideea filozofică ce este principiul constitutiv al vieții sociale după dânsul”.¹¹

Trebuie să subliniem că teologii creștini preiau principiile enunțate în Antichitate cu privire la structura societății, conducerea ei și, de multe ori, la rolul divinității într-o comunitate. Din acest punct de vedere putem vorbi de o continuitate. Atât filozofii greci, cât și filozofii creștini vor milita pentru dreptate, pace socială, iubire față de cel de lângă noi, existența unei forțe mai presus de forța pe care o reprezintă societatea. „Sociologia greacă, romană, creștină au toate o idee comună: ideea unei forțe transcendente, distribuită în lume, responsabilă de ordinea ei și, prin regimul ei istoric, de dezordinea lumii [...]. Filozofii creștini resuscită în felul lor aceleași idei (sanctitatea, autoritatea, comunitatea ca cetate a lui Dumnezeu la Sfântul Augustin etc.).”¹²

În orice operă sau teorie putem recunoaște realitatea socială de la acea dată. Nu putem vorbi de o „gândire pură ca izvor al ideilor”¹³. Acest fapt este cu atât mai important dacă ne gândim că atât cugetarea filozofică, cât și cea teologică au ca scop explicarea și armonizarea elementelor care alcătuiesc o societate.

O altă figură marcantă în decursul istoriei, care încearcă să îmbine problemele existente în societate, reglementând viața membrilor societății, atât ca indivizi cât și ca persoane, ca fii ai lui Dumnezeu – este împăratul **Iustinian cel Mare** (482 – 565). Fiind împărat începând din 527, el este exponentul unui sistem de guvernare *teocratic*. Numele său este legat de gigantica operă *Corpus Juris Civilis*, în care este reunit dreptul bizantin și cel occidental, medieval, oferind astfel societății normele pentru existența și evoluția ei. „Justinian și-a dedicat întreaga

¹¹ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 50.

¹² Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 28.

¹³ Petre Andrei, *op. cit.* : *Desigur că tot ceea ce se petrece în societate se răsfârâge și asupra gândirii filozofice și științifice, căci oricât de mult s-ar susține existența gândirii pure ca izvor al ideilor și construcțiilor filozofice, nu se poate tăgădui că în structura acestei gândiri chiar intră, ca element fundamental, socialul.* p. 37.

viață înfăptuirii pe pământ a unui ideal: un Dumnezeu unic și mare, o Biserică unică și mare, un Imperiu unic și mare, un Suveran unic și mare.”¹⁴

Următoarea operă pe linia Fericitului Augustin și a lucrării *De Civitate Dei*, este cea a lui **Toma de Aquino** – *Summa Theologica*. Ea va avea, de asemenea, influențe de ordin cultural, social, politic, asupra societății în întreaga ei complexitate. În *Summa Theologica* este legitimată proprietatea, este justificată munca, autorul îndemnând la corectitudine.

În Evul Mediu, datorită subordonării, mult prea mari, religiosului, nu avem o perioadă prea bună pentru afirmarea unor teorii sau idei specifice sociologiei. Această etapă se caracterizează prin interesul față de religie și filozofie, față de separarea care se accentuează între acestea. „Confruntarea medievală dintre filozofie și credință s-a derulat într-un context cultural amalgamat, sărac în documente autentice, fără tradiții directe și fără construcții însemnate.”¹⁵ Nu putem stabili cu exactitate momentul în care știința și religia ajung să fie în conflict: „opunerea brutală a rațiunii filozofilor față de credința teologilor, scenariu excesiv, moștenit dintr-o situație mult anterioară Evului Mediu, marcată în decursul ultimelor secole ale Antichității târzii prin ciocnirea efectivă dintre filozofia greacă, încă vie în acea perioadă, și teologia Sfinților Părinți, aflată pe atunci în faza de expansiune”¹⁶.

Între secolele XV – XVIII avem o epocă în care marile descoperiri geografice, precum și avântul pe care îl va cunoaște societatea, vor marca ruptura de Evul Mediu. Personalitățile acestei etape, fie teologi, fie oameni de știință, abordează în lucrările lor problema societății. Este o perioadă de *renaștere* a principiilor și a idealurilor, mai ales în domeniul politic și social: apare ideea de stat ca putere suverană aflată deasupra societății. „Abia în Renaștere și în epoca clasică oamenii vor înceta treptat să gândească ordinea societății prin referință la un principiu divin, care îi transcende. Din această ruptură se nasc primele teorii ale contractului

¹⁴ S. B. Daskov, *Împărați bizantini*, trad. Viorica și Dorin Onofrei, Ed. Enciclopedică, București 1999, p. 89.

¹⁵ Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, trad. Mihaela și Ion Zgărdău, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 86.

¹⁶ *Ibidem*, p. 85.

social, teorii care conferă un caracter formal constituirii societății ca produs pur al acțiunii oamenilor.”¹⁷

Această separare dintre știință și religie nu va rămâne fără urmări la nivelul individului. Omul este o persoană care trăiește într-o societate, are nevoie și se folosește de descoperirile științei, dar este de natură divină și, ca urmare, trebuie să se afirme în raport cu ea. „După refuzul sau reprimarea înțelegerii teologice creștine medievale, de la Renaștere încoace, omul european e un animal în căutarea unei definiții.”¹⁸

Istoria societății arată o reluare permanentă a vechilor principii referitoare la om, comunitate, stat, divinitate și transpuse într-un mod care să asigure evoluția ei. Omul este într-o permanentă căutare a unei stări de mai bine.¹⁹ El începe să gândească societatea, existența sa, divinitatea, într-o altă modalitate, într-o manieră autonomă. „Reluate de metafizicile raționaliste ale Iluminismului *clasicist*, vechile definiții antice (animal rațional și muritor, animal social etc.) au coexistat concurențial cu reprezentările arhaice și gnostice (omul ca *microcosmos* și *microtheos*, ca scânteie de divinitate, căzută în materie etc), relansate în alchimie, magie și ezoterisme și dezvoltate speculativ de metafizicile idealiste *romantice* ca și de ideologiile născute în secolul al XIX – lea în urma răsturnării acestora: marxismul, existențialismul, istorismul etc.”²⁰

Auguste Comte este considerat părintele sociologiei, cel care îi dă definiția de *știință a societății*. Conform acestuia, știința parcurge trei stadii: teologic, metafizic și pozitiv. El a

¹⁷ Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹ H. R. Patapievic, *op. cit.*, pp. 137 – 138 : „Idealul clasic al omului era remarcabil, condițiile de viață ale acestui tip de om erau mai degrabă precare, iar societatea era plină de excluziuni. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era unitar, ierarhic, contemplativ și reserminat.

Idealul creștin al omului era remarcabil ; dar condițiile de viață ale acestui tip de om erau adesea mizerabile, iar societatea era plină de inegalități (unele rezonabile, altele inacceptabile). Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era complex, ierarhic, contradictoriu, iscoditor și neliniștit.

Idealul uman al modernității clasice era remarcabil ; pentru prima oară în istorie, condițiile de viață ale omului modern s-au putut îmbunătăți într-o manieră imposibil de imaginat înainte, iar societatea, în ansamblul ei, a putut formula speranța de a atinge un nivel de trai mereu mai ridicat. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era complex, egalitar, contradictoriu, științific și neliniștit.

[...]omul modernității recente este *banal* – omul satisfăcut de abundența tuturor produselor tehnice imaginabile [...]. Tipul uman dominant, care face azi cultură, legislație și civilizație este simplu, nivelat, timorat, tehnologic și relativist”.

²⁰ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Prof. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1994, p. 6.

conceput societatea ca un organism ce are la bază ordinea dependentă de existența comunității de idei împărtășită de toți membrii săi. Ideile lui Comte au avut o influență foarte mare asupra lui Spencer și Durkheim.

Indivizii, cei care compun societatea, trebuie să se supună normelor deja existente și să colaboreze în vederea atingerii anumitor scopuri comune. „Nu se poate, deci, vorbi de viață socială decât acolo unde avem o *comunitate psihică* și *interese economice comune*. Nu este de ajuns însă atât, căci nici un fel de grupare omenească nu este posibilă dacă nu se respectă anumite reguli de conduită, care reglează raporturile dintre oameni, și dacă nu există o *autoritate*, care să aibă putere de a sancționa abaterea de la aceste reguli.”²¹ Societatea este văzută deci ca o comunitate în care indivizii se caracterizează prin aceleași manifestări spirituale și prin scopuri economice comune. Conduita lor este reglementată prin însăși existența în cadrul societății.

Tradiția constituie, de asemenea, un element important într-o comunitate. Ea are un caracter normator – pe de o parte – membrii unei comunități respectă și își conduc viața sau anumite activități conform tradiției – iar pe de altă parte – are un caracter unificator: ei recunosc și se recunosc prin apartenența la aceeași *tradiție*. „Tradiția are caracteristic faptul că tipizează, adică produce anumite calapoade, după care oamenii acționează și se manifestă. Ea asigură astfel durată sau conservarea unei societăți.”²²

Societatea nu este un dat, ci o formă care poate cunoaște o perioadă de evoluție sau involuție. Émile Durkheim a identificat principalele tipuri de structuri sociale: *hoarda* (reprezintă simpla alăturare de indivizi); *clanul*, *societăți polisegmentale* (simple și complexe) și *unitățile sociale*. De remarcat faptul că dimensiunea societăților este direct proporțională cu stadiul lor de evoluție. Ea este în aceeași măsură creatoare de bunuri materiale sau spirituale. Știința, religia, dreptul sau economia sunt creațiile societății, iar instituțiile sociale sunt cele care redau mentalitatea vremii respective.

²¹ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 63.

²² *Ibidem*, p. 280.

Omul își poate depăși condiția de individ prin raportarea sa, pe de o parte la lumea înconjurătoare, iar pe de altă parte, la ceea ce îl transcende. Dacă prin existența sa corporală el este parte din natură, prin dimensiunea lui spirituală se ridică deasupra ei. Prin cultură omul se ridică la nivelul de creator, depășind astfel limitele sale umane.²³ Omul capătă astfel o altă dimensiune: „jocul existenței umane se desfășoară, deci, în cadrul unui *triunghi* fundamental: Dumnezeu – om – lume”²⁴.

Vorbind despre societate, nu putem să nu amintim despre teoriile sociologice privitoare la ea. Două dintre cele mai cunoscute afirmații în acest sens sunt: *legea imitației* și *legea opoziției*. Prima îl are ca autor pe Gabriel Tarde care afirmă că societatea este un produs al psihologiei individuale. Potrivit acestuia, societatea ia naștere în urma grupării mai multor indivizi foarte diferiți însă unul de altul. „Indivizii aceștia, diferiți unii de alții și străini, au însă în ei puterea și trebuința de imitație, prin care dâșii pot înlătura ceea ce îi separă și îi înstrăinează, producându-se un proces de omogenizare a lor.”²⁵ Ceea ce imită indivizii unii de la alții sunt *crediința* și *voința*: „Procesul de transmitere a credințelor și dorințelor de la un individ la altul sau de la un popor la altul constituie imitația”²⁶.

A doua teorie, cea a opoziției, susține că societatea este un tot psihic pe care nu-l putem reduce la un individ. „În opoziție sunt lucrurile care se pot neutraliza unul pe altul, ajungând în cele din urmă la un echilibru.”²⁷ Legea opoziției reprezintă o fază intermediară între imitație și adaptare - consideră Gabriel Tarde. El nu ia în considerare în teoria sa importanța societății și caracterul supraindividual. Pe de altă parte, Comte consideră că etapele din evoluția societății sunt identice cu cele din evoluția inteligenței. Cu alte cuvinte, diferitele mutații din cadrul societății sunt manifestări exterioare ale schimbărilor ce au loc la nivel individual

²³ Panayotis Nellas, *op. cit.*: „fără a putea depăși radical lumea, situându-se transcendent ei, ca zeii, dar și fără a se putea acomoda definitiv la imanența pură a lumii, ca animalele, omul subzistă precar în intervalul dintre o animalitate inacceptabilă ca atare până la capăt și o divinitate inaccesibilă și neasumabilă nici ea în mod definitiv, pe cont propriu. Pentru a-și face suportabilă supraviețuirea în acest interval, omul și-a creat o supranatură umană sui-generis: cultura”, pp. 6-7.

²⁴ *Ibidem*, p. 7.

²⁵ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 244.

²⁶ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 244.

²⁷ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 246.

II. PREMISELE SECOLULUI AL XIX- LEA

Este important să discutăm în ce context apare această nouă știință sau, mai bine spus, în ce cadru istoric – economic - social *sociologia* ajunge să fie clar definită ca știință distinctă, cu un obiect de studiu clar stabilit. Deși problema sociologică s-a pus și în secolele precedente, în secolul al XIX-lea a avut loc o serie importantă de transformări ce au reclamat formularea acestei noi științe. „Tranziția de la știința și gândirea medievală la cea de la începuturile epocii moderne nu a fost doar o tranziție de idei și argumente; înseși idealurile științei s-au schimbat. Ele indică imaginea pe care și-o face o comunitate științifică despre cum ar trebui să arate știința în cazul în care ar fi vreodată finalizată; ele exprimă criteriile ultime de raționalitate ale vremii lor.”²⁸

Vorbind despre secolul al XIX-lea, unii istorici îl consideră drept unul lung. Potrivit acestora, el este cuprins între 1787 (Revoluția franceză) până în 1914 (declanșarea primului război mondial). În 1787 s-au pus bazele unei noi ere. Secolul al XIX-lea se caracterizează prin puternice transformări la nivel politic și social care au determinat, au cerut o adaptare a științelor la spiritul veacului. „Secolul al XIX -lea a fost, din punctul nostru de vedere, secolul unei uriașe reacții și spiritele mari ale acestui veac au fost spirite reacționare, cele mai reacționare spirite din câte vor fi izvodit cultura europeană modernă.”²⁹

Odată cu Revoluția franceză omul capătă un alt statut, fiindu-i recunoscute anumite drepturi. El devine *cetățean*, având dreptul de a participa și a se implica în viața politică. Constrângerile clasei sociale nu mai sunt așa de puternice. Siguranța că are anumite drepturi prin Constituție îi dă siguranță în acțiune, îndrăzneală. „Principiul luminismului - *îndrăznește să te folosești de propria-ți rațiune* - a inaugurat cultura științifică modernă.”³⁰

²⁸ Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, Ed. Humanitas, București 1998, p. 32.

²⁹ Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 7.

³⁰ Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, trad. Octavian Nicolae și Val. Panaitescu, Ed. Polirom, Iași 1999, p. 7.

Un factor covârșitor în schimbarea mentalităților secolului al XIX-lea îl constituie industrializarea. Această perioadă este cunoscută prin amploarea pe care o ia economia. Stilul de viață se modifică, oamenii începând să vadă altfel poziția lor în societate și relațiile cu ceilalți. Omul secolului al XIX-lea este din ce în ce mai ancorat într-un stil de viață tot mai industrializat. „Dacă filozofii iluminiști ai secolului al XIX-lea reclamau și proclamau maturitatea spirituală a omului, mișcările revoluționare și reformatoare de la sfârșitul secolului lor și începutul celui următor considerau că omul e liber în măsura în care e subiect economic.”³¹

Deși secolul XIX este cunoscut în istorie drept unul al secularizării, el se caracterizează și printr-o înflorire a credinței oamenilor în miracole (apariții ale Fecioarei Maria, dezvoltarea cultului inimii lui Iisus). Cercetătorii acestei perioade au remarcat faptul că acum asistăm la un interes foarte mare față de religii, de tradiții. Sacrul și manifestările lui vor constitui puncte de plecare în studiile vremii. „În ciuda raționalismului său, secolul al XIX-lea are o neobișnuită înțelegere pentru religii, pentru tradiții, pentru sacru, pentru profunzimea psihologice, neatinse și intangibile în raport cu timpul istoric, avându-și deci propria sa temporalitate care este departe de a fi ireversibilă.”³²

Secolul al XIX-lea este unul al schimbărilor, al conviețuirilor antagonice, al antinomiilor. Omul acestei epoci este nevoit să facă față unor mari schimbări: pe de o parte, era nevoit să accepte să înceapă o altă viață (alte locuri de muncă, alte locuințe), pe de altă parte, dezvoltarea economică reprezenta un stimul în aspirațiile sale. Secolul al XIX-lea este un secol al emigrărilor: de la sat la oraș, dinspre Est spre Vest, din Europa în America. „Este un secol antinomian, religios și științific, realist și mesianic, optimist și bântuit de nihilism (începe acum marele curent al nihilismului european), încrezător în Progres și antipozitivist, pariind pe ideea revoluției și reacționar în profunzime, antimedieval și copleșit de impulsul

³¹ Ute Frevort, Heinz – Gerhard Haupt, *Omul sec. XIX*, trad. Ion Mircea, Ed. Polirom, Iași 2002, p. 8.

³² Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 12.

spre *redescoperirea medievalismului*.”³³ Nu mai puțin important este faptul că aceasta este perioada de afirmare a unei noi clase, burghezia. Europa avea nevoie de noi idei care să reformeze noua orânduire socială. Era necesară o armonizare între dezvoltarea industrială și noile cerințe sociale.³⁴

Doctrinile socialiste apărute în secolul al XIX-lea constituie o reacție la problemele apărute în țările europene, concretizând astfel ideea de a oferi o soluție. Socialismul își are originea în trei țări: „Germania, care prin Reformă a dat lumii libertatea spirituală, Franța, care a înzestrat-o cu libertate politică – prin Revoluție, Anglia, care desăvârșește opera de eliberare, aducând pe lume egalitatea socială”³⁵.

Socialismul apare ca o doctrină de reconstruire a unei societăți aflate într-o economie de piață. Vrând să ofere mai multe explicații asupra a ceea ce apăruse sub numele de *socialism*, E. Durkheim scrie în lucrarea sa, *Le socialisme*: „Socialismul nu este o știință, o sociologie în miniatură, ci un strigăt de durere și uneori de mânie, scos de oameni care simt acut criza noastră colectivă”³⁶. Socialismul apare pe fondul dezvoltării industriale din secolul al XIX-lea și al dezvoltării proletariatului. Din perspectivă teoretică, primul care a însuflețit ideile socialiste a fost aristocratul francez Saint-Simon cu lucrarea sa „*Le Nouveau Christianisme*” în care susținea clasa muncitoare. Doctrinile socialiste au dorit să ofere un nou tip de societate din care să lipsească divinul.

³³ Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 13.

³⁴ *Ibidem.*, p.13 : «Secolul deci este evoluționist și antievoluționist, revoluționar și reacționar, raționalist și nonraționalist, deterministic și refractar la ideea deterministică a cauzalității liniare, ateu și religios, modern și tradiționalist etc. și pe amândouă părțile, de fiecare dată cu aceeași maximă intensitate, nu pur și simplu printr-un amestec de atribute morale ».

³⁵ Moise Hesse, *La triarchie europeene*, 1841, apud. Michel Lallement, *Istoria ideilor sociologice*, trad. Marius Conceatu, Ed. Antet, București, p. 42.

³⁶ Michel Lallement, *op. cit.*, p. 43.

III. SOCIOLOGIA – APARIȚIE ȘI EVOLUȚIE

Din cele prezentate anterior am putut observa că preocuparea față de transformările survenite în interiorul comunităților a constituit o preocupare permanentă pentru oamenii de știință. „În toate timpurile, problemele sociale s-au impus cu destulă acuitate, dar cercetarea sociologică sistematică a vieții sociale este un produs al timpurilor noi și aparține în special Europei occidentale. De când societatea și cultura pe care o produce ea au fost privite ca realități supuse legilor pe baza unei cauzalități empirice, s-a născut știința sociologiei.”³⁷

Până la decretarea ei ca știință independentă, sociologia a fost prezentă împreună cu alte științe, cel mai adesea însă, cu filozofia. Michel Lallement în *Istoria ideilor sociologice* afirmă despre sociologie că își fixează apariția într-un moment de tensiune socială: „Oarecum surprinzător, tocmai la intersecția dintre epoca Luminilor și critica tradiționalistă, dintre revoluțiile politice și mutațiile industriale se cuvine să situăm nașterea sociologiei”³⁸.

Montesquieu este considerat precursorul sociologiei. El propune cercetarea și cunoașterea societăților pornind de la știință. Se arată interesat de legile existente într-o societate, de spiritul acestor legi care organizează viața socială. Montesquieu observă că variabilitatea acestor legi este determinată de o serie de factori: forma de guvernare, religie, demografie, situație economică. Ulterior, J.J. Rousseau va propune în *Contractul social* (1762) „un nou contract social” în care individul trebuie să cedeze drepturile sale suveranului, el devenind astfel *cetățean*, având libertate civilă. În acest caz, legile sunt de către toți și pentru toți, respectându-se astfel voința socială.³⁹ În sociologia secolului al XIX-lea au existat trei tipare intelectuale:⁴⁰

1. tipul intelectual- reprezentat de Saint-Simon, Comte, care promiteau mari reforme;

³⁷ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 39.

³⁸ Michel Lallement, *op. cit.*, p. 26.

³⁹ J.J. Rousseau, *Contractul social*, p. 31, apud. Michel Lallement, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁰ Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 104.

2. un alt tip intelectual foarte apropiat de primul și reprezentat de Le Play care are o activitate bazată pe statistici sociale;

3. tipul ideologic- reprezentat de Marx;

Schimbările politice și dezvoltarea fără precedent a economiei în ansamblu au avut o influență covârșitoare în noile mutații din domeniul social. Mai mult sau mai puțin realiste, teoriile care apar sunt o dovadă a faptului că societatea, studierea ei este absolut necesară. „După tulburările politice de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, revoluția industrială a avut ca efect și orientarea gândirii spre reorganizarea generală a ierarhiilor sociale. Acest proiect constructivist a inspirat, în secolul al XIX -lea, tot felul de speculații, unele influențate de utopie, ca în cazul lui Saint-Simon și mai ales C. Fourier, altele susținute de o filozofie a istoriei de tipul celei formulate în 1836 de Comte, în legea celor trei stadii. Intenția lui Marx de a instaura o societate fără clase reliefează aceeași intenție de ansamblu. În extremis, acestei abordări globale a socialului îi putem adăuga lucrările lui Durkheim, M. Weber și V. Pareto”⁴¹. Principalele obiective ale acestora erau o cât mai bună înțelegere a relațiilor sociale, a legilor care guvernează societatea precum și înțelegerea mecanismului social.

La început sociologia a avut o funcție intelectuală: aceea de a asigura ordinea și raționalitatea în societate. Ea analizează legătura dintre individ și societate. În *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, autorul realizează tabloul epocilor din istoria sociologiei:

1. epoca rațiunii:- raționalismul analitic și istoric al lui Montesquieu;

- contractualismul;

2. epoca mesianică- mesianismul utopic;

- mesianismul pozitiv;

3. epoca criticistă – Tocqueville;

4. epoca clasică - Durkheim, Marx, Pareto, Weber;

⁴¹ A – Z, *Dicționar de sociologie*, Larousse, p. 277.

Primul care dă curs cerinței sociale de a oferi un sistem, o nouă interpretare și soluție problemelor contemporane, introducând și termenul de *sociologie*, a fost Auguste Comte (1789-1857). El viza prin sistemul său categorial o reformă socială. Comte a avut o influență covârșitoare asupra sociologilor de după el, inclusiv asupra lui Émile Durkheim. În construirea sistemului, el pornește de la științele naturii, dezvoltând o *filozofie pozitivă* - în sensul unei abordări pozitive. În primul său eseu, *The Crises of Industrial Civilization*, Comte explica instabilitatea Europei prin faptul că ea reprezintă „produsul unei tranziții întrerupte și, prin urmare, incomplete între structurile sociale de tip *teologic* sau *militar* și cele de tip *științific-industrial*”⁴². Această perioadă de tranziție este numită de el *stadiul metafizic*, depășirea ei intră în sarcinile sociologiei. Datorită evoluției economice, între *comunitatea morală* și *societatea istorică* se produce o sciziune deoarece prima are la bază forța spirituală, iar a doua forța temporală.

În secolul al XIX-lea multe lucrări sociologice evoluționiste vor pleca de la *Legea celor trei stadii*. În lucrarea sa, Comte marchează trei perioade, *stadii*, în evoluția umanității: *teologic*, *metafizic* și *pozitiv*. Prima fază, cea teologică, era guvernată de puterea clerului, a preoților; în faza metafizică, filozofii erau cei care dețineau puterea iar faza pozitivă, cea existentă în societatea modernă, este condusă de „industriali”⁴³.

Pozitivismul lui Comte încearcă să rezolve problemele sociale prin respectarea a două reguli: observarea faptelor în afara oricărei judecăți de valoare și enunțarea legilor.⁴⁴ „Comte este convins că prin îmbinarea ordinii și progresului, pozitivismul se ridică deasupra teologiei

⁴² A – Z, *Dicționar de sociologie*, Oxford, p. 116.

⁴³ Ștefan Buzărnescu, *Istoria doctrinelor sociologice*, Ed. Didactică și Pedagogică, București 1995, p. 18 « În faza teologică, puterea speculativă o dețineau preoții, iar puterea activă militarii. În faza metafizică, filozofii aveau prerogativele culturale ale puterii speculative, în timp ce oamenii legii (magistrații) dețineau puterea activă. În faza pozitivă, specifică societății moderne, savanții se manifestă în sfera speculativă (teoretică), în timp ce adevărata putere activă o reprezintă cei care aplică știința în practică, denumiți de Auguste Comte cu numele de *industriali*. Aceștia, prin aportul lor la ridicarea nivelului de civilizație, contribuie la relevarea importanței educației intelectuale în viața societății, către știință și către modalitățile de aplicare practică a ei ».

⁴⁴ A – Z, *Dicționar de sociologie*, Oxford, pp. 436-437 : « Astăzi, pozitivismul desemnează aderarea la o viziune empiristă privind natura științei și proiectul unei abordări științifice, după modelul empirist, a studiului vieții sociale. În cazul științelor sociale, aceasta înseamnă de cele mai multe ori :modelarea metodelor științelor sociale după cele din științele naturii ; încercarea de a descoperi legile sociale similare regularităților cu caracter de lege descoperite de științele naturii ; insistența în a despărți faptele și valorile. Pe aceeași linie cu ingineria socială a lui Comte se situează, de asemenea, legătura strânsă dintre cunoașterea empirică produsă prin aceste metode și problemele de strategie politică sau industrială ».

și revoluției. Cum anume? Clădind o societate unită, o religie a umanității, care să consolideze și să amelioreze temeliiile societății (adică religia, familia, limbajul, proprietatea) este definită astfel misiunea sociologiei, disciplină care se hrănește din experiența metodei științifice în domeniul observării și enunțării legilor relative la fenomenele sociale”⁴⁵.

Datorită problemelor care apar odată cu noua industrializare, odată cu apariția noii clase sociale (proletariatul), clasele care conduc încearcă să cunoască tot mai bine această societate pentru a face față noilor probleme. În lucrarea *Curs de filozofie pozitivă*, Comte stabilește obiectivele cercetării: viața economică, diviziunea muncii, ideile dominante ale vremii, religia, structura familiei, limbajul și formele de individualitate. El îndeamnă la o cercetare bazată pe observație sistematică și pe experiment. Această filozofie pozitivă, potrivit lui Comte, condiționează dezvoltarea societății umane.⁴⁶

Curentul pozitivist inițiat de Auguste Comte a fost urmat, din perspectiva cronologică a ideilor, de *organicism*: teorie inițiată de Herbert Spencer și care va domina întregul secol XIX. „Organicismul evoluționist definește geneza și rolul legilor care guvernează evoluția socială plecând, nu de la aspectele spirituale, ci de la datele concrete oferite de antropologie, biologie, istorie, morală, psihologie și cosmologie.”⁴⁷ Din punctul de vedere al lui Spencer, societatea reprezintă nivelul cel mai complex de existență a organismului viu. El anticipează darwinismul social. Din punct de vedere structural, societatea a parcurs două etape:

1. etapa militară – în care există diferite constrângeri pentru realizarea unui deziderat;
 - între indivizi există o solidaritate forțată;
2. etapa industrială – se impune o nouă scară de valori în care primează economicul;
 - coeziunea socială are un caracter voluntar;
 - modelul de societate industrială este Anglia victoriană

⁴⁵ Michel Lallement, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁶ A – Z, *Dicționar de sociologie*, Oxford, p. 436, « Faza anarhică și revoluționară prin care trecuse de puțină vreme Franța a fost rezultatul anarhiei intelectuale. Disputele insolubile asupra întrebărilor metafizice, precum dreptul divin și suveranitatea poporului, trebuiau acum să lase locul unei științe pozitive societății ».

⁴⁷ Ștefan Buzărnescu, *op. cit.*, p. 26.

IV. ÉMILE DURKHEIM

Născut într-o familie de evrei tradiționaliști la Epinal în 1858, Émile Durkheim primește o educație profund religioasă. În ciuda acestui fapt, el nu se arată interesat de teologie, alegând să-și dea două bacalaureate: în litere și științe. Cu toate acestea, educația religioasă își va pune amprenta deoarece Durkheim, dovedind un mare respect pentru lege, pune accent pe unitatea socială, susține egalitatea tuturor în fața legii etc. În perioada petrecută ca elev al Școlii normale superioare, el este influențat de doi dintre profesorii săi: Émile Boutroux și Fustel de Coulanges. De asemenea, Durkheim s-a arătat interesat de filozofia lui Kant, unele teme kantiene revenind în lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase* care constituie o încercare de sistematizare. Deși se remarcase printr-o carieră strălucită ca profesor și cercetător, lui Durkheim i s-a oferit abia după cincisprezece ani un post la Paris, unii interpretând că a fost, de fapt, o victimă a antisemitismului din acea vreme.

Întreaga sa activitate are ca punct comun încercarea de a convinge oamenii de știință de legitimitatea acestei noi discipline, *sociologia*. Ea trebuie studiată în cadrul științelor sociale.⁴⁸ Opera sa nu poate fi discutată în afara epocii: la acea vreme, Franța se confrunta cu mari probleme sociale, cu mișcări muncitorești de mare amploare. Durkheim încearcă să pledeze pentru o *morală științifică*, în sensul că știința are capacitatea de a îndruma comportamentul uman. El urmărește relația *eu-societate*. Durkheim a încercat să aducă ceva nou în sociologie, să se distanțeze de Comte. În calitate de profesor la Sorbona, el strânge în jurul său un grup de colaboratori care îl vor susține în acțiunile sale. Dintre aceștia face parte și Marcel Mauss. Alături de ei va fonda în 1896 *L'Année sociologique*. Creația lui științifică este foarte bogată, ea incluzând, pe lângă numeroase articole și recenzii, patru lucrări fundamentale: *Despre*

⁴⁸ Émile Durkheim, *Sociologie et sciences sociales* în *Revue Philosophique*, 1903, nr. 5, p. 465: „A separa sociologia de științele sociale înseamnă a o separa sau cel puțin a o îndepărta de realitate, adică a o face să nu mai fie decât o filozofie formală și vagă, a-i retrage astfel caracterele pozitive, distinctive ale oricărei științe pozitive”.

diviziunea muncii sociale (1893), *Regulile metodei sociologice* (1895), *Sinuciderea* (1897) și *Formele elementare ale vieții religioase* (1912).

Durkheim este considerat fondatorul științei sociologice, el fiind primul care conturează granițele acestui nou domeniu. S-a arătat interesat de felul cum rezistă societățile în timp, el căutând astfel elemente care să justifice existența unei societăți. Ceea ce contează într-o societate nu este individul, ci grupul. Ea exercită asupra individului anumite constrângeri.

În prima sa lucrare, *Despre diviziunea muncii sociale*, Durkheim susține că această diviziune a muncii este necesară deoarece ea poate genera solidaritatea socială. Cu alte cuvinte, pe lângă efectele economice benefice, diviziunea muncii produce și efecte morale, sociologice. În cercetările sale în acest domeniu, Durkheim distinge două tipuri istorice de solidaritate socială: **I. societățile primitive** care au la bază o solidaritate mecanică și **II. societățile industriale** sau *superioare* care au ca fundament o solidaritate de tip organic. Dacă în primul tip de societate solidaritatea dintre conștiința individuală și cea colectivă se realizează în virtutea unei asemănări, în societatea dezvoltată solidaritatea derivă tocmai din faptul că fiecare individ are un rol al său (diviziunea muncii devine factor de coeziune socială). În societățile primitive exista un stil de viață împărtășit de către toți membrii comunității, aceeași credință, aceleași ritualuri, dimensiunea fundamentală a acestui tip de solidaritate fiind conștiința colectivă. În societățile evoluat, conștiința colectivă este înlocuită de conștiința individualității.

Există însă și cazuri de *anomie* când diviziunea muncii nu produce solidaritate socială: „Este îndeosebi cazul situațiilor de anomie, stare care apare în diverse împrejurări, cum ar fi nepotrivirea funcțiilor între ele (falimente în momente de criză economică). Ruptura anomică se produce în clipa în care conștiința comună a indivizilor este sfărâmată prin introducerea unor baraje opace între ei”⁴⁹. Durkheim subliniază faptul că dezvoltarea economică, știința nu răspund unor nevoi morale ale omului: „Întrucât nu este nimic în civilizație care să aibă caracter moral, ea este morală indiferentă sau neutră. Dacă deci diviziunea muncii n-ar avea

⁴⁹ M. Lallement, op. cit. p. 97.

alt rol decât pe acela de a face civilizația posibilă, ar însemna că ea participă la aceeași neutralitate morală”⁵⁰.

Această problemă a solidarității sociale este determinată în primul rând de faptele istorice, de dezechilibrul care domnea în societate. Toți marii sociologi ai acestui veac au încercat ca prin studiile lor să servească societatea.

În *Regulile metodei sociologice*, Durkheim afirmă că sociologia, ca știință, poate fi caracterizată mai bine prin observație, prin studiul faptelor sociale decât prin teorie abstractă. În planul teoretic el introduce raționalismul științific și metoda experimentală pentru studierea faptelor sociale. Prin stabilirea și impunerea acestor reguli, Durkheim îi sporește sociologiei statutul de știință cu o metodă exactă de cercetare. El propune cercetarea faptelor sociale din afară: „fenomenele sociale trebuie studiate din exterior asemenea celorlalte fapte din natură tocmai pentru că formează un regn natural în prelungirea lumii vii”⁵¹. Acest interes deosebit față de problema faptelor sociale se datorează caracterului complex al socialului. Durkheim intuiește că umanitatea se manifestă prin trecerea de la un stadiu dat, natural, la unul creat, numit prin generalizare-societate (care presupune existența culturii): „Omul nu poate ieși din natură decât creându-și o altă lume de unde să o domine; această lume este societatea”⁵².

Lucrarea *Despre sinucidere* încearcă să sublinieze că, de fapt, ceea ce este mai personal în acțiunile individului este determinat tot de societate, deci sinuciderea devine un „fapt social”. Durkheim se află în permanență „în căutarea perseverentă a bazelor morale și sociale ale societății industriale aflate în zorii ei”⁵³. Autorul consideră că acest act este precedat de „moartea” ființei sociale din om: „regresiunea socialității prin sinuciderea anomică, dezagregarea socialității în sinuciderea anomică și moartea transmutată, în cazul sinuciderii

⁵⁰ E. Durkheim, *Diviziunea muncii*, trad. Cristel Pantelimon, Ed. Albatros, București, p. 160.

⁵¹ Camille Tarot, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, trad. Mihaela și Ion Zgărdău, Ed. Amarcord, Timișoara 2001.

⁵² *Idem.*, pp. 381, 619.

⁵³ *Dicționar de sociologie*, Oxford, p. 196.

altruiste”⁵⁴. Cercetând acest fenomen al sinuciderii, Durkheim demonstrează că „individul este dominat de o realitate morală care îl depășește: realitatea colectivă”⁵⁵.

V. DURKHEIM ȘI STUDIILE SALE PRIVIND FORMELE RELIGIOASE PRIMARE

În secolul al XIX-lea asistăm la o redimensionare a religiei, a tradiției, prin marii sociologi ai timpului - Comte, Weber, Durkheim – în spiritul naționalist al vremii: „De la raționalistul Durkheim la nonraționalistul Pareto, toți acești corifei ai noului spirit științific îndrăznesc să revalorizeze rolul Religiei, al Miturilor, al Tradițiilor etc”⁵⁶. Toți acești începători de drum au încercat ca prin studiile lor să dea alte valențe religiei: Marx consideră că religia este apanajul clasei conducătoare, Weber vede religia ca pe un posibil punct de plecare în formarea unor etici sociale (capitalismul este născut dintr-o experiență religioasă), iar Durkheim încearcă să demonstreze că tradiția este factorul care-i unește pe membrii unei societăți, religia ajungând să fie identificată cu însăși societatea. „Toți marii sociologi ai acestui secol, de la A. Comte la M. Weber și chiar K. Marx, recuperează funcția religiilor, după momentul strict negator al secolului al XVIII-lea.”⁵⁷

Principala lucrare în care Durkheim tratează problema religiei dintr-o perspectivă sociologică o constituie ultima sa carte, *Formele elementare ale vieții religioase*, apărută în 1912. Aceasta cuprinde rezultatul studiilor efectuate în Australia. Lucrarea în discuție poate fi studiată sub trei aspecte: **1.** ea conține o analiză detaliată a sistemului de clan și a totemismului din Australia; **2.** cuprinde o teorie a esenței religiei care răzbate din studiul asupra totemismului australian și **3.** oferă o interpretare sociologică formulelor de gândire umană, o introducere în sociologia cunoașterii. Teoria sociologică asupra cunoașterii are trei etape: **A.**

⁵⁴ Ilie Bădescu, *Noologia- cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, ed. Valahia, 2001, p. 299.

⁵⁵ E. Durkheim, *Le suicide*, ed. Nouvelle, 1930, p. IX.

⁵⁶ Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 12.

formele primitive ale clasificării sunt strâns legate de reprezentările religioase. Astfel, există împărțirea între sacru și profan (dualitatea lumii). Societățile umane sunt grupări logice de indivizi care gândesc lumea prin imaginea societății; **B.** experiența vieții comune, trăirea într-o comunitate naște ideea de forță. Societatea conferă omului un statut superior, acela de individ.⁵⁸

Durkheim identifică o religie superioară prin ea însăși, fără un Dumnezeu transcendent. El își motivează alegerea de a se concentra asupra triburilor australiene prin faptul că aici a găsit un mare grad de omogenitate în rândul societăților: „Omogenitatea lor este atât de mare, încât cadrele organizării sociale nu numai că sunt aceleași, dar au nume identice sau echivalente la multe triburi, situate uneori foarte departe unele de altele”⁵⁹. Durkheim a identificat forme elementare de manifestări religioase la triburile aborigenilor de aici. Scopul declarat era acela de a găsi bazele universale și cu adevărat omenești ale vieții religioase. Primul care a reunit primele documente și informații cu privire la totemism și îl studiază ca religie și ca instituție juridică a fost Frazer în lucrarea *Totemism*, publicată în 1877.

Substanța empirică a argumentărilor lui Durkheim o constituie studierea formelor religioase cele mai simple identificate în *totemismul australian*. Totemismul, potrivit sociologului, conține principalele trăsături care se regăsesc și în religiile „evolute,” cum ar fi creștinismul: „Putem afirma despre un sistem religios că este cel mai simplu dintre cele observate, atunci când îndeplinește următoarele două condiții: a) se întâlnește în acele societăți a căror organizare nu este întrecută în simplitate de o alta și b) poate fi explicat fără a se recurge la elemente împrumutate de la o religie anterioară”⁶⁰. Sociologul francez argumentează studiul său prin faptul că nu putem înțelege religiile mai evolute decât analizând modul în care acestea au evoluat de-a lungul istoriei. Doar identificând fiecare element constitutiv al actualei religii și studiind contextul în care a apărut, putem explica

⁵⁸ Raymond Aron, *Les etapes de la pansee sociologique*, Ed. Gallimard, 1967 p. 358: „C’est la societe qui donne aux hommes la conception d’une force superieure a celle des individus».

⁵⁹ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, stud. introd. Gilles Ferreol, Ed. Polirom, Iași 1995, p. 96.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 15.

formele religioase actuale. Simplitatea religiilor și a societăților primare ne ajută să înțelegem natura lor, ceea ce le-a cauzat precum și ceea ce le-a urmat. În studiul său, Durkheim se bazează pe două teze filozofice: doctrina empiristă și doctrina aprioristă în care categoriile au o logică anterioară experienței.

Religia reprezintă pentru studierea societății – din perspectiva lui Durkheim – un fenomen de o importanță covârșitoare, un fapt social: „reprezentările religioase sunt reprezentări colective care exprimă realități colective; riturile sunt moduri de acțiune care nu iau naștere decât în sânul unor grupuri și care sunt destinate să suscite, să întrețină sau să refacă anumite stări mentale ale acestor grupuri”⁶¹. Ea își are originile în nevoile sociale. Ideile despre religie, sentimentele religioase sunt o expresie a unor sentimente sociale preexistente. Convingerile religioase, însoțite și de ritualuri adecvate, conduc la o disciplină religioasă, morală. Religia devine izvorul atitudinilor de bunăvoință, altruiste, făcându-l pe om dependent de o putere dincolo de el.⁶²

Pe parcursul lucrării sale *Formele elementare ale vieții religioase*, Durkheim împarte lumea în *sacru* și *profan*. Noțiunea de *sacru* este majoră în analiza și definirea comportamentului social. Separația clară între sacru și profan nu înseamnă că aceste două sfere nu pot comunica. Existența lor este sursa autorității în societate. „Toate credințele religioase cunoscute, fie ele simple sau complexe, prezintă o aceeași caracteristică: ele presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, pe care și le reprezintă oamenii, în două clase opuse, denumite în general prin doi termeni distincți, traducând destul de bine cuvintele profan și sacru. Împărțirea lumii în două domenii, unul conținând tot ceea ce este sacru, iar celălalt tot ceea ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase; credințele, miturile, dogmele, legendele sunt fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însușirile și puterile care le sunt atribuite, evoluția lor, raporturile

⁶¹ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 52.

⁶² E. Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne* în *Revue Philosophique*, vol. 24, 1887, pp. 116, 120: „Religion (...) is the source of altruistic attitudes which have the effect of restraining egoism, of inclining man toward sacrifice and disinterestedness thus attaching him to something other than himself, making him dependent upon superior...powers which symbolize the ideal”.

dintre ele sau dintre ele și lucrurile profane.”⁶³ La rândul său, sacrul este împărțit în *pur* și *impur*. Sacrul și profanul sunt două realități care există în mod implicit; odată ce admitem existența unuia, deducem și prezența celuilalt.⁶⁴

Dacă Weber considera religia un stimulent pentru activitatea economică a omului, pentru dezvoltarea materială a societății, Durkheim vede religia ca pe un factor integrator și unificator în societate. Pentru el reprezentările religioase sunt de fapt reprezentări ale colectivității; nu ideea de religie este cea care primează, nu ea se impune, ci *religia* membrilor comunității. Esența religiei o constituie comunitatea credincioșilor, sentimentul comun de credință. Ideea de *conștiință colectivă* este definitorie pentru Durkheim și sistemul său; ea reprezintă partea comună a membrilor unei comunități. Încă din prima lucrare el stabilește ceea ce presupune această conștiință colectivă: „ansamblul credințelor și sentimentelor comune mediei membrilor aceleiași societăți, care formează un sistem determinat cu viață proprie”⁶⁵. Pentru autorul *Formelor elementare ale vieții religioase* religia nu are un caracter supranatural; ea nu reprezintă expresia liberă și conștientă a relației omului cu Dumnezeu, ci constituie mai mult un liant social.⁶⁶ Dumnezeu este văzut ca și creator al obiectelor sacre, dar și ca legătură în biserică (între practicile ritualice).

În acest punct însă, Durkheim a exagerat legătura dintre manifestările sociale comune și religie, punând semnul egalității între ele: „Pe el, similitudinea dintre legătura socială și legătura cu Dumnezeu l-a derutat atât de mult, încât a enunțat ipoteza deplinei identități între conștiința socială și conștiința religioasă, între societate și conștiința dumnezeirii. El a observat că, pe măsură ce intensitatea conștiinței comune se accentuează în conștiința individuală, individul devine tot mai religios, conștiința colectivă ea însăși se transformă, în

⁶³ Ibidem, p. 45.

⁶⁴ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, p. 48, „Lucrul sacru este îndeosebi acela pe care profanul nu trebuie și nu poate să-l atingă fără a fi pedepsit. Fără îndoială că interdicția nu face imposibilă comunicarea dintre cele două lumi, întrucât, dacă profanul nu ar putea intra în relație cu sacrul, acesta nu ar mai servi la nimic”.

⁶⁵ *Idem*, *Despre diviziunea muncii sociale*, p. 105.

⁶⁶ Anthony Giddens, *Émile Durkheim*, Ed. Viking Press, New York 1978, p. 88: „The idea that religion can be defined as necessarily relating to supernatural beings or gods is reject. I suggest that religious beliefs express the character of the social totality”.

locul acela în conștiință religioasă. În legătura omului cu Dumnezeu se cuprinde toată experiența lui socială pentru că această legătură este matricea oricărei interacțiuni concrete, ceea ce atestă caracterul original, latent al acestei legături scufundate în abisalitatea ființei neafirmate a noului născut, ca rădăcină pură a sociabilității sale potențiale”⁶⁷.

Principalul mod de organizare a societății studiate în Australia este *clanul*. Trăsăturile acestuia sunt: legăturile create între membrii acelei comunități, având același nume, și existența totemului care comportă aceleași caracteristici pentru toți cei din clan. „Clasa lucrurilor ce servesc la circumscrierea clanului se numește totem. Totemul clanului este și al fiecăruia dintre membrii săi.”⁶⁸ Totemismul este strâns legat de organizarea indivizilor sub formă de clan. Același lucru se poate spune și despre clan; unitatea lui este dată de împărtășirea aceluiași totem. Atitudinea membrilor clanului vizavi de acest blazon am putea-o caracteriza ca fiind complexă: ei nu resimt doar teamă față de ființele sacre sau reprezentările lor, ci manifestă și respect. De obicei, *totemul* este ales dintre lucrurile înconjurătoare omului: animale sau plante. El este mai mult decât un nume, existând proprietăți specifice fiecărui clan pentru totemul său, presupune niște ritualuri deosebite și face legătura dintre sacru și profan; raportându-se la el, obiectele se clasifică în sacre sau profane. Membrilor clanului le este interzis să omoare sau să mănânce animalul sau planta cu valoare de totem. El este emblema clanului, fiind inscripționat și pe alte obiecte ale clanului, chiar și pe corp.

Totemul reprezintă modalitatea prin care oamenii iau parte la sacru. El concentrează valorile spirituale ale comunității: „Venerația pe care oamenii o resimt față de totem derivă de fapt din respectul pe care îl acordă valorilor sociale de bază. În religie, obiectul adorării este, de fapt, societatea însăși”⁶⁹. Cu toate acestea, între totem și reprezentarea sa grafică nu există o legătură foarte mare. El este doar expresia necesității de a avea o *materializare* a sentimentelor religioase. De asemenea nu putem vorbi de o reală legătură între individ și animalul ales ca totem, Durkheim identificând originea și sensul miturilor: „...primitivul a

⁶⁷ Ilie Bădescu, *Noologia*, p. 46.

⁶⁸ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, p. 102.

⁶⁹ Anthony Giddens, *Sociologie*, ed. All, București 2000, p. 477.

conceput mituri care, fără îndoială, nu explică nimic, ci doar deplasează problema, atenuând astfel dificultatea logică. Variantele lor diferă în detalii, dar sunt construite toate conform aceluiași plan: obiectivul lor este să demonstreze că între om și animalul totemic există legături de genealogie, de rudenie, și că prin aceste legături de origine, reprezentate în chip diferit, se poate explica natura lor comună⁷⁰. Totemismul poate fi rezumat ca fiind o religie în care forța impersonală se propagă prin diferite obiecte în lume. Autorul *Formelor elementare ale vieții religioase* sugerează că marele merit al religiilor primare este acela de a fi dat colectivității primul simbol unificator. Acest lucru a fost posibil pentru că religia este o realitate a gândirii colective. Societatea este cea care creează lucruri sacre și le promovează.

Durkheim menționează că religia nu se rezumă doar la starea de credință, ea având și forme de manifestare prin activități rituale. Formele religioase sunt împărțite de autor în două clase fundamentale: rituri și credințe; riturile sunt modalități de manifestare, de acțiune, iar credințele sunt „stări de opinie”⁷¹. Prin rituri se impun anumite reguli de conduită care reglementează atitudinea omului atât vizavi de sacru, cât și față de profan. În aceste momente se creează solidaritatea de grup.⁷² Religia apare în momentul în care indivizii s-au organizat ca un întreg, ca o comunitate. El arată că aproape toate sferele vieții sociale sunt pătrunse de problema religiei. Indiferent dacă se acceptă sau nu, ea influențează comportamentul indivizilor în societatea primitivă: „Religia nu este doar o serie de sentimente și activități; în realitate ea condiționează modurile de gândire ale indivizilor din culturile tradiționale”⁷³. Dezvoltarea de orice natură presupune o antrenare a tuturor forțelor individului. În studiul său, Durkheim surprinde că sufletul, spiritul sau divinitatea nu joacă un rol important. Sufletul nou – născutului nu este ceva special, creat, ci este sufletul unuia dintre membrii morți ai clanului.

⁷⁰ E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 129 – 130.

⁷¹ *Ibidem*, p. 45.

⁷² *Ibidem*, p. 478: „Ceremonialurile au menirea de a-i scoate pe indivizi din preocupările vieții sociale profane, ducându-i în sfere mai elevate, unde se simt în contact cu forțe superioare. Aceste forțe superioare, atribuite totemurilor, influențelor divine sau zeilor, sunt în realitate expresia influenței colectivității asupra individului”.

⁷³ *Ibidem*, p. 478.

Religia, ceremonialele religioase reprezintă o sursă de inovație în comunitate sub presiunea membrilor ei. Cultul, credința și riturile sunt inseparabile. În formele primare de societate, unde coeziunea socială este foarte importantă, ritualurile din cadrul colectivității sunt fundamentale pentru existența și dezvoltarea grupului. Durkheim face diferența între riturile *pozitive* și riturile *negative*; cele din urmă sunt cele care limitează relația dintre sacru și profan. El ajunge la următoarea definiție dată religiei: „O religie este un sistem unitar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc într-o aceeași comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea. Cel de-al doilea element al definiției nu este mai puțin important decât primul; căci, arătând că ideea de religie este inseparabilă de aceea de Biserică, rezultă și faptul că religia trebuie să fie un lucru eminentamente colectiv”⁷⁴.

În studiile sale, Durkheim face distincția *magie – religie*: în timp ce magia are un caracter individual, izolator, religia are un caracter social, unificator. Religia, spre deosebire de magie, nu implică doar credințe și ritualuri, ci și o *Biserică*. Dacă individul este legat toată viața de divinitate prin religie, nu același lucru se întâmplă și în cazul magiei. Contactul cu această formă, magia, este accidental: „Între magician și individul care-l consultă, ca și între indivizi, nu există legături durabile, care să-i facă pe membri ai unui aceluiași grup spiritual, comparabil cu acela format din credincioșii unui aceluiași zeu, din practicanții unui aceluiași cult”⁷⁵.

Formele elementare ale vieții religioase reprezintă o etapă importantă în studierea operei lui Mauss și a lui Levi – Strauss. Problema se pune dacă studiile lui pe triburile din Australia sunt relevante în demonstrarea originii religiei și pot demonstra evoluția ei. Criticile aduse lui Durkheim cu referire la studiile sale asupra fenomenelor religioase vin din două tabere: 1. dintr-o direcție conservatoare și religioasă – din partea teologilor contemporani lui sau din partea partizanilor sacralului (Mircea Eliade sau Rudolf Otto) – care susțin că „Durkheim nu a

⁷⁴ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 52.

surprins esența fenomenelor religioase, iar teoria sa este simplistă din cauza metodei pozitivistice și a unui apriori sociologist. Religia este fie un fapt supranatural, fie un fapt psihologic inerent naturii umane, și numai în al doilea rând un fapt social”⁷⁶ 2. critica *laică*, antireligioasă îl acuză pe Durkheim că a acordat o importanță prea mare religiei.⁷⁷ Prin *Formele elementare ale vieții religioase* Durkheim încearcă să inițieze un dialog atât cu „liber – cugetătorii”, cât și cu „liber – credincioșii”.

Durkheim se distanțează încă de la început de teoriile marxiste, subliniind importanța religiei, el stabilind primatul religiei în plan sociologic: „Religia este cel mai primitiv dintre fenomenele sociale. Din ea au ieșit, prin transformări succesive, toate celelalte manifestări ale vieții colective, drept, morală, artă, știință forme politice etc. În principiu totul este religios”⁷⁸. Sociologul francez este un spirit integrator care a asimilat gândirea celor de dinaintea lui, de unde se pot vedea, uneori, influențe. „El a asimilat opera contemporanilor, inclusiv pe cea a lui Karl Marx, ceea ce explică poate de ce opera sa a fost descrisă, după caz, drept idealistă, realistă, pozitivistă sau evoluționistă. Într-adevăr, convingerile sale intelectuale și personale reflectă aceste concepții care – lucru ciudat – îi devin proprii.”⁷⁹

Prin *Formele elementare ale vieții religioase* Durkheim încearcă să inițieze un dialog atât cu cei care manifestau o atitudine de indiferență, de ignoranță față de religie, *liber-cugetătorii*, cât și cu cei care susțineau într-un fel radical primatul religiei, *liber-credincioșii*. „Ceea ce îi cer eu liber-cugetătorului este să se așeze în fața religiei cu starea de spirit a credinciosului. Doar cu această condiție poate spera să o înțeleagă. Să o simtă așa cum o simte credinciosul, căci de fapt ea nu este decât ceea ce este pentru acesta din urmă. Astfel, cine nu aduce în studiul religiei un fel de sentiment religios, nu poate vorbi despre ea! Ar fi ca un orb care vorbește despre culori. Or, pentru credincios, religia nu constituie în esență doar o ipoteză

⁷⁶ Camille Tarot, *op. cit.* p. 164.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 164: „Cum această mișcare devine adesea din ce în ce mai materialistă și mai marxistă de-a lungul secolului XX, în Franța cel puțin, interesul lui Durkheim pentru religie a fost adesea atribuit unei probleme de personalitate, unei urme depășite de spiritualism sau de filozofia burgheză”.

⁷⁸ Antonio Labriola, *Essai sur la conception materialiste de l'histoire*, în *Revue philosophique*, XLIV, 1897, p. 645, apud. Camille Tarot, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁹ A- Z, *Dicționar de sociologie*, Oxford, p. 196.

plauzibilă sau seducătoare despre om ori despre sistemul lui, căci nu poate renunța la ea fără să se simtă că pierde ceva din el însuși, fără ca dintr-o asemenea renunțare să rezulte o depreciere, o diminuare a vitalității lui, ca un fel de scădere a temperaturii lui morale.”⁸⁰

Adresându-se liber-credincioșilor, Durkheim se referă la atitudinea de autosuficiență a acestora în ceea ce privește sentimentul religios: „În cazul în care credeți că posedați adevărul religios în forma lui definitivă, atunci înțelegerea devine imposibilă, iar prezența mea aici nu ar avea nici un sens”⁸¹.

Durkheim subliniază importanța manifestării unei atitudini deschise în discutarea fenomenului religios; studierea problemei religiei presupune mai întâi o luptă cu tine însuși: dacă ești dispus să accepți să pornești cu mintea și sufletul deschise și dacă ești dispus să accepți un rezultat la care nu te-ai fi putut aștepta. „Nu poate exista o interpretare a religiei care să fie funciar nereligioasă; o interpretare nereligioasă a religiei ar fi o interpretare ce ar nega faptul care trebuie explicat. Nimic nu e mai contrar metodei științifice. Putem să înțelegem acest fapt în mod diferit, putem chiar să reușim să-l înțelegem, dar nu putem să îl negăm.”⁸²

Între forma religiei și forma societății există o strânsă legătură. Omul nu poate trăi fără sau în afara societății; societatea are în același timp un caracter universal și particular - ca și în religie – există o manifestare religioasă universală și una la nivelul persoanei, individuală. Durkheim pune accent însă pe aspectul social al religiei, astfel el înglobând și individul. „Pentru Durkheim, la capătul parcursului său, religia e ancorată în acel loc unde universalitatea naturii, prezentă în specie și exprimându-se și prin universalitatea socialului (nu există om fără societate și nici societate fără religie), se depășește în complexitatea superioară a unui ordin nou, complexitate ce se plătește aparent prin pierderea universalei identități naturale, dar care face posibilă inepuizabila bogăție a particularităților sociale și

⁸⁰ Émile Durkheim, *L'avenir de religion*, în *Le sentiment religieux a l'heure actuelle*, Vrin 1914, p. 97, apud. M. Lallement, *op. cit.*, p. 170.

⁸¹ *Ibidem*, p. 170.

⁸² *Ibidem*, p. 170.

religioase ale societăților reale.”⁸³ Singura realitate gândită de sociologul francez este societatea; dar și aceasta trebuie să-și reafirme uneori sentimentele colective și va face acest lucru prin manifestări religioase. Religia este, pe de o parte, un mod de acțiune, iar pe de altă parte, un mod de a gândi; ea reflectă natura, relațiile dintr-o comunitate și le explică.

Una dintre principalele probleme care se ridică până acum în studiul lui Durkheim asupra formelor religioase este ignorarea diferenței dintre *individ* și *persoană*. Sociologul francez nu concepe, nu ia în calcul posibilitatea ridicării omului peste nivelul de individ, de membru al societății: la Durkheim, de fapt, calitatea primordială a acestuia este tocmai aceea de a fi parte constituantă a societății. Din perspectiva religioasă, omul tocmai prin *înălțarea* sa peste nivelul comunității se manifestă ca persoană, încearcă să se autodepășească atât în plan social, cât și în plan spiritual. Bineînțeles că și comunitatea are rolul său, dar individul nu se afirmă doar prin apartenența la comunitate, ci și prin ceea ce este el, prin individualizarea sa. Poate că asta ar fi și marea deosebire dintre *religie* și *sociologie*: în timp ce prima se apleacă mai ales asupra fiecărei persoane în parte, contând atât capacitatea sa de a relaționa cu ceilalți, cu „semenii”, cât și relația sa personală cu divinitatea, în sociologie, obiectul de studiu îl constituie societatea, individul ca membru al societății și manifestările lui în cadrul acesteia.

Durkheim recunoaște originea socială a religiei, argumentând că actele religioase sunt, de fapt, modalități prin care individul își manifestă solidaritatea față de grup, prin care el își dovedește apartenența la acesta. Cu alte cuvinte, religia este o sursă de coeziune socială. Pe lângă rolul unificator al ei, religia constituie și un factor de ridicare a nivelului moralității într-o societate.

⁸³ Camille Tarot, *op. cit.*, p. 173.

VI. PERSPECTIVA LUI DURKHEIM ASUPRA DIALOGULUI ȘTIINȚĂ – RELIGIE. EȘECUL ACESTUI DIALOG: ANOMIA

VI.1. ANOMIA

În prima parte a carierei sale, Durkheim a fost preocupat de temele kantiene, în timp ce în a doua parte s-a concentrat asupra originii imperativelor morale în societate. În majoritatea lucrărilor sale care tratează problema religiei este prezent termenul de *supranatural* care include existența ideii de secularizare: doar admițând separația dintre lumea empirică și lumea de dincolo, poate duce la recunoașterea ideii de supranatural.⁸⁴

Religia conține două componente esențiale: pe de o parte este sursa ideilor morale, iar pe de altă parte, ea constituie o modalitate de a concepe și înțelege lumea. Idealurile morale individuale reprezintă rezultatul primei idei, iar cel de-al doilea concept devine sferă de activitate pentru știință.⁸⁴

Odată cu dezvoltarea societăților moderne, Durkheim identifică o scădere a influenței religiei. Știința, explicațiile științifice înlocuiesc tot mai des interpretările religioase de până acum. Manifestările religioase specifice societăților mai puțin evolute sunt pe cale de dispariție. Cu toate acestea, și acum există forme modificate de etalare a sentimentului religios. „Totuși, el spune că într-un anumit sens (...) religia probabil că va continua să existe. Chiar și coeziunea societăților moderne depinde de ritualuri care le reafirmă valorile; ne putem aștepta ca noile activități ceremoniale în curs de apariție să le înlocuiască pe cele vechi. Durkheim nu precizează care pot fi acestea, dar probabil că s-a gândit la celebrarea valorilor umaniste și politice, cum ar fi libertatea, egalitatea și cooperarea socială.”⁸⁵ Anthony Giddens identifică posibile noi manifestări religioase ca o prelungire a celor subliniate de Durkheim:

⁸⁴ *Ibidem*, p. 106: „Scientific thought introduces features that are largely absent from religious cosmologies, including systematic empirical method and a critical spirit, but the concepts elaborated in science have their origin in religious representations and evolve from them in direct line of continuity. Is so far as religion concerns conduct and its moral basis, science cannot replace it. But the critical and rationalist spirit that becomes central to science also inevitably pervades the general area of morality. From the present day onward, *faith no longer exercises the same hegemony as formerly over the system of ideas that we can continue to call religion. A rival power rises up before it which, being born of it, ever after submits it to its criticism and control.*”

⁸⁵ Anthony Giddens, *Sociologie*, p. 479.

simbolurile statale (steagurile, stemele) sunt însoțite adesea de o manifestare adecvată și care fac parte din viața civilă.

Dacă societățile primitive erau reunite printr-o conștiință comună creată de religie, prin ritualuri restaurându-se unitatea grupului, în societatea modernă cultura și *conștiința colectivă* sunt mult diferite. Aceste diferențe sunt cauzate, pe de o parte, de diviziunea muncii, iar pe de altă parte de fenomenul de secularizare. Această dezvoltare, această diviziune a muncii a eliminat aproape total sentimentul de *auto-suficiență* din perspectiva nevoilor sociale, dând naștere, în societatea modernă, unei stări paradoxale: în același timp există specializarea fiecăruia pe un anumit domeniu dar, în același timp, el este dependent de celălalt, de specializarea celuilalt.

Secularizarea este văzută ca o slăbire atât a sentimentelor religioase, cât și a încrederii în religie. Problema pe care o ridică Durkheim este: ce va înlocui religia, cine va lua locul ei (în sensul solidarității sociale prezente în societățile primitive) în societatea modernă. El susține că locul solidarității sociale va fi luat de un nou tip de solidaritate, numit *solidaritate organică* (prin analogie cu biologia): în societatea modernă indivizii sunt mult mai evoluți și, în același timp, mult diferențiați.

Durkheim, prin studiile sale oferă o definiție riguroasă a termenul *anomie* în baza studiilor sale despre sinucidere. Acest termen pleacă de la *a*, care înseamnă *fără*, o negare, și de la *nomos* care înseamnă normă. Cu alte cuvinte, *anomia* reprezintă starea, situația în care lipsește norma, regula. La Durkheim însă, acest termen are legătură directă cu situația morală dintr-o societate. El observă că fenomenul sinuciderii, deci o manifestare a anomiei, este mai des întâlnit în perioade cu o situație economică mai proastă decât într-o etapă de prosperitate economică. Cu alte cuvinte, moralitatea este mai ridicată într-o societate cu probleme economice decât într-una cu o evoluție bună materială: „Anomia are legătură directă cu slăbirea puterii morale a unei societăți (ori a unor cazuri sociale ale acesteia). Iar, între puterea morală și celelalte puteri ale societății nu este o legătură direct proporțională, căci, vremuri de creștere bruscă a prosperității economice (deci a puterii economice), de regulă, provoacă

scăderea puterii morale a societății, adică a ordinii. Lucrul acesta îl precizează Durkheim în mod răspicat”⁸⁶.

Nuanțând această problemă, sociologul francez ajunge la concluzia că moralitatea se diminuează ori de câte ori în societate se creează perturbări, fie pozitive, fie negative. Am putea spune că *anomia* reprezintă perioada de tranziție de la o etapă la alta, perioada de armonizare a lor. Omului îi ia timp până se acomodează cu o nouă stare; în aceste momente se produce o scădere a moralității care are efecte negative pentru un anumit segment social: „Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită, fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui cataclism neașteptat, omul își ia viața cu mai multă ușurință”⁸⁷.

Într-o primă fază a studiului, *anomia* reprezintă tulburarea unui echilibru din societate, o schimbare pozitivă sau negativă în comunitate. Altădată Durkheim revine asupra acestui termen și afirmă că „numai acele schimbări bruște, care afectează sănătatea medie a unei societăți sunt surse de anomie”⁸⁸. Restrângând sfera *anomiei*, ea apare ca „tot ceea ce este dezechilibrare dintre forțele noastre interioare (dorințe, pasiuni, sensibilitate etc.) și forțele exterioare (cantitatea de bunuri economice, respectabilitate, aprecierea, puterea, influența, privilegiul, prestigiul etc.). În orice moment ar trebui, deci, ca între „plăcerea acțiunii” și „neliniștea dureroasă care o însoțește” să existe o balanță favorabilă celei dintâi. Anomia este, în acest plan, starea care răstoarnă o asemenea balanță, o face neplăcută, lipsită de sens, dureroasă, absurdă chiar”⁸⁹. Pentru a se evita acest lucru trebuie să existe o normă la care indivizii să se raporteze și, în același timp, aceasta să reprezinte o autoritate morală. Ea are rolul de a limita acțiunile membrilor societății pentru a preveni situația anomică (! individul este lipsit de libertate !).

Anomia este semnul unei schimbări în societate sau al slăbirii puterii morale sau al altei autorități care este capabilă să impună anumite limite pentru membrii societății. Starea de

⁸⁶ Ilie Bădescu, *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, p. 288.

⁸⁷ Émile Durkheim, *Despre sinucidere*, Ed. Humanitas, București 1993, p. 197.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 198.

⁸⁹ *Idem*.p. 289.

dezechilibru apare atunci când influența societății nu se mai resimte asupra individului. „Anomia este intervalul în care regulile tradiționale își pierd autoritatea și nu au apărut încă reguli noi pentru disciplinarea aspectelor interioare și exterioare ale omului și grupurilor sociale.”⁹⁰ Durkheim face o comparație între societățile primitive, unde conștiința colectivă era cea care reprezenta forța socială și societățile moderne în care munca ia locul conștiinței colective. În ambele cazuri, atunci când forța socială scade în intensitate, apare fenomenul de anomie. În societățile moderne, avem de-a face cu legea progresului continuu al activității funcționale, astfel că orice creștere de activitate funcțională într-o parte trebuie să se propage în celelalte părți. Tot ceea ce blochează această propagare este sursă de anomie.

VI. 2. DIALOGUL ȘTIINȚĂ – RELIGIE

Émile Durkheim observă că într-o primă fază în viața comunității nu existau fenomene care să fie luate drept supranaturale; cu alte cuvinte, între credință și evoluția științifică nu existau divergențe. „Noțiunea de supranatural servește în general pentru caracterizarea a tot ceea ce este religios (...). Religia ar fi, așadar, un fel de speculație despre tot ceea ce scapă științei și, mai general, gândirii independente. (...) sentimentul misterului nu a apărut decât foarte târziu în istoria religiilor; el este cu totul străin nu numai popoarelor pe care le numim primitive, dar chiar și tuturor celor care au atins un anumit grad de cultură intelectuală.”⁹¹ Concepția lui Durkheim vizează nu esența religiei – supranaturalul –, ci modul ei de a fi perceput. Situându-se pe acest plan, el consideră religiosul ca manifestare a firii întrebătoare umane, ca o formă incipientă științifică. Astfel, știința este o manifestare specifică, aproape ontologică a persoanei umane. Omul primitiv nu încerca să explice și să interpreteze fenomenele care depășeau capacitatea lui de înțelegere și le lua ca atare: „știința, și nu religia, a arătat oamenilor că lucrurile sunt complexe și dificil de înțeles”⁹². Afirmția sa este deosebit

⁹⁰ Idem., p. 294.

⁹¹ E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 34 – 35.

⁹² *Ibidem*, p. 37.

de îndrăzneală afirmând că știința este, în mare măsură, creatoarea mentalității religioase. Lucrurile greu de înțeles intră astfel în categoria specifică a religiosului, dar nu ca realități incognoscibile, transcendente, ci ca realități, încă, imposibil de înțeles. Evoluția religiei este, astfel, în strânsă legătură cu capacitatea științei de a explica *inexplicabilul*, cu divinitatea.

Religia constituie singura legătură a omului cu divinitatea dar și prima manifestare a relației lui cu lumea: „orice religie este nu numai o disciplină spirituală, ci și un fel de tehnică, permițând omului să înfrunte lumea cu o încredere mai mare”⁹³. Ea se conturează pe măsură ce mentalitatea unei epoci și a unei societăți capătă o structură stabilă, o capacitate de analiză strictă, cu parametri bine stabiliți, și se integrează în memoria colectivă a societății. Modurile de manifestare ale ei, ritualul, legenda, mitul, aderă la această stare de fapt. Arnold Van Genep spune că „narațiunea de orice fel – mitul, legenda, basmul, cântecul epic – este un exercițiu al memoriei colective, iar acest exercițiu se săvârșește la modul prezent, adică în fața unui public avid de cunoaștere și după regulile stricte ale ritualului specific acestui mod de expunere. El este astfel structurat, încât să îmbine informația minimă, dar de interes general, de aceea transpusă în tipare convenționale, cu emoție și fantezie inventivă”⁹⁴.

Religia este cea care i-a dat omului primul imbold de a cerceta lumea înconjurătoare, universul. „Noțiunea de forțe naturale pare să derive din noțiunea de forțe religioase; s-ar părea că între ele nu există prăpastia dintre rațional și irațional.”⁹⁵ În fapt, fenomenul religios a incitat capacitatea umană de analiză, i-a incitat cunoașterea, dorința de comprehensiune. Un fenomen religios poate deveni un fenomen natural, atunci când societatea identifică conformația lui, după cum și reversul este valabil: fenomenul natural, într-o foarte mare măsură, a fost la început identificat ca unul religios sau, mai bine zis, supranatural. Nu persoana este cea care controlează balanța relației natural – supranatural, ci societatea căreia îi

⁹³ *Ibidem*, p. 178.

⁹⁴ Arnold van Genep, *Formarea Legendelor*, trad. Lucia și Crina Ioana Berdan, Ed. Polirom, Iași 1997, p. 5.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 36.

aparține. Acceptarea lor este determinată de integrarea lor în categoria *stărilor totale ale umanității*.⁹⁶

Durkheim concepe persoana ca pe o realitate total diferită de cea teologică. Ea are legătură cu elementul social și se explică prin acesta. „ (...) Noțiunea de persoană este produsul a două categorii de factori. Unul este prin esența sa impersonal: principiul spiritual care întruchiează sufletul comunității. El constituie însăși substanța sufletelor individuale. Or, el nu aparține nimănui în mod special. Face parte din patrimoniul colectiv: în și prin el are loc comuniunea dintre conștiințe. Dar, pe de altă parte, ca să existe personalități separate, este necesară intervenția unui alt factor, care fragmentează acest principiu, diferențiindu-l: cu alte cuvinte, este necesar un factor de individualizare. Trupul joacă acest rol. (...). Rezultă că, dacă toate conștiințele angajate în trupuri se deschid către lume, adică spre lumea ideilor și a sentimentelor care determină unitatea morală a grupului, ele nu-l văd sub același unghi; fiecare îl exprimă în propria-i manieră.”⁹⁷ Dualismul conceptual care structurează persoana îi facilitează lui Durkheim formularea cu privire la locul pe care-l are omul în societate și structura cea mai importantă la care acesta aderă. Atât gândirea savantului, cât și cea a omului religios se bazează pe o experiență, pe observație. Rezultatele au efect benefic asupra comunității. Ceea ce îi diferențiază (pe savant de credincios) este metoda mult mai riguroasă a celui dintâi.

Forțele religioase se pot manifesta pozitiv sau negativ; pozitiv prin principiul totemic dătător de ordine morală și fizică, și negativ, prin puterile negative, generatoare de dezordine și dezechilibru într-o comunitate. Asupra acestor forțe intervine vrăjitorul. Este interesant că evoluția religioasă la Durkheim vizează nu sistemul în sine, ci percepția pe care societatea i-o acordă. Metoda sa este într-o mare măsură holistă. El pornește de la efecte pentru a observa

⁹⁶ Într-o manieră foarte pertinentă, Michel Meslin afirmă că nici la Durkheim, nici la Levy-Bruhl nu există o adevărată sociologie religioasă care să trateze despre religios ca despre un real obiect de studiu. Fenomenul religios pare la ei a fi precedat de o stare de parareligie; analiza sa este încă prea legată de problema originii sentimentului religios. Dar nu se poate tăgădui că ambii au insistat cu teame asupra analizei stărilor totale ale umanității și că au căutat să-i desprindă structurile fundamentale. Adevărata lor descendență trebuie căutată în structuralism, mult mai mult decât într-o sociologie a religiilor pe care au vrut s-o întemeieze. *Știința Religiilor*, trad. Suzana Russo, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 69.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 248 – 249.

cauzele, mai mult cauzele sunt definite prin efecte și nu invers. Libertatea de mișcare, eliberată de orice structură dialectică standardizată, este mult mai mare și permite o poziționare a persoanei mult mai practică și mai realistă în raport cu producțiile spiritului.

Problema unui dialog sau a unei punți între religie și știință se pune tot mai acut în societățile moderne. Se încearcă stabilirea adevărului atât de partea științei cât și de partea religiei. „...de cele mai multe ori dezbaterile asupra religiei se învârt în jurul chestiunii de a ști dacă ea poate sau nu poate fi conciliată cu știința, adică dacă, alături de cunoașterea științifică ar mai rămâne loc pentru o formă de gândire specific religioasă.”⁹⁸ Prima problemă care se impune tratată este aceea dacă se poate vorbi despre o gândire socială religioasă, despre un opozant puternic față de demersul științific. Această preocupare, mult mai pregnantă în Occident, a constituit subiectul multora dintre discuțiile Conciliului II Vatican. Mediul în care teologii și sociologii catolici poziționează acest dialog este cel al lumii secularizate, postmoderne, dominată de un spirit autonomist, de multe ori deconstructiv. Sintetizând etapele unui posibil dialog știință – religie – societate, Pierpaolo Donati enunță patru contraargumente împotriva validității unei gândiri sociale creștine ca ghid etic în societate și trei modalități în care comunitatea religioasă creștină poate elimina distanța ce o separă de spiritul epocii. Astfel, trăsăturile ce i se impută gândirii sociale creștine sunt:

1. Anacronismul. „Gândirea socială creștină este anacronică întrucât e generată într-o societate și într-o cultură (tradiția iudeo-creștină milenară și presupus *arhaică*) care nu mai structurează în mod caracteristic societatea prezentă și viitoare.”⁹⁹
2. Anistoricitatea. „Gândirea socială creștină e anistorică, întrucât se bazează pe premise *metafizice* (nedemonstrabile, fixe și imobile, contrastând cu faptele empirice și cu impulsurile de emancipare și eliberare).”¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibidem*, p. 381.

⁹⁹ Pierpaolo Donati, *Științele sociale și gândirea creștină în fața societății contemporane* în Ioan I. Ică Jr. și Germano Marani, „Gândirea socială a Bisericii”, Ed. Deisis, Sibiu 2002, p. 322.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 322.

3. Statutul utopic și abstract. „Gândirea socială creștină e utopică și abstractă , întrucât principiile pe care le enunță nu pot fi realizate, cum de fapt nu sunt realizate în nici un loc anume.”¹⁰¹
4. Autoritarismul. „Gândirea socială creștină este autoritară din moment ce, impunând norme de tip arhaic și extern, incompatibile cu conștiința modernă, leagă individul, grupurile sociale și instituțiile socio-politice și economice de constrângeri etice care nu corespund nevoilor, dorințelor și opțiunilor sociale ce apar și trebuie satisfăcute în chip necesar dacă vrem să asigurăm niveluri crescânde de progres.”¹⁰²

Răspunsurile pe care societatea creștină ar trebui să le dea societății doresc integrarea primeia în realitatea cotidiană, dar nu iau în calcul conținutul sacru. Ele sunt mai degrabă eticizante decât profund teologice. Normele noului dialog dintre Biserică, lume și știință sunt structurate pe următoarele coordonate: „a) recunoașterea autonomiei (chiar dacă relative, adică în propria lor ordine) a realităților temporale, care privește în primul rând domeniile în care opiniile și contingența dețin un loc particular; b) reevaluarea științelor umane, îndeosebi a celor sociale și politice, ca având un aport de cunoștințe și indicații practice indispensabile; c) împărtășirea aspirațiilor de emancipare și eliberare a omului din orânduri sociale nedrepte și care lezează demnitatea sa, respectiv în perspectiva unei justiții care respectă drepturile naturale ale omului”¹⁰³. Tipologia dialogului propus este una militantă, în mod nedrept servilă față de spiritul instabil și contrariant al epocii.

Alta este poziția lui Durkheim față de acest raport. El admite „că toate credințele religioase se întemeiază pe o credință specifică a cărei valoare administrativă ne este, într-un anume sens inferioară experiențelor științifice, fiind în același timp diferită”¹⁰⁴. Modul de manifestare al credinței sau al spiritului religios este foarte bine definit prin categoriile sacralului ca posibilitate de reală manifestare a divinului și de participare a comunității la

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 322.

¹⁰² *Ibidem*, p. 322.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 322 – 323.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 382.

această manifestare, în mod constant, prin cult particular sau comun. „Cultul – spune Durkheim - nu este pur și simplu un sistem de semne prin care credința se traduce în exterior, ci colecția de mijloace prin care ea se creează și se recrează periodic. Indiferent dacă constă în acte materiale sau în operațiuni mentale, el este întotdeauna eficient.”¹⁰⁵ Eficiența sa este determinată de realitatea divinului pe de o parte, iar de cealaltă parte de capacitatea societății de a se ralia la această mișcare în exterior, în forma sacrului sau supranaturalului. Justificarea practicilor religioase este dată de o exercitare a ei asupra conștiințelor, unindu-le, determinându-le și dându-le posibilitatea de a se identifica. „Adevărata justificare a practicilor religioase nu se află în scopurile aparent urmărite, ci în acțiunea invizibilă exercitată asupra conștiințelor, în modul în care afectează mentalul.”¹⁰⁶ Durkheim abordează deja problema conștiinței colective ce va fi dezvoltată, ulterior, de Jung. Cultul trebuie să fie centrat în jurul unor valori religioase reprezentative existențial pentru o anumită societate. Doar așa el își poate îndeplini, în cadrul larg al manifestării religiosului, scopul: crearea unei civilizații bine determinate, stabile. Cultul se prezintă ca un bun spiritual cu înaltă implicație emoțională a societății și a individului, astfel că el creează, într-o anumită măsură, o mentalitate specifică. Însăși civilizația este constituită pe fundalul bunurilor spirituale pe care societatea le-a asimilat, le cercetează și le percepe cu multitudinea instrumentelor sale. În sine, omul este, *in micro*, suma tuturor acestor bunuri la care aderă din diferite motive. Apartenența la ele îl transformă în ființă socială. „Omul este alcătuit din acest ansamblu de bunuri intelectuale, care constituie civilizația. Iar civilizația este opera societății.”¹⁰⁷

Am stabilit pe parcurs că toate categoriile fundamentale ale gândirii și, în consecință, ale științei, au o origine religioasă. (...) Putem, deci, afirma că aproape toate marile instituții sociale s-au născut din religie.¹⁰⁸ Durkheim nuanțează și afirmă (într-o notă de subsol) că singura formă de activitate socială care nu a fost asociată religiei este activitatea economică.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 382.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 330.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 383.

Dar sociologul francez poate fi combătut de teza lui Max Weber, conform căreia evoluția economică occidentală a fost generată de spiritul religios protestant. Dacă privim religia ca simplu spațiu pe care conștiința umană nu a reușit să-l asimileze, atunci relația bisericească (ca spațiu în care se exercită religia și societatea religioasă) și știință este una de tip evolutiv. Pe măsură ce individul își explică fenomenele „supranaturale” religia se transformă, intrând în categoria științifică. Totuși, conștiința colectivă continuă să-o perceapă și să-o înregistreze ca fiind, în continuare, religie. Atunci când inacceptarea evoluției religiosului spre științific devine stabilă putem considera că între cele două realități există un conflict.

În caz contrar, „este necesar ca principalele aspecte ale vieții colective să fi constituit inițial doar diversele aspecte ale vieții religioase, este desigur necesar ca viața religioasă să alcătuiască forma eminentă și un fel de expresie prescurtată a vieții colective în întregul său. Dacă religia a generat tot ce este esențial în societate, înseamnă că ideea de societate constituie sufletul religiei.

Forțele religioase sunt, deci, forțe umane, forțe morale. Pentru că sentimentele colective nu pot căpăta conștiință de sine decât dacă se fixează pe obiectele exterioare, ele însele nu s-au putut construi decât să predea o parte din caracteristicile lucrurilor: au dobândit astăzi un soi de natură fizică; din acest punct de s-au amestecat cu viața lumii materiale și s-a crezut că aceasta putea fi explicată recurgându-se la ele. (...). În realitate, elementele esențiale din care sunt alcătuite sunt preluate de la conștiință”¹⁰⁹. Durkheim coboară religia doar în zona empiricului. Ea nu mai poate fi capabilă de transcendență. Același lucru reiese și din explicarea relației sacru – profan. „Pentru un cuvânt, lumii reale în care se scurge viața sa profană i se suprapune o alta care, într-un anumit sens, nu există decât în gândirea sa, dar căreia îi atribuie, în raport cu cea dintâi, un fel de demnitate mai înaltă. Este, deci, dintr-o dublă perspectivă, o lume ideală.”¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 383 – 384.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 386.

„O societate nu se poate nici crea, nici recrea fără a crea în același timp un ideal.”¹¹¹ Idealul este în conformitate cu evoluția dinspre religie spre știință. Disensiunile apar atunci când abordarea religioasă și cea științifică nu mai sunt complementare. „Conflictele, atunci când izbucnesc, se produc nu între ideal și realitate, ci între idealuri diferite, între cel de ieri și cel de azi, între cel care are de partea lui autoritatea tradiției și cel care este doar pe cale de a deveni.”¹¹² Realitatea nu poate decât să adere la un ideal anume, în caz contrar s-ar nega pe sine, s-ar autodistrage. Trebuie remarcat că metoda lui Durkheim exclude prezența spiritului religios în om. El este doar o informație pe care societatea i-o dă individului odată ce acesta a aderat la ea. Nu acceptă că sentimentul religios este sădit în sufletul omului și el îl determină pe acesta să tindă către un ideal al împlinirii spirituale. Pentru sociologul francez toate au o explicație prin societate. Aceasta este *primo movens*. „Nu numai că idealul colectiv exprimat de religie nu se datorează nu se știe cărei capacități înnăscute a individului, dar individul a învățat să idealizeze la școala vieții colective. Asimilându-și idealurile elaborate de societate a devenit capabil să conceapă idealul.”¹¹³ Relația dintre ideal și sacru este una extrem de strânsă. Sacrul reprezintă o formă a idealului în măsura în care societatea este mai mult sau mai puțin înclinată spre religios. Dacă sacrul, ca structură, este o categorie neperceptibilă, încă, a realului, el se plasează pe poziția unui scop de atins de către comunitatea religioasă. „Sacrul se definește prin aceea că este supraadăugat realului; ori idealul corespunde aceleiași definiții. Unul nu poate fi explicat fără a-l explica pe celălalt.”¹¹⁴

În același timp „societatea ideală nu este în afara societății reale; ea face parte din ea”.¹¹⁵ Operația este logică: de vreme ce societatea concretă este una structurată sacral, în mod evident societatea ideală trebuie să facă parte din societatea umană care depinde de ea. Nu este vorba despre o confuzie a celor două nivele sociale, ci despre o privire în perspectivă. Nerecunoașterea perspectivei duce la sciziune în cadrul societății și la distrugerea acesteia din

¹¹¹ *Ibidem*, p. 386.

¹¹² *Ibidem*, p. 387.

¹¹³ *Ibidem*, p. 387.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 386.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 387.

urmă. În schimb, asumarea individuală a acestui ideal este una generativă. Ea poate crea o altă societate atunci când un individ devine prin puterea personalității sale manifestare exemplară a mișcării spre ideal și de participare directă la acesta. El devine model, creând o nouă societate cu o nouă perspectivă asupra sacralului și religiosului.

„Idealul personal se desprinde astfel de idealul social, pe măsură ce personalitatea individuală se dezvoltă și devine o sursă autonomă de acțiune.”¹¹⁶ Durkheim explică trecerea sentimentului religios de la stadiul de colectivitate la cel de individ astfel: „pe măsură însă ce indivizii s-au diferențiat, iar valoarea persoanei a crescut, cultul corespunzător a câștigat și el spațiu în ansamblul vieții religioase, închizându-se în același timp mai ermetic spre exterior. Prin urmare, existența cultelor individuale nu contrazice și nici nu stânjenește explicația sociologică a religiei; căci forțele religioase cărora li se adresează nu sunt decât forme individualizate ale forțelor colective. Astfel, deși religia pare a se concentra în întregime în forul interior al individului, sursa vie care o alimentează se află totuși în societate”.¹¹⁷

În plan religios, Durkheim trasează o linie precisă între individ și persoană, optând pentru prima variantă. El nu percepe ființa umană ca pe o persoană, ci ca pe un individ care își afirmă existența și capacitățile doar în cadrul unei societăți. Pentru a exista, el trebuie să adere la structurile societății, să-i respecte regulile să o susțină ori de câte ori este nevoie. Cu atât mai mult, cerința unei participări efective este cerută de o societate de tip religios. „O filozofie se poate elabora în tăcerea meditației interioare, nu însă și o credință. Căci o credință este, înainte de toate, căldură, viață entuziastă, exaltare a întregii activități mentale, înălțare a individului deasupra lui însuși. Cum ar putea el, fără să iasă din sine însuși, să îmbogățească energiile pe care le posedă? Cum ar putea el să se depășească doar prin propriile-i forțe? Singurul focar de căldură la care ne putem încălzi din punct de vedere moral este cel alcătuit din societatea semenilor noștri; singurele forțe morale care le pot sprijini și îmbogăți pe ale noastre sunt cele oferite de ceilalți. (...) În realitate, omul care nutrește o adevărată credință simte nevoia de

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 397.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 388.

nestăvilit de a o răspândi; pentru aceasta, el iese din izolarea sa, se apropie de ceilalți, caută să-i convingă, și înflăcărea convingerilor cărora le dă naștere o reconfortează pe a sa. Dacă ar rămâne izolată, ea s-ar ofili deîndată.¹¹⁸ Omul își manifestă, astfel, condiția de creator nu doar în plan empiric, ci și în plan spiritual. Aderând la o formă religioasă, el se transcende pe sine, se împărtășește celorlalți tocmai pentru faptul că este conștient de perfecționarea evoluției pe care o are sentimentului religios. „Mitul lui *homo creator* este, în esență, gândul cel mare al omului de a transcende propria condiție de făptură a cuiva (și chiar situația periferică în univers), de a construi o lume după chipul său, un paradis artificial în care să domnească exclusiv el.”¹¹⁹ Drama umană apare atunci când omul nu mai poate distinge între ceea ce este transcendent și ceea ce el însuși a creat. Lucrurile au capacitatea de a regresa comprehensiv, în sensul că ceea ce individul cunoștea despre ele într-o anumită perioadă, va uita odată cu trecerea timpului. Structura ambiguă determină pe om să se supună propriei creații, adică științei, confundând inexorabil parametrii fundamentali ai existenței.

Pentru Durkheim, însă, așa cum am văzut, știința și religia sunt evolutiv interdependente, în sensul că ceea ce este religios trebuie să devină științific odată cu evoluția societății. O altă problemă pe care o ridică sistemul durkheimian este conceperea omului ca individ, nedeterminat în sine și determinabil doar într-un mediu social. El nu este o persoană sau atinge stadiul de persoană atunci când el însuși formează o societate. Devenind model, ideal, el depășește sfera determinărilor și se poate orienta în mod liber față de vechea societate căreia i-a aparținut.

Idealul se schimbă odată cu restructurarea societății. Noul nivel de percepție este cel care determină relațiile inter-indivizi și raportarea lor la lucruri. „Marile înfăptuiri ale trecutului, cele care-i entuziasmau pe predecesorii noștri nu ne mai provoacă același entuziasm, fie pentru că am intrat în uzanțe într-o așa măsură încât au devenit inconștiente, fie pentru că ele nu mai răspund aspirațiilor noastre actuale; și totuși, nu a apărut nimic care să le

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 389.

¹¹⁹ Doru Costache, *De la modul paradiziac la mitul lui homo creator*, în „Areopag, nr. II, București 1999, p. 25.

înlocuiască.”¹²⁰ Atunci când vechile structuri exemplare se învechesc ele pot fi înlocuite de altele noi doar în măsura în care societatea nu le mai acceptă, nu mai are nevoie de ele. Aici Durkheim greșește vorbind despre o existență individuală a omului în societate și nu de una personală. Influența filozofilor indiene se pare că și-a spus în această abordare o profundă amprentă. Este, însă, explicabil de ce a pornit de la premize orientale, în detrimentul celor occidentale, pe care, ca viețuitor al acestui spațiu, le cunoștea mult mai bine: Occidentul transformă religia în etică, o izolează în manieră deistă, o restrânge sau o împarte, în funcție de necesitățile mundane ale societății și nu în funcție de nevoile spirituale ale comuniunii ecleziale.

Pentru occidentali, structura supremă religioasă este Biserica. Pentru orientali este Treimea, ca unitate a persoanelor distincte și în același timp unite, după prototipul căreia se formează, apoi Biserica. Realitatea nu poate fi formulată după distincția unul – multiplu. Părintele Stăniloae, vorbind despre Sfânta Treime spune că „Dumnezeu este în mod eminent Unu și Trei sau, mai bine zis, dincolo de modul cum e la noi unu și trei. Cele trei subiecte sunt atât de interioare în unitatea Lor de ființă nedispersată, că nu pot fi în nici un fel despărțite, ca să poată fi numărate ca trei entități cu o oarecare discontinuitate între ele”¹²¹. Neavând de-a face cu o structură ce poate fi cuprinsă într-un sistem, modul oriental de a aborda religia este mult mai profund și mai aproape de adevărul pe care vrea să-l transmită.

Pentru Durkheim „realitățile cărora li se aplică speculația religioasă sunt tocmai cele care vor servi ulterior savanților drept obiecte de reflecție: natura, omul, societatea (...) religia se străduiește să traducă aceste realități într-un limbaj inteligibil, care nu se deosebește în esența sa de cel al științei; în ambele cazuri se pune problema stabilirii legăturilor dintre lucruri, a relațiilor lor interne, a clasării, sistematizării lor”¹²².

Spre deosebire de religie, știința introduce în cercetările ei o notă critică. Mai mult, ea încearcă să se ferească de interpretări subiective. „Gândirea științifică nu reprezintă decât o

¹²⁰ *Ibidem*, p. 391.

¹²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 211.

¹²² *Ibidem*, p. 392.

formă mai desăvârșită decât gândirea religioasă. Pare deci natural ca cea de a doua să se retragă treptat din calea celei dintâi pe măsură ce devine mai aptă de a-și îndeplini misiunea.”¹²³

„Avându-și obârșia în religie, știința tinde a i se substitui în ceea ce privește funcțiile cognitive și intelectuale. Creștinismul a consacrat definitiv această substituție în ordinea fenomenelor materiale. Văzând în materie lucrul profan prin excelență, a abandonat lesne cunoașterea ei unei discipline străine, *traditit mundum hominum disputationi*; astfel încât științele naturii s-au putut întemeia și au procedat în așa fel încât autoritatea lor să fie recunoscută fără prea mari dificultăți.”¹²⁴

Datorită spiritului închis al religiei, cea care va avea de câștigat va fi știința. „Cea din urmă barieră va sfârși prin a ceda și știința va domni ca o stăpână chiar și în această regiune interzisă.”¹²⁵

„Știința contestă religiei nu dreptul la existență, ci dreptul de a dogmatiza asupra naturii lucrurilor, tipul special de competență pe care și-l arogă în cunoașterea omului și a lumii. În realitate, ea nu se cunoaște pe sine. Nu știe nici din ce este alcătuită, nici căror nevoi le răspunde. Ea însăși constituie un obiect de investigare pentru știință; este cu atât mai puțin în măsură să hotărască în ce-o privește! Dar, pe de altă parte, cum în afara realului căruia i se dedică reflecția științifică, nu există un alt obiect specific asupra căruia să se concentreze speculația religioasă, este evident că ea nu ar mai putea juca în viitor același rol ca în trecut. Totuși, pare menită să se transforme mai curând decât să dispară.”¹²⁶

„Știința este fragmentară, incompletă; ea progresează lent și nu este niciodată încheiată; or, viața nu poate aștepta. Prin urmare, teoriile destinate a întreține viața, acțiunea, sfârșesc prin a o lua înaintea științei, completând-o prematur. Ele nu sunt posibile decât dacă exigențele practicii și necesitățile vitale, așa cum le intuim, fără a le sesiza deslușit,

¹²³ *Ibidem*, P. 392.

¹²⁴ *ibidem*, p. 393.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 393.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 393.

propulsează gândirea dincolo de afirmațiile formulate de știință. Astfel încât religiile, chiar și cele mai raționale și mai laicizate, nu pot și nu vor putea vreodată să se lipsească de un tip de speculație foarte specială care, deși are același obiect ca știința propriu-zisă, nu este totuși de natură strict științifică: intuițiile obscure ale senzației și sentimentului țin adesea loc rațiunii logice.»¹²⁷

„Deîndată ce autoritatea științei este un fapt stabilit, trebuie să se țină seama de ea; sub imperiul necesității, ea poate fi depășită, dar constituie totuși punctul de plecare. Nu putem afirma nimic din ceea ce ea neagă, nu putem nega nimic din ceea ce ea afirmă, nu putem stabili nimic care să nu se sprijine, direct sau indirect pe principii împrumutate de la ea. Prin urmare, legea nu mai exercită asupra sistemului de reprezentări, pe care le putem numi în continuare religioase, hegemonia de odinioară. În fața sa prinde contur o forță rivală, născută din ea, care o supune de acum încolo conturului și criticii ei. Totul ne îndreptățește să afirmăm că respectivul control își va extinde aria și eficiența, influența sa viitoare devenind nelimitată.¹²⁸ Demersul durkheimian poate fi înțeles numai prin perspectiva epocii în care își dezvoltă concepția. Dacă procesul și evoluția științifică tind să devină absolut necesare existenței umane, atunci, în mod necesar ele trebuiesc integrate într-un astfel de mediu. Nu putem afirma prezența, la începutul secolului XX, realității unei științificități, după cum nu putem spune că religia reprezintă un factor esențial în viața societății, așa cum ar fi fost situația, spre exemplu, în societatea medievală. Avem de-a face cu o perioadă a tatonărilor, cu o stare intermediară, în derivă, atât spiritual cât și științific. Durkheim afirmă într-o manieră extrem de onestă faptul că însăși știința, atât de lăudată, nu este capabilă să surprindă esența vieții. În cazul său, lucrurile se complică pentru că societatea este cea care intră sub incidența hermeneuticii sale. O ființă, în sine, poate fi definită cel mult din punct de vedere anatomic, însă, ceea ce o face să fie recunoscută și, implicit, acceptată și înțeleasă este apartenența ei la

¹²⁷ *Ibidem*, p. 394.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 394.

societate. Știința și religia nu se mai situează pe poziții exclusiv antagonice, ci se completează, se confirmă reciproc.

În relațiile intersociale, liantul ce leagă indivizii sunt conceptele comune la care aderă. Necesitatea lui rezidă în poziția neutră pe care o are față de orice formă de determinare, fapt care-i dă un statut imuabil, în afara temporalității. „Conceptul se opune reprezentărilor sensibile de orice fel – senzații, percepții sau imagini.”¹²⁹ „Conceptul pare a fi în afara timpului și a devenirii; se sustrage oricărei agitații; s-ar putea spune că este situat într-o altă regiune a spiritului, mai senină și mai calmă. Nu se mișcă de la sine, printr-o evoluție internă și spontană; din contră, rezistă schimbării. Reprezintă un mod de a gândi care, în fiecare clipă a timpului, este fix și cristalizat.”¹³⁰

„Relativ imuabil, conceptul este, în același timp, dacă nu universal, cel puțin universalizabil. (...) conceptul este o reprezentare esențialmente impersonală; prin intermediul său comunică inteligențele umane.”¹³¹ „Conceptul exprimă maniera în care societatea în ansamblul ei își reprezintă obiectele experienței. Noțiunile corespunzătoare diverselor elemente ale limbii sunt reprezentări colective.”¹³² Chiar atunci când sunt constituite după toate regulile științei, conceptele își extrag întreaga autoritate exclusiv din valoarea lor obiectivă. Nu este suficient să fie adevărate pentru a fi crezute. Dacă nu sunt în armonie cu celelalte credințe, cu celelalte opinii, într-un cuvânt cu ansamblul reprezentărilor colective, atunci vor fi negate; nu vor fi acceptate și, prin urmare, vor fi ca și inexistente.

Fiind după chipul lui Dumnezeu, omul este chemat să cunoască lumea, să o vadă cu ochiul divinității. Dacă omul nu are o perspectivă teologică asupra descoperirii lumii, riscă să se limiteze la ea, nereușind să întrevadă dincolo de ceea ce îl înconjoară. Émile Durkheim, de fapt, limitează capacitățile ființiale ale omului.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 395.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 396.

¹³¹ *Ibidem*, p. 396.

¹³² *Ibidem*, p. 397.

Descoperind rațiunile lucrurilor – tocmai pentru că ele corespund minții umane, potrivit principiului antropic, și nu pentru că omul le impune în logica sa, cum se afirma în kantianism, bunăoară, omul a inventat arta și tehnica, prima ca imitare și înțelegere a lumii (de fapt, exercitarea vocației de a numi, da a recunoaște realitatea) și cea din urmă, ca replăsmuire a creației conform cu rațiunile din fapte, care îngăduie modelarea lor, dar și cu ingeniozitatea omului, care poate dezvolta potențialitățile fapturilor în sensuri nebănuite.

VII. POZIȚIA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA DIALOGULUI ȘTIINȚĂ – RELIGIE

Așa cum afirmam anterior, cea mai mare parte a societății secolului XXI tinde să integreze religia în categoria structurilor anacronice, a rămășițelor unui trecut incapabil să mai poată supraviețui dinamismului prezent.¹³³ În mod paradoxal, ceea ce dă o nebănuită vivacitate religiei este tocmai situația de conflict în care se află. Nu putem afirma cu certitudine dacă acest conflict ține capul de afiș al culturii postmoderne, dar, se poate observa atenția de care se bucură, pasiunea cu care sunt tratate problemele acestui conflict, diferitele soluții și evaluări.

Știința vine de pe poziția cenușăresei, de pe poziția celei ce și-a creat cu foarte mare greutate statutul, iar acum nu doar că și-l apără, dar dorește să-și impună dominația asupra întregii existențe. Ea se prezintă ca singura realitate ce dă criteriul adevărului, singura în stare să răspundă nevoilor omului. Religia, de cealaltă parte, vine cu trecutul ei impresionant, atât pozitiv, cât și negativ, cu o istorie care în numeroase cazuri i-a arătat capacitatea și forța. Devreme ce ambele tabere sunt atât de prestigioase, ce oare a cauzat o astfel de stare conflictuală?

¹³³ Vezi supra, n. 98.

O foarte mare parte a teologilor acuză atitudinea dictatorială a științei contemporane de a domina tot ceea ce înseamnă spațiul cognitiv și, implicit, existențial.¹³⁴ În esență, nu avem de-a face cu un conflict deschis cu mediul științific, ci cu modernitatea în care ortodoxiei și, de altfel, întregului creștinism, i se cere să adere nu printr-o atitudine de compromis, ci prin opțiune deschisă, prin prezentarea ofertei spirituale deosebite pe care o poate aduce. De cealaltă parte, teologia preferă de foarte multe ori să se situeze în turnul de fildeș al dogmaticii impasibile și să privească de acolo, cu orgoliul pe care i-l conferă înălțimea presupusei puteri de decizie în cele spirituale ale societății. O astfel de poziționare este la fel de ambiguă și chiar mult mai periculoasă decât prima. De multe ori ea creează o atmosferă ostilă vechii ecumenicități pe care, paradoxal, chiar ea o întemeiase, cantonându-se mai degrabă în formulă decât în etos, în regula strictă decât în asumarea eclezială a realității în care trăim. În aparență, Biserica este martirizată de spiritul modernității¹³⁵ și, implicit, al științei, dar nu se ia în calcul faptul că afirmația aceasta aparține tocmai Bisericii. Avem de-a face cu un pesimism autodistrugător care macină din interior comunitatea creștină, mult mai profund și mai puternic decât orice presupus atac al științei.

Poziția teologiei ortodoxe a depășit metodologia disputelor, propunând un dialog deschis, fiecare de pe pozițiile sale, sub egida înțelegerii reciproce, a autoanalizării și realismului de

¹³⁴ Pr. Dr. Doru Costache, poate cel mai titrat teolog actual în ceea ce privește dialogul dintre teologie și știință, afirmă că „ceea ce caracterizează cultura modernă este conflictul dintre știință și teologie, o manifestare a rupturii – proprie acestei culturi – dintre secular și religios. Această ruptură constă în faptul că acum, în lumea seculară, știința pare singura cunoaștere posibilă, singura cu pretenția obiectivității în sfera publică, religiei revenindu-i situația modestă de opțiune privată, subiectivă, fără relevanță privind domeniul adevărului. Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi (ed.), *Știință și religie – antagonism sau complementaritate?*, Ed.XXI: Eonul Dogmatic, București 2002, p. 279.

¹³⁵ Pr. Ioan I. Ică Jr, analizând cartea Pr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, București 1995, afirmă: „Presiunea istoriei se dovedește a fi de fapt presiunea modernității care ar încerca să asimileze Biserica Ortodoxă. Prin secularizare, mondialism, sincretism, răsturnarea ierarhiilor valorice, atentate împotriva firii, modernitatea urmărește să-și exporte eșecul total și în Estul Europei. După ce a reușit secularizarea Bisericii Occidentale, civilizația occidentală, civilizație a eudemonismului, a păcatului ridicat la rang de drept uman, a semeției umane hrănite de progresul tehnic și științific, se îndreaptă acum cu nesaț asupra ultimei metereze: Ortodoxia (pp. 7 – 8). Realizatorul se contaminează de la tonul apocaliptic al călugărilor athoniți și își însușește antioccidentalismul sistematic și existențialismul antiinstituțional al filozofului ortodox Christos Yannaras (pp. 35 – 42), pentru care și creștinismul occidental (catolic și protestant) actual n-ar mai fi decât o expresie sublimată a căderii omului natural, o cădere din Evanghelie și Euharistie în metafizic și religios”. Studiul apare în *Gândirea socială a Bisericii*, pp. 544 – 547. Există, desigur, în studiul părintelui Ioan Ică Jr. și aprecieri pozitive asupra cărții analizate, fapt ce denotă că spiritul ortodoxiei militantiste și automartirice nu este unul generalizat, ci doar o abordare exclusivistă, prezentă îndeosebi în ortodoxia greacă, cunoscută pentru reticențele ei față de lumea și civilizația occidentală.

care Biserica cât și știința au dat dovadă.¹³⁶ O astfel de încercare aparține părintelui Dumitru Popescu, care schițează¹³⁷ un posibil dialog între teologie și cultură, ortodoxie și contemporaneitate, Biserică și societate. Sunt atinse probleme puse de cultura științifică și filozofică modernă, chestiuni sociale și morale. Teza centrală e aceea a necesității de a depăși consecințele negative ale modernității și ale culturii *autonome* ca și ale culturii secularizate printr-o cultură post-modernă, teonomă, a transfigurării și depășirii dualismelor schizoide: spirit – trup, rațiune – iubire, transcendent – imanent, știință – credință etc.¹³⁸ Depășirea acestor antagonisme critice într-un *creștinism integral*, care reprezintă *doctrina socială ortodoxă*, ar exista potențial în teologia trinitară și a energiilor necreate, care implică o viziune dinamică, extatică și comunală asupra cosmosului și omului. Regăsită astăzi tocmai de fizica nouă, în special cea cuantică, aceasta depășește materialismul în direcția unei cosmologii teonome care ar oferi acum un nou cadru favorabil dialogului dintre ortodoxie și contemporaneitate, între teologie și știință.¹³⁹

Lumea științei, departe de a elimina un atare dialog, s-a aplecat cu atenție asupra soluțiilor propuse mai sus, susținând ea însăși posibilitatea unei comunicări oneste dar și viabile între religie și știință. În prefața volumului *Teologie și Știință*, coordonatorii Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, primul fizician, al doilea cercetător la Institutul Astronomic din București, vorbesc chiar despre o nouă disciplină, *Știință și Religie*. „Ea traduce o necesitate vitală de dialog într-o lume fără busolă, prinsă în vârtejul unei mondializări deseori haotice, în care preocupările spirituale trec mult în urma finalităților economice. Fără un nou umanism, reușind să dea o finalitate spirituală tehnostiinței dezlănțuite, dar oarbe, este greu de văzut cum specia noastră umană ar putea supraviețui. În acest context, contribuția dialogului

¹³⁷ Trei sunt cărțile care trasează soluția părintelui Dumitru Popescu la problema dialogului / conflictului religie – știință: *Teologie și Cultură*, Ed. IBMBOR, București, 1993, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, *Hristos, Biserică, societate*, Ed. IBMBOR, București 1998.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 547.

¹³⁹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu (coord.), *Știință și teologie. Preliminarii pentru un dialog*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București 2001.

între știința contemporană și teologia ortodoxă poate fi crucial.”¹⁴⁰ O afirmație de o asemenea onestitate, venită din partea a doi oameni de o rigurozitate științifică incontestabilă, nu poate fi trecută cu vederea de teologia actuală, care de altfel, a și dat curs invitației la dialog.

Afirmațiile de mai sus ne determină să vorbim nu despre un conflict religie – știință, ci despre un dialog, iar dilemele fac referire la metodologiile ce trebuie adoptate și la atitudinea cu care fiecare dintre cele două trebuie să intre în joc. Teologic vorbind, prima problemă este cea a tradiției. Este, oare, Biserica în stare să renunțe la tradiția ei în favoarea modernității sau, mai bine spus, în ce măsură tradiția Bisericii mai face parte din lumea în care trăim. Soluția o dă chiar patriarhul teologiei ortodoxe românești, părintele Dumitru Stăniloae. În prefața monumentalei sale dogmatici el afirmă: „teologia ortodoxă este tradițională, dar tradiționalismul ei nu se confundă nici cu simpla repetare a definițiilor dogmatice și nici nu neputința de a mărturisi Adevărul în forme potrivite fiecărei epoci istorice pe care o străbate Biserica. Tradițional înseamnă doar conform cu Sfânta Scriptură, cu învățătura și trăirea duhovnicească a Părinților și Sfinților Bisericii, cu pomenirea – până la sfârșitul veacurilor – a morții și învierii lui Hristos în Sfânta Liturghie. De aceea, o teologie al cărei tradiționalism ar încuraja retragerea din lume, mulțumirea de sine în izolare – sub pretextul înrobirii creației de către puterile întunericului – nu poate fi cu adevărat tradițională, arătându-se nedemnă de pilda marilor dascăli ai Bisericii”¹⁴¹. O afirmație de acest gen vine să răspundă atât acuzelor de anacronism cât și exagerărilor pe care Biserica le-a întreținut în sânul ei. Structura eclezială nu este una a enclavei, ci Biserica este însăși lumea sau lumea este și se împlinește în Biserică. Caracterul ei nu este unul exclusivist, ci cumulativ, chemând la participare fiecare mădular al său, cu ridicările și scăderile sale.

¹⁴⁰ Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴¹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 1.

Nu putem încheia aceasta pledoarie a dialogului religie – știință și validitatea lui fără a aminti opinia unuia dintre cei mai cunoscuți matematicieni occidentali, Hendrik Barendregt¹⁴²: „Știința este îndreptată către o cât mai bună cunoaștere a modului în care funcționează lumea. Înarmați cu această cunoaștere, obținem într-o oarecare măsură puterea de a controla situațiile. Succesul științei ne ajută să ne rezolvăm o parte din problemele existențiale, de altfel putem fi tentați să credem că știința ne poate rezolva toate problemele. Dar controlul unei situații are limitele sale. Într-adevăr, împotriva conștiinței noastre curate, ceva poate fi imposibil, prea scump, interzis sau dăunător mediului. Aceasta înseamnă că în viața noastră, spiritualitatea religioasă joacă un rol important. Cei ce nu sunt de acord cu așa ceva cred că fericirea poate fi cumpărată, că societatea poate fi aranjată și că moartea este un eșec medical. Acestea sunt, desigur, concepții greșite”¹⁴³.

CONCLUZII

La sfârșitul acestui studiu o precizare se impune cu necesitate: subiectul raportului *religie – știință* așa cum este el înțeles de către Émile Durkheim a fost evitat de mare majoritate a cercetătorilor. Lipsa de preocupare nu vine din structura neinteresantă a concepției durkheimiene, dimpotrivă. Structura complicată pe care o abordează, imprecizia termenilor sociologici care la sfârșitul secolului al XIX-lea erau abia la începutul precizării lor precum și identitatea încă neprecizată a studiilor sociologice au fost doar câteva dintre cauzele care au pus un astfel de subiect în umbră. Mai mult, interesul asupra dialogului știință – religie, apare cu evidență abia după cel de-al doilea război mondial, odată cu eliminarea clișeelelor militante ale teologiei și cu ieșirea din mediul de autosuficiență al științei. Noile descoperiri din fizică,

¹⁴² Hendrik Barendregt este unul dintre cei mai titrați matematicieni ai Europei actuale, șef de Catedră în cadrul „Foudation of Mathematics and Computer Science Institute, Nijmegen (Olanda). Studiile sale au contribuit în mod deosebit la cercetările asupra teoremelor fundamentale ale algebrei, interacțiunii programărilor funcționale și asupra neuroștiinței.

¹⁴³ Hendrik Barendregt, *Vechea teorie a minții*, în Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, *op. cit.*, p. 214.

chimie, medicină, biologie, psihologie, precum și reînțoarcerea Bisericii la tradiția autentică a Părinților au readus cercetările lui Durkheim în prim plan.

Luând în considerare acestei precizări, planul nostru a urmărit o integrare în complicatul sistem durkheimian, facilitat de prezentarea pe de o parte a evoluției sociologice a termenului de *societate*, iar pe de altă parte prin prezentarea vieții și activității științifice a marelui savant. Având un context precizat, ne-am aplecat asupra manierei de analiză a dialogului, asupra elementelor sale esențiale și a conotațiilor pe care le capătă. Dintru început trebuie să recunoaștem dificultatea unui astfel de demers. Fiind lipsit de sistematizare, textul ni se descoperă în foarte multe cazuri ca unul ce ține de fenomenologia religiei, amintind de Rudolf Otto sau de aprecierile lui Auguste Comte și mai puțin de textele pe care sociologi precum Joachim Wach sau Max Weber le-au redat ulterior.

Încercând o sinteză a sensurilor pe care Durkheim le oferă dialogului știință – religie, trebuie să precizăm premisele de la care acesta pleacă:

- a. societatea este structura fundamentală a umanității;
- b. în societatea primitivă binomul de bază este *natural – supranatural*;
- c. religia este o etapă evolutivă a societății prin acceptarea ca tabu a supranaturalului;
- d. știința înseamnă depășirea nivelelor supranaturalului;
- e. știința este evoluția religiei.

Luând în considerare aceste premise, părerea noastră este aceea că nu se poate vorbi despre un dialog real între știință și religie, pe de o parte prin lipsa de stabilitate a celor două sisteme, iar pe de altă parte prin preeminența societății asupra persoanei. De altfel, Durkheim optează pentru termenul de *individ* în detrimentul celui de *persoană*. Individul se determină doar în mijlocul societății; religia lui este religia comunității din care face parte nu prin aderarea la ea, ci prin acceptarea unei cutume, prin posibilitatea redusă a existenței doar în cadrul unei conștiințe colective.

Abordarea religiei presupune abordarea științei și invers. Este de remarcă faptul că la Durkheim nu există o ierarhizare după tipul superiorității. Religia este la fel de importantă ca

știința; singurul criteriu este receptarea lor de către societate. Atunci când nivelurile de supranatural sunt depășite are loc trecerea de la un tip de societate la altul. Intervalul este caracterizat de către Durkheim ca spațiu al *anomie*.

BIBLIOGRAFIE

1. A – Z, Dicționar de filozofie, Oxford, Ed. Univers Enciclopedic, București 1999
2. A – Z, *Dicționar de sociologie*, Larousse, Ed. Univers Enciclopedic, București 2002
3. A – Z, *Dicționar de sociologie*, Oxford, Ed. Univers Enciclopedic, București 2000
4. A - Z, *Dicționar de sociologie*, trad. Sergiu Bălțătescu, Florin Iacob, Liviu Șerbănescu, Cristian Toader, Ed. Univers Enciclopedic, București 2003
5. Bădescu, Ilie, *Noologia- cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Ed. Valahia 2001
6. Bădescu, Ilie, *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, Ed. Porto – Franco, Galați 1994
7. Blackburn, Simon, *Dicționar de filozofie*, trad. Cătălina Iricinschi, Laurian Sabin Kertesz, Liliana Torres, Mihaela Czobor, Ed. Univers Enciclopedic, București 1999
8. Boudon, Raymond (coord.), *Tratat de sociologie*, Ed. Humanitas, București 1997
9. Brăileanu, Traian, *Teoria comunității omenești*, Ed. Albatros – Clusium, Cluj – Napoca 2000
10. Buzărnescu, Ștefan, *Istoria doctrinelor sociologice*, Ed. Didactică și Pedagogică, București 1995
11. Constantinescu, Virgil; Ungureanu, Ion, *Teorii sociologice contemporane*, Ed. Didactică și Pedagogică, București 1985
12. Costache, Doru, *De la modul paradiziac la mitul lui hommo creator*, în „Areopag, nr. II, București 1999
13. Daskov, S. B. *Împărați bizantini*, trad. Viorica și Dorin Onofrei, Ed. Enciclopedică, București 1999
14. Davy, Georges, *Émile Durkheim –Choix de texts avec Etude*, Ed. Societe des Editions Luis – Michaud, Paris
15. Durkheim Émile, *Sociologie et sciences sociales* în *Revue Philosophique*, 1903, nr. 5

16. Durkheim, Émile, *Diviziunea muncii*. trad. Cristel Pantelimon, Ed. Albatros, București
17. Durkheim, Émile, *Despre sinucidere*, Ed. Humanitas, București 1993
18. Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, stud. introd. Gilles Ferreol, Ed. Polirom, Iași 1995
19. Durkheim, Émile, *L'avenir de religion*, în *Le sentiment religieux a l'heure actuelle*, Vrin 1914
20. Durkheim, Émile, *La science positive de la morale en Allemagne* în *Revue Philosophique*, vol. 24, 1887
21. Durkheim, Émile, *Regulile metodei sociologice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1974
22. Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București 1992
23. Funkenstein, Amos, *Teologie și imaginație științifică*, Ed. Humanitas 1998
24. Gadamer, Hans – Georg, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, trad. Octavian Nicolae și Val. Panaitescu, Ed. Polirom, Iași 1999
25. Genep, Arnold van, *Formarea Legendelor*, trad. Lucia și Crina Ioana Berdan, Ed. Polirom, Iași 1997
26. Giddens, Anthony, *Émile Durkheim*, Ed. Viking Press, New York 1978
27. Giddens, Anthony, *Sociologie*, Ed. All, București 2000
28. Heinz Ute Frevort; Haupt, Gerhard, *Omul secolului XIX*, trad. Ion Mircea, Ed. Polirom, Iași 2002
29. Horga, Ioan, *Europa secolului al XIX lea*, Ed. Univers, Oradea 2000
30. Ică I. Ioan Jr.; Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu 2002
31. Labriola, Antonio, *Essai sur la conception materialiste de l'histoire*, în *Revue phillosophique*, XLIV, 1897
32. Libera, Alain de, *Gândirea Evului Mediu*, trad. Mihaela și Ion Zgărdău, Ed. Amarcord, Timișoara 2000
33. Meslin, Michel, *Știința Religiiilor*, trad. Suzana Russo, Ed. Humanitas, București 1993

34. Michel, Lallement, *Istoria sociologiei. De la origini până la Weber*. Ed. Antet, București 1997
35. Nicolescu, Basarab ; Stavinschi, Magda (coord.), *Știință și Religie – antagonism sau complementaritate*, Ed. Eonul Dogmatic, București 2002
36. Nikolau, Teodor, *Teologie și Cultură*, trad. Ioan Vasile Leb, Ioana Velica, Adina Paraschiv, Vasile Cristescu, Ed. Limes, Cluj 2001
37. Nisbet, Robert, *Makers of modern social science – Émile Durkheim*, Ed. Prentice – Hall, New Jersey 1965
38. Panayotis, Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Prof. Ioan Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu 1994
39. Patapievici, Horia Roman, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București 2003
40. Petre, Andei, *Sociologie generală*, Ed. Polirom, Iași 1997
41. Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi, stud. introd. Ștefan Bezdechi, Ed. Iri, București 1995
42. Popescu Dumitru, Pr. Prof. Dr. (coord.), *Știință și teologie. Preliminarii pentru un dialog*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București 2001
43. Popescu, Dumitru, Pr. Prof. Dr., *Hristos, Biserică, societate*, Ed. IBMBOR, București 1998
44. Popescu, Dumitru, Pr. Prof. Dr., *Ortodoxie și Contemporaneitate*, Ed. Diogene, București 1996
45. Popescu, Dumitru, Pr. Prof. Dr., *Teologie și Cultură*, Ed. IBMBOR, București 1993
46. Raymond, Aron, *Les etapes de la pansee sociologique*, Ed. Gallimard 1967
47. Scase, Richard, *Clasele sociale*, Ed. DU Style, București 1998
48. Stăniloae, Dumitru Pr. Prof. Dr, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București 1996
49. Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. Dr., *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București 1996

50. Tarot, Camille, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, trad. Mihaela și Ion Zgărdău, Ed. Amarcord, Timișoara 2001

51. Vander Zender James W., *The social experience. An introduction to sociology*, Ed. Randon Hause, New York 1988